

Этьен Жильсон

ТОМИЗМ

**Введение в философию
св. Фомы Аквинского**

Перевод Г.Д. Вдовиной

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие автора

Введение. Природа томистской философии

I. Общий взгляд на учение святого Фомы

II. Философ и верующий

Часть первая. Бог

Глава первая. Проблема существования Бога

I. Предполагаемая очевидность существования Бога

II. Теологии сущности

III. Существование Бога как проблема

Глава вторая. Доказательства существования Бога

I. Доказательство через движение

II. Доказательство через производящую причину

III. Доказательство через необходимость

IV. Доказательство от степеней бытия

V. Доказательство через целевую причину

VI. Смысл и значение пяти путей

Глава третья. Божественное сущее

I. Haec sublimis veritas (Вот высшая истина)

II. Познание Бога

А. Познание Бога путем отрицания

Б. Познание Бога путем аналогии

III. Совершенство Бога

IV. Творец

Глава четвертая. Томистская реформа

I. Новая теология

II. Новая онтология

Часть вторая. Природа

Глава первая. Творение

Глава вторая. Ангелы

Глава третья. Мир тел и действие вторичных причин

Глава четвертая. Человек

Глава пятая. Жизнь и ощущения

Глава шестая. Интеллект и рассудочное познание

Глава седьмая. Знание и истина

Глава восьмая. Стремление и воля

Часть третья. Мораль

Глава первая. Человеческое действие

I. Структура человеческого действия

II. Расположения

III. Добро и зло. Добродетели

IV. Законы

Глава вторая. Любовь и страсти

Глава третья. Личностная жизнь

Глава четвертая. Социальная жизнь

Глава пятая. Религиозная жизнь

Глава шестая. Последняя цель

Глава седьмая. Дух томизма

Приложения

С.С.Аверинцев. Между средневековой философией и современной реальностью

Предисловие автора

В шестое, частично переработанное издание книги, вошли некоторые соображения, к которым я пришёл в последнее время, размышляя о философии св. Фомы Аквинского. Я говорю: философии, ибо, признавая преимущественно теологический характер учения св. Фомы, я сегодня, более чем когда-либо убеждён, что его теология по самой своей природе включает в себя - не только фактически, но и с необходимостью - строго рациональную философию. Отрицание этого было бы равнозначно отрицанию того факта, что камни суть настоящие камни, под тем предлогом, что они служат для постройки собора.

Из книги были выброшены прежние предисловия, ставшие беспредметными, а также устаревшие полемические места. Восстановлен порядок изложения первых четырёх изданий; причины этого будут разъяснены позднее. Некоторые положения, касающиеся доказательств существования Бога, подверглись сокращениям или исправлениям. Я буду указывать на них по ходу изложения - во всяком случае, всегда, когда эти исправления достаточно важны, чтобы быть отмеченными.

Мне было бы грустно расставаться с книгой, ставшей спутницей всей моей жизни, если бы я не знал, что она будет молчаливо сопровождать меня до конца моих дней. Меня больше беспокоит мысль о тех ошибках и заблуждениях, которые, возможно, всё ещё искажают понимание учения св. Фомы в сознании историка, посвятившего его изучению шестьдесят лет. Если бы молодёжь догадывалась, сколько сомнений таит в себе история философии, она поостереглась бы посвящать себя этому занятию. На старости лет историк должен, по крайней мере, научиться скромности в отношении собственных взглядов и снисходительности ко взглядам других людей.

Существует "закон замкнутых сознаний". В сознание такого универсального гения, каким был св. Фома Аквинский, возможно, никогда не удастся по-настоящему проникнуть.

Пересматривая эту старую книгу, я не изменил ни ее характера, ни терминологии. Мне хотелось бы глубоко переработать как первое, так второе; однако эта задача оказалась невыполнимой "Томизм" родился из первого курса лекции об учении св. Фомы, который я читал в Лилльском университете в 1913-1914 годах, и навсегда сохранил характер исторического введения, в котором я в то время нуждался не менее моих студентов. Таким образом, эта книга осталась общей картиной той части учения св. Фомы, которую он сам считал оправданием света естественного разума. Хотя в ней остаются в тени многие важные понятия, она может служить своего рода школьным введением в томизм.

Я вёл курс, посвящённый св. Фоме Аквинскому, недолго в Сорбонне, ещё меньше - в Коллеж де Франс; в течение же многих лет - в Папском институте средневековых исследований, который был создан монахами Конгрегации св. Василия в Торонто, Онтарио, Канада. Мои студенты были хорошо знакомы со схоластической традицией и нуждались только в историческом введении в томизм. Но томизм был для них живой философией по меньшей мере в той же степени, что историческим фактом. Поэтому я подумал, что мог бы помочь им, выделив главные сочленения доктрины таким образом, каким они сами могли бы её впоследствии преподавать. Отсюда - предпринятое мною усилие по изложению философских элементов томизма. В этом случае, как и прежде, я

следовал единственному порядку изложения, гарантированному самим св. Фомой, то есть порядку теологическому, однако затруднялся подыскать ему название. У св. Фомы нет естественной теологии в собственном смысле, потому что, даже философствуя, он богословствует. С другой стороны, он всегда отдаёт себе отчёт в том, на какой почве находится в данный момент, и когда его выводы не зависят от какой-либо посылки веры, он чувствует себя вправе вступать в диалог с философами и рассуждать как философ. Так я неизбежно пришёл к знаменитой формуле - "христианская философия". Некоторые ошибочно думают, будто она мне особенно дорога; между тем то, что мне действительно дорого, - это лишь право её использовать. Отсюда родились "Элементы христианской философии" (Elements of Christian Philosophy. Doubleday Co., New York, 1960), изданные в 1963 г. карманным форматом.

Третья попытка изложения томистского учения была вызвана желанием представить взгляду потенциального французского читателя собственные понятия томизма, которые кажутся мне особенно ценными ввиду их философской, богословской и религиозной плодотворности. Мне хотелось представить внутреннее устройство этого организма, которое обычно теряется из вида, когда покрывается плотью. Так возникла небольшая книга, озаглавленная "Введение в христианскую философию" (Introduction a la philosophie chretienne, Paris, Librairie Philosophique J.Vrin, 1960). Эта книга написана в свободной манере, рождена буквально на кончике пера; и мне хотелось бы думать, что благодаря ей не только я, но и читатель почувствует, в силу какой склонности - назвать ли её естественной или сверхъестественной? - метафизическое умозрение стремится к соединению с духовностью.

Возможно, кто-то решит, что было бы проще свести воедино эти три книги. Я сам думал об этом, но убедился на опыте, что такое предприятие невыполнимо - по крайней мере, для меня. Каждый раз, когда пытаешься вновь начать какую-либо книгу, получается другая книга, которая следует собственному порядку и еще более усложняет проблему. Больше всего я сожалею о том, что мне не удалось унифицировать терминологию. Если бы я писал эту книгу сегодня, то без колебаний употреблял бы термины l'etant (ens - сущее) и l'etre (esse - существование, акт бытия). Речь шла бы почти всегда об акте бытия и реже - о существовании как результате такого акта.

Тем не менее, я надеюсь, что язык этой книги будет понятен сам собой и что мне извинят некоторые натяжки, которые я позволил себе по отношению к языку с целью показать, каким образом его можно было бы модернизировать.

Париж, 9 января 1964 г.

Введение. Природа томистской философии

Личность св. Фомы в трёх важнейших её аспектах выходит за рамки нашего исследования. Как святой, он представляет собой предмет агиографии; как теолог — требует специального изучения соответствующими методами, результаты которого по праву заняли бы первое место в комплексном исследовании личности св. Фомы; как мистик, с его сокровенной внутренней жизнью, он также в значительной степени недоступен нашим усилиям. Нашим непосредственным предметом могут быть лишь философские размышления св. Фомы, поставленные им на службу теологии. К счастью, дело обстоит так, что один из аспектов его жизненного поприща затрагивает примерно в равной степени все стороны этой многогранной личности и, по-видимому, отвечает той главной точке зрения, с которой мы можем её рассматривать. Важнейшая константа личности св. Фомы, тот образ, в котором он с наибольшей вероятностью представлял себе себя самого, — это образ Доктора¹. Этот святой был, прежде всего, учёным Церкви, доктором теологии и философии; этот мистик в своих медитациях никогда не отрывался до конца от учения, их вызвавшего. Следовательно, мы не рискуем уклониться от истины, пытаясь именно с этой стороны отыскать один из основных истоков доктрины, составляющей предмет нашего исследования².

I. Общий взгляд на учение святого Фомы

Человеку дано на выбор лишь два рода жизни: жизнь деятельная и жизнь созерцательная. Выдающееся достоинство докторских функций заключается именно в том, что они подразумевают оба рода жизни, осуществляемых в точном соответствии с их субординацией. Действительно: дело Доктора — учить; учение же состоит в передаче другим предварительно обдуманной истины³. Для этого необходимо размышление созерцателя, открывающего истину, и действие преподавателя, передающего результаты размышлений своей аудитории. Но замечательнее всего в этой сложной деятельности то, что в ней высшее руководит низшим, то есть созерцание руководит действием. В таком определении деятельность Доктора естественным образом направлена на двойной — внутренний и внешний — объект, в зависимости от того, обращена ли она на истину, осмысляемую и созерцаемую Доктором внутри себя, или же на обучаемую им аудиторию. Отсюда две стороны его жизни, из которых первая — наилучшая и главенствующая.

Итак, прежде всего, представляется верным, что деятельность Доктора не есть искусственный довесок к его созерцательной жизни. Напротив, именно в созерцании эта деятельность обретает свой источник и представляет собой не что иное, как его внешнее проявление. Учение, как и схожая с ним проповедь, несомненно, принадлежит жизни деятельной, но вытекает некоторым образом из самой полноты созерцания⁴. Именно поэтому его нельзя было бы назвать перерывом в созерцании, в полном и точном смысле слова. Человек, который отвлекается от размышления о питающих созерцательную мысль умопостигаемых предметах, чтобы обратиться к добрым, но чисто внешним делам, полностью прерывает созерцание. Раздача милостыни или заботы гостеприимства — вещи превосходные, но, тем не менее, исключающие всякую медитацию в собственном смысле слова. Обучение, напротив, есть распространение вовне внутреннего созерцания; и если справедливо, что истинно свободная от преходящих интересов душа сохраняет в каждом из своих внешних действий частицу добытой свободы, то нет такого действия, в котором эта свобода сохранялась бы в большей целостности, нежели обучение⁵. Такое сочетание деятельной жизни с жизнью созерцательной есть не вычитание, а сложение. В то же время очевидно, что нигде не реализуется полнее, чем здесь, то равновесие между обоими родами жизни, поиск которого диктуется нынешним состоянием человека⁶: учить истине, открытой нам в размышлении, означает удерживать созерцание, не только ничего не утратив из него, но скорее добившись приращения его лучшей части.

Отсюда вытекают важные следствия для точного определения той роли, которую брал на себя св. Фома, принимая важнейшие функции христианского Доктора. Эти функции представлялись ему особенно соответствующими монашескому состоянию⁷ и, в частности, такому обучающему и в то же время созерцательному монашескому ордену, как орден доминиканцев. Св. Фома никогда не переставал защищать от нападок мирян законность идеала, которому посвятил жизнь, — идеала бедного монаха-учителя. Когда пытались оспаривать право на абсолютную бедность, Фома обращался к примеру древних философов, отказавшихся от богатства для того, чтобы более свободно предаться созерцанию истины. Насколько же сильнее этот довод в отношении тех, кто хочет следовать не просто мудрости, но Христу! Как замечательно сказал св. Иероним монаху Рустику: “Christum nudum nudus sequere”⁸ (“Нагим следовать за нагим Христом”). Когда оспаривалось право на такую честь, как учительство и звание учителя, св. Фома справедливо возражал, что Учительство не честь, а обязанность⁹. А

поскольку учительское звание не присваивается самовольно, а дается другими людьми, весьма трудно запретить им это делать¹⁰. Наконец, на утверждения относительно того, что истинный монах обязан заниматься физическим трудом, плохо согласующимся с медитацией и учением, св. Фома отвечал пространными дистинкциями с целью доказать явно подчинённый характер физического труда и заменить его умственным трудом: преподаванием или проповедью¹¹. Следовательно, нет ничего более законного, с его точки зрения, чем религиозный монашеский орден, предписывающий созерцание и обучение.

Более того, для члена такого ордена нет ничего желаннее, чем добиться функций Доктора и посвятить жизнь их исполнению. Конечно, роль учителя не лишена риска. Можно всю жизнь учительствовать из тщеславия вместо того, чтобы полагать свою цель во благе ближнего, и влачить, таким образом, недостойное монаха существование¹². Но тот, кто осознаёт учительство как дело милосердия и подлинной духовной любви, не должен испытывать никаких угрызений совести в отношении своего желания исполнять это дело. Постоянное возражение светских лиц против монахов — претендентов на профессорское звание состояло в следующем: как согласовать с монашеским смирением претензии на власть?¹³ Св. Фома разрешает это противоречие в полном соответствии со статусом преподавателей Парижского университета: он тщательно отличает положение кандидата на профессорскую кафедру от положения претендента на епископство. Последний претендует на достоинство, ещё ему не принадлежащее; первый же, став членом преподавательского корпуса, не получает от этого никакого нового достоинства, но только возможность передавать свои учёные знания другим. Акт выдачи лицензии на преподавание есть передача не науки, но позволения учить науке. Второе различие между обеими ситуациями заключается в том, что ученость, которая требуется для занятия профессорской кафедры, составляет собственное совершенство обладающей ею личности, понтификальная же власть епископа увеличивает его достоинство по отношению к другим людям. Третье различие состоит в том, что способность к принятию епископского достоинства даётся благодатью Божьей, в то время как достойным преподавать делает человека наука. Следовательно, здесь мы имеем дело с двумя различными случаями: похвально желать собственного совершенства, а значит, учёности и дающегося ею права на преподавание; тогда как желать власти над другими дурно, ибо неизвестно, обладает ли претендент благодатью, необходимой для её осуществления. Нет ничего более похвального и достойного поддержки, чем желание учить, т. е. сообщать другим свою учёность при условии, что человек действительно способен к этому. Никто не может быть абсолютно уверен в обладании или необладании благодатью, которой располагает один лишь Бог; но каждый может знать наверняка, обладает он или нет знаниями, необходимыми для законного занятия преподаванием¹⁴. Таким образом, св. Фома посвятил всю свою жизнь преподаванию, будучи вполне уверен в своей учёности и из любви к разуму других людей, которых желал просветить. *Contemplata aliis tradere*: мысленное созерцание истины, любовью распространяемое вовне и сообщаемое другим. Такова жизнь Доктора: наименее искаженное, хотя всё ещё неточное, человеческое подражание жизни самого Бога.

Однако будем внимательны к точному смыслу слов св. Фомы. Всякий раз, когда он говорит о Докторе или учителе, мы, прежде всего, представляем себе философа, в то время как он в первую очередь имеет в виду теолога. Учитель *par excellence* может учить лишь Мудрости *par excellence*, т. е. той науке о божественных вещах, которой по существу является богословие. Таково единственное учительство, на которое может законно претендовать монах. Следовательно, именно это имеет в виду св. Фома Аквинский, восхваляя жизнь, поделенную между обучением и вдохновляющим его

созерцанием; именно ради этого учительства требует он от Доктора обладать множеством даров благодати¹⁵: полнотой знания божественных вещей, в котором ему предстоит наставить других и которое даётся верой; силой убеждения или наглядного доказательства для внушения истины, чему помогает дар премудрости; способностью развивать свою мысль и выражать её в доступной для усвоения форме, чему способствует дар знания¹⁶. Он требует мудрости и знания, обращённых, прежде всего, к постижению божественных вещей и поставленных на службу обучению этим вещам. Следовательно, если мы хотим искать учителя философской истины в сложном комплексе личности св. Фомы, то можем надеяться найти его только в богослове.

В самом деле: анализируя понятие, составленное св. Фомой о собственной роли, мы обнаруживаем в итоге именно философа на службе у богослова. Формула абстрактна и недостаточна в силу самой своей неопределённости, т. к. самые разные учения могли бы законно претендовать на неё. Тем не менее, важно рассмотреть её в изначальной наготе, со всеми требованиями, которые она включает в себя, по мысли самого св. Фомы, если мы хотим избежать некоторых заблуждений относительно смысла его учения.

Как полагает св. Фома, монах имеет законное право претендовать на звание и функции учителя. Но так как он может учить только божественным вещам, светские науки могут интересоваться его лишь в их связи с наукой о божественных вещах. Таково требование самой сути созерцательной жизни, обучение которой есть её непосредственное продолжение в порядке жизни деятельной.

Если созерцание представляет собой высшую форму человеческой жизни, это объясняется его направленностью на предмет, познание которого составляет цель нашей жизни. Речь идёт о познании и созерцании, которые достигнут совершенства и сообщат нам полное блаженство в жизни будущей, но здесь и теперь могут существовать лишь в несовершенном виде и сопровождаться лишь начатком блаженства. Тем не менее, наслаждение ими — наилучшее из доступных нам наслаждений. Поэтому философствование и само по себе законно, и полезно ввиду этого высшего созерцания. Действительно, мы должны констатировать, что современное состояние человека, все его познания основаны на порядке чувственных вещей. Следовательно, доктору богословия неизбежно приходится исходить из научного и философского познания мира при конституировании науки о его собственном предмете, т. е. науки о Слове Божием¹⁷. Но при этом он должен стараться приобрести это познание лишь в той степени, в какой оно способно помочь пониманию Слова Божия¹⁸. Итак, можно сказать, что для христианского доктора изучение философии и наук необходимо, но чтобы быть полезным, оно не должно полагать своей Цели в себе самом.

Что же это за философия? Св. Фома прибегал к ней лишь ввиду тех услуг, какие она могла оказать христианской мудрости. Несомненно, именно поэтому он не задумывался о том, чтобы выделить её в особую область и дать ей имя. Возможно, ему не приходило в голову, что настанет день, когда в его трудах будут выискивать элементы философии, выделенной из богословия. Сам он никогда не стремился к подобному синтезу: не в этом состояла его задача как теолога. Этим позднее занялись другие — занялись именно для того, чтобы подчеркнуть особый характер философии св. Фомы, получившей название *христианской философии*¹⁹. Поскольку этот термин не принадлежит самому св. Фоме и к тому же стал причиной нескончаемых споров, в чисто историческом изложении томизма предпочтительно обходиться без него²⁰. Но

всё же небесполезно узнать, почему некоторые историки считали вполне оправданным его употребление применительно к философии св. Фомы Аквинского.

Можно представить себе изложение томистской философии в виде более или менее полного перечня всех философских понятий, присутствующих в трудах св. Фомы Аквинского. Поскольку такой перечень должен включать его философию в целом, там по необходимости окажется сконцентрированным весь накопленный св. Фомой и нужный для его личных целей материал, в том числе понятия, непосредственно заимствованные у Аристотеля без каких-либо изменений. Можно представить себе изложение томистской философии и в ином виде: как синтез понятий, вошедших в учение св. Фомы в качестве его собственных, т. е. отличных от бытовавших до него. Существование оригинальной и своеобразной томистской философии неоднократно оспаривалось. Тем не менее, мы намерены предпринять изложение этой философии, предоставляя всем желающим доказывать, где ещё, помимо св. Фомы, можно её обнаружить. С этой второй точки зрения в трудах св. Фомы не всё однопланово. Простые заимствования могут и должны в некоторых случаях включаться в изложение томистской философии, но то, как св. Фома переработал эти заимствования, выходит отныне на первый план. Именно этим объясняется отбор томистских воззрений для нашего изложения и порядок их рассмотрения.

Придерживаясь тех разделов философии, где св. Фома проявляет наибольшую оригинальность, мы должны будем констатировать, что они в основном граничат с собственно теологической территорией. Более того, недостаточно сказать “граничат”; они скорее вклиниваются в неё. Ни одно изложение томистской философии не только не обходится без свободного обращения к богословским трудам св. Фомы, но часто именно в них приходится искать окончательную формулировку его взглядов на существование Бога и божественные свойства, на творение, природу человека и правила нравственной жизни. Комментарии св. Фомы на Аристотеля - драгоценные для нас документы, утеря которых была бы весьма огорчительной. Однако даже если бы все они были утрачены, то обе “Суммы” все равно позволили бы узнать самое существенное и личное в философии св. Фомы. Но если бы оказались утеряны его теологические труды, разве были бы мы столь же хорошо информированы о его философии благодаря комментариям на Аристотеля? Св. Фома, будучи христианским Доктором, из разных источников собирал всё, что могло способствовать наилучшему выполнению поставленной им перед собою задачи. Он черпал из Аристотеля, из Дионисия, из “Книги о причинах” Прокла, из св. Августина, Боэция, Авиценны, Аверроэса, — черпал всё, что могло пригодиться в его собственном деле. При этом не стоит забывать, что он изучал Аристотеля с единственной целью: как можно лучше подготовить труд, богословский по самому его замыслу. Поэтому можно вывести следующее правило: части томистской философии тем глубже разработаны, чем непосредственнее они связаны с томистской теологией. Теология св. Фомы — это теология философа, но его философия — философия христианского святого.

Прежде всего, отсюда становится ясным, почему с этой второй точки зрения естественно излагать философию св. Фомы соответственно порядку его богословия. Если иметь в виду то, что по-настоящему интересовало его в философии, и те её аспекты, в разработку которых он внёс личный вклад, то окажется, что единственный дошедший от самого св. Фомы синтез есть теологический синтез обеих “Сумм” и “Compendium theologiae”. Для историка, чья задача состоит в воспроизведении того или иного учения в том виде, в котором оно существовало в действительности, нет ничего опаснее, чем изобрести некое новое учение и затем приписать его св. Фоме. Но самое страшное даже не в этом. Извлекать из богословских трудов св. Фомы заключенные в

них философские идеи, а затем реконструировать их в единую систему согласно порядку, им самим указанному для философии, значит заставлять думать, будто сам св. Фома хотел выстроить свою философию ввиду чисто философских целей, а не в собственных целях христианского Доктора. И, прежде всего, это значило бы вводить в заблуждение относительно собственно философского смысла томистской философии, что многократно увеличивает упомянутую опасность. Примем в качестве гипотезы, что философия св. Фомы была если не вдохновлена его теологией, то, по крайней мере, сориентирована на неё. Я хочу сказать: предположим, что св. Фома в своём труде богослова нашёл возможным провести метафизику далее того пункта, где его предшественники оставляли её. Можно ли в таком случае расторгнуть связь томистской философии с теологией, не рискуя при этом забыть о её истоке и конечной цели, исказить её природу и, в конечном счёте, утратить понимание её смысла? Не всегда удавалось избежать этой опасности²¹, но она вовсе не является неизбежной. Если бы не было возможности представить философию св. Фомы согласно порядку его богословия, не смешивая её с христианской верой, лучше было бы отказаться от этого порядка. На самом же деле нет ничего менее невозможного. Во-первых, это сделал сам св. Фома²²; следовательно, можно попытаться повторить этот опыт вслед за ним. Во-вторых, св. Фома Аквинский сделал это, сознавая тому причину, имея чёткое представление о вполне определенном положении философии в трудах христианского Доктора. Это положение он обозначает словом, именующим собственное состояние философского знания как части богословского синтеза, — *revelabile* (“являемое”, “могущее быть открытым”). Природу именно этого *revelabile*, составляющего предмет нашего исследования, мы должны определить, чтобы верно и полностью понять смысл часто употребляемой, но редко определяемой формулы: философия св. Фомы Аквинского.

Множество современных интерпретаторов представляют св. Фому, прежде всего, как философа, озабоченного тем, чтобы не скомпрометировать чистоту своей философии ни малейшим смешением с теологией. В действительности же исторический св. Фома заботился как раз об обратном. В “Сумме теологии” проблема заключалась для него не в том, чтобы ввести богословские элементы в философию, не нанеся ущерба сущности философии, а, наоборот: в том, чтобы ввести философские элементы в богословие, не нанеся ущерба сущности богословия. О существовании этой проблемы предупреждала св. Фому не только враждебность “библеистов” его времени. Он и сам не хуже их видел всю её остроту; и видел тем отчётливее, чем шире использовал философию. Теология, как бы её ни определяли, прежде всего, должна быть учением об Откровении. Её предмет — Слово Божие; её основание — вера в истину этого слова; значит, её “формальное” (говоря словами св. Фомы) единство объясняется фактом существования Откровения, воспринимаемого верой именно как Откровение. Для пренебрегающих философией богословов здесь не вставало никакой проблемы. Убеждённые в том, что ничто человеческое не может быть добавлено к изначальному содержанию Откровения, они могли оболящаться мыслью, будто сохраняют тем самым полное уважение к единству Священного Знания. Они шли от веры к вере и через веру. Между тем для св. Фомы Аквинского проблема представлялась, скорее всего, в следующем виде: как ввести философию в священное учение, чтобы при этом философия не потеряла своей сущности, а священное учение — своей? Другими словами: как в науку откровения ввести науку разума, не нарушив чистоты откровения и в то же время сохранив чистоту разума?

Заслуга св. Фомы заключалась не только в постановке проблемы. Ещё до него другие богословы ввели в священное учение огромную массу философских доктрин: так поступал, например, Альберт Великий, чья энциклопедическая теология не

пренебрегала никакой наукой как чуждой её построениям. Отличие же св. Фомы, его личный вклад в это общее движение состоит в мыслительном усилии, которое он совершил, чтобы ввести человеческое знание в теологию, не нарушив её единства. Если проблема ставится таким образом, становится очевидным и направление, в котором следует искать ответ. Чтобы остаться формально единой наукой, теология должна была обратиться к философии, возвысить её до себя и ассимилировать таким образом, чтобы всё содержащееся в философии естественное знание упорядочилось и подчинилось ей с точки зрения богослова, то есть с точки зрения откровения. Введенное таким образом в теологическую структуру, человеческое знание составляет часть священного учения, в свою очередь основанного на вере. Это человеческое знание, воспринятое теологией в её собственных целях, и есть то, что св. Фома, по меньшей мере, однажды назвал *revelabile*: выражение, повлекшее множество различных интерпретаций — возможно, именно из-за того, что оно точно схватывает суть проблемы, которую предполагает решить²³.

Трудной для понимания делает эту проблему наша благоприобретенная привычка подходить ко всем вопросам томистской философии исключительно с формальной точки зрения. Как сказано в знаменитой пословице, *formalissime semper loquitur Divus Thomas* (Божественный Фома всегда говорит в высшей степени абстрактно). По крайней мере, так заставляем говорить его мы; но если он и говорит всегда абстрактно об абстрактном, то он же говорит всегда конкретно о конкретном²⁴. Для того, чтобы как следует забыть об этом, потребовалось утратить целый комплекс понятий, важных для гармоничного целого томизма, и заменить логикой сущностей доктрину, задуманную её автором как объяснение фактов. Попытаемся же использовать оба языка, как это делает сам св. Фома, — каждый в надлежащий момент.

Первое понятие, которое мы должны определить, - понятие *revelatum* (явленного, сообщённого в откровении). Чтобы верно уловить его природу, необходимо подойти к нему именно *formalissime*. По мысли св. Фомы, *revelatum* включает в себя только те вещи, чья сущность состоит в их явленности через откровение, потому что они могут стать познаваемыми для нас исключительно путём откровения. Следовательно, для определения *revelatum* мы не станем прибегать к эмпирическому исследованию того, что Бог счёл за благо открыть людям. Самое существенное в *revelatum* заключается не в том, что оно фактически было явлено в откровении, а в том, что оно по необходимости должно быть таковым, чтобы быть познанным. В таком понимании *revelatum* есть всякое знание о Боге, превосходящее возможности человеческого разума. Вполне вероятно, что помимо этого Бог открывает нам и другие, доступные разуму виды знания, но именно в силу их доступности естественному свету понимания эти виды знания не относятся к *revelatum*. Действительно, Бог открыл их нам, но невозможность быть познанными иначе, кроме как путём откровения, не составляет их сущности²⁵.

Итак, мы только что сказали, что Бог мог посчитать за благо сообщить нам знания, по существу не относящиеся к *revelatum*. Следовательно, для определения этого класса знаний, фактически доступных нашему разуму, необходимо ввести новое понятие - на этот раз вполне конкретное и достаточно гибкое, способное объять множество разнородных фактов. Несомненно, это понятие также должно быть единым: не будучи единым, оно просто не существовало бы. За недостатком строгого единства сущности остаётся обратиться к его наилучшему подражанию — единству порядка. Именно таково понятие *revelabile* (способного быть открытым), которое нам предстоит теперь определить.

На этот раз мы можем приблизиться к пониманию сути *revelabile* лишь противоположным, эмпирическим путем, то есть исходя из фактов, обобщаемых этим понятием. Факты, которые наше новое понятие должно “облачить по мерке”, составляют в своей совокупности в высшей степени сложное событие, называемое Откровением. Речь идёт действительно о событии, т. е. о факте экзистенциального порядка, понимание которого зависит не столько от определения в собственном смысле, сколько от способности суждения. Невозможно очертить его контуры *a priori*, в абстрактном понятии, но можно выстроить это понятие постепенно, исходя из экзистенциальных суждений о тех фактических данных, которые предстоит объединить. В самом деле, Откровение включает в себя, прежде всего, *revelatum*, но также и множество других вещей. Поскольку же оно их включает, постольку эти вещи в какой-то мере зависят от него. Следовательно, в своей совокупности они составляют класс фактов, судить о которых надлежит с помощью одного и того же понятия, единство которого есть результат общей соотнесённости этих фактов с божественным актом откровения.

Взятое само по себе, Откровение есть некий акт и, как всякий акт, имеет определённую цель. В случае Откровения речь идёт о возможности спасения человека. Для человека спасение состоит в достижении цели его бытия. Но он не может достигнуть её, если не знает хотя бы того, в чём она заключается. Цель же эта — Бог, т. е. предмет, бесконечно превосходящий естественную способность познания. Следовательно, для того, чтобы совершилось спасение человека, Бог должен был сообщить ему знания, выходящие за пределы человеческого разума. Сумма этих знаний составляет то, что называют “священной наукой” (по образцу “священной истории”): *sacra doctrina*, *sacra scientia*, или *theologia*. Наша задача - выяснить, каково её содержание.

По мысли св. Фомы, откровение выглядит как своего рода иерархическое действие, причем термин этот берётся в том смысле, какой вкладывал в него Дионисий. Сверхприродная истина приходит к нам подобно срывающемуся с вышины водопаду. Источник этого потока — Бог; первыми принимают его ангелы согласно порядку ангельских чинов; после них - люди: сначала Апостолы и пророки, а затем и всё множество верующих. Таким образом, священная наука, или теология, основана на вере в божественное откровение, а также в Апостолов и Пророков. Откровение сообщает им божественный и, следовательно, неколебимый авторитет, вера в который служит основанием всего нашего богословия.

Прежде всего, теология соотносится с совокупностью боговдохновенных текстов, называемых Священным Писанием: *Sacra Scriptura*. Более того: только с ними она и соотносится, ибо она и есть наука о Священном Писании²⁶. Правда, здесь более чем когда-либо, нужно помнить о необходимости говорить конкретно о конкретных вещах. Теология, имея единую природу во всех владеющих ею людях, обладает в них различной степенью совершенства. Следовательно, содержание её не обязательно идентично у всех теологов. Конечно, прежде всего, она включает в себе *revelatum* в собственном смысле, т. е. то, что Бог счёл за благо открыть людям в целях их спасения; но она также включает в себе наши рациональные представления об этом *revelatum*. Очевидным образом откровение пребывает в нас согласно знанию, которое мы о нём имеем. Как мы уже сказали, оно есть акт, достигающий нас в иерархическом порядке; и то, что справедливо говорится об Апостолах или Пророках в их отношении к прочим людям, можно сказать о христианском Докторе в отношении к простым верующим. Дело теолога, владеющего наукой о Слове Божием, — эксплицировать с помощью природного разума содержание откровения. Следовательно, эта наука есть не что иное, как воспринятое человеческим разумением священное Писание, — или, если угодно, не

что иное, как божественное откровение, обретающее продолжение благодаря свету разума, который пристально вглядывается в содержание веры и задаёт себе вопрос об авторитете веры, простираясь до самых её пределов. Можно спросить: почему же Бог Сам не открыл нам этих знаний? Дело в том, что они не являются необходимыми для нашего спасения. Чтобы достигнуть цели, человек должен верить в “положения веры”, полностью открытые нам Богом и достаточные для спасения. А так как вышеупомянутые знания не представляют собой обязательного условия спасения, они не были нам сообщены Богом. Но в то же время они соотносятся со спасением как со своей конечной целью: ведь их задача — служить объяснением спасающего Слова. Поэтому всякая законная разработка Священного Писания ведёт к Священной Науке и с полным правом может считаться частью теологии.

Проблема была бы относительно простой, если бы её не усложняло новое обстоятельство. Речь идёт о философии в собственном смысле. Ведь всякому известно, что она составляет значительную часть в композиции “Суммы теологии” и, следовательно, встаёт вопрос: каким образом может философия входить в её состав, не нарушая ни чистоты своей собственной сущности, ни чистоты сущности богословия? Поскольку речь идёт о философии, мы говорим здесь об истинах, доступных человеческому познанию, познаваемых естественным разумом самостоятельно и без помощи откровения. Ввиду того, что эти истины не выходят за пределы природного интеллекта, их нельзя отнести к порядку *revelatum*. Если Бог, тем не менее, открыл их нам, то сделал это по совершенно иной причине, а именно: их познание необходимо для спасения. Эти истины, в принципе познаваемые естественным путём, далеко не всегда известны фактически; между тем необходимо, чтобы они стали достоянием каждого человека ради его спасения. Такова, например, истина о существовании Бога. Метафизик может доказать её, но это доказательство труднодоступно пониманию всех без исключения людей по причинам, изложенным ниже. Эти входящие в состав откровения естественные знания принадлежат к порядку того, что св. Фома Аквинский называет *revelabile*. Следовательно, *revelabile* представляет собой совокупность философских истин, вовлечённых в орбиту теологии, т. к. их познание наряду с *revelatum* необходимо для спасения. В отличие от *revelatum*, *revelabile* не является полноправной частью откровения, входящей в него в силу своей собственной сущности, но включено в богословие, которое принимает его в своих собственных целях.

Итак, доминирующее понятие, которое позволяет в конце концов разрешить проблему и рассматривается на первых же страницах “Суммы теологии”, есть понятие спасения. Понятие откровения оказывается подчиненным по отношению к нему, ибо обозначает всего лишь инструмент нашего спасения — правда, инструмент необходимый. Понятие откровения соотносится, прежде всего, со спасительными истинами, вне откровения для нас абсолютно недоступными, но также включает в себя, вообще говоря, всякое знание, какое только может быть открыто нам ввиду своей необходимости или пользы для дела спасения. Дискуссии по этому вопросу обычно акцентируют различие между теологией и философией — словно задача состоит, прежде всего, в их разделении. Между тем сам св. Фома в первую очередь выделяет конкретное понятие откровения, которое, заключая в себе всякую спасительную истину, приложимо как к естественному, так и к сверхъестественному знанию. Теология, или священная наука, будучи объяснением откровения, сохранит верность своей сущности, если станет рассматривать оба вида знания с помощью собственных методов. При этом её цель совпадает с целью откровения: сообщить человеку все знания, необходимые ему для спасения. Таково истинное единство священной науки: даже когда теолог говорит на

языке философа, он ни на мгновение не перестаёт трудиться во имя спасения душ людских и делать дело теолога.

В таком понимании формальное единство теологии есть единство самого откровения и, следовательно, должно почтительно сохранять всю сложность последнего. Понятие *revelabile*, значительно расширенное после св. Фомы, по крайней мере у самого Фомы играло вполне определённую роль: показать, каким образом священная наука может поглотить некоторую порцию философии — даже самой слабой, — не нанося ущерба своей сущности и не теряя единства. Отсюда становится понятным, почему св. Фому не заботило, какого рода философией воспользуется теолог. Если эта философия утрачивает свою сущность, входя в состав богословия, то единство священной науки не подвергается опасности и не возникает никаких трудностей по этому поводу. Ведь св. Фома заботился именно о разрешении проблемы единства священной науки, когда задавался вопросом: как эта наука может оставаться единой, касаясь столь различных предметов, как Бог и Его творения, — тем более что сами творения являются объектами различных философских дисциплин (например, физики и этики)? На этот вопрос св. Фома отвечает так: Св. Писание говорит обо всех этих вещах как о предметах одной-единственной науки, называемой в Писании “наукой святых”²⁷. Единство этой науки обусловлено тем, что, как бы ни были различны трактуемые ею предметы, она рассматривает их всех с одной точки зрения, — или, по словам св. Фомы, с точки зрения одной и той же “формальной причины”. Почему столь разные объекты, как камень, животное и человек, могут восприниматься одной и той же зрительной способностью? Потому что зрение воспринимает в различных объектах только их общее качество — цвет. Точно так же и теология рассматривает философские и естественные науки лишь в том отношении, в каком они видимы с её собственной точки зрения. Эта точка зрения - вера в спасительное откровение. К теологии принадлежит всё то, что способствует рождению веры, но также и всё то (как замечал ещё св. Августин), что питает веру, охраняет и укрепляет её. Следовательно, формальное единство теологии объясняется тем, что она рассматривает любой объект в его соотнесённости с откровением. Именно таким образом, по мысли св. Фомы, обстоит дело и с *revelabile*. *Revelabile* есть всякое естественное знание, воспринятое священной наукой в ее собственных целях.

Комментаторы св. Фомы приложили столько стараний к умножению формальных дистинкций, что постепенно исказили позицию самого родоначальника томизма по этому вопросу. Прежде чем объяснять, каким образом естественная философия может войти в состав теологии как науки, не разрушая её, св. Фома считал необходимым объяснить, как само откровение остаётся единым, несмотря на то, что говорит одновременно и о Боге, то есть превосходящем природный разум предмете, и о людях, животных, растениях — объектах антропологии, этики, биологии и физики. В действительности само Священное Писание полно природных понятий, которые занимают в нём своё место, не нарушая единства откровения. Причём речь идёт не только о доступных проверке исторических и географических сведениях. Все эти понятия принадлежат к порядку *revelabile*, то есть составляют корпус знаний, которые, не будучи трансцендентными по отношению к разуму, не нуждались с необходимостью в передаче через откровение, чтобы быть познанными, но могли быть явлены через откровение как полезные для дела человеческого спасения: “Поскольку же, как было сказано, Священное Писание рассматривает некоторые предметы по той причине, что они были сообщены в божественном откровении, постольку, вообще говоря, всё, что может быть открыто нам Богом, разделяет формальную причину этой науки. Вот почему всё это подлежит ведению одной науки — науки священной”²⁸.

Если всё, что способствует рождению, росту, защите и укреплению спасающей веры, входит в состав теологии, не разрушая её единства, то как можно исключить из неё а priori какое-либо знание вообще? Можно и должно было бы это сделать, если бы содержание священной науки определялось понятием *revelatum*; но если оно определяется понятием *revelabile*, этого сделать нельзя, ибо “способность быть сообщённым в откровении” есть не что иное, как постоянная предрасположенность всеобщего знания к использованию его в деле теолога. К тому же это всецело подчинённое постижению Бога знание - не химера: им обладает о Себе Он Сам и о Нём — блаженные праведники. Именно этой совершенной в своём единстве науке по-своему подражает наша теология, подчиняя всякое естественное знание сверхъестественному, которое мы имеем от Бога через откровение. Св. Фома не только показывает на примере, что и философия необходимо должна участвовать в этом синтезе, но прямо говорит: “Священная наука, будучи единой, может рассматривать под одним углом зрения предметы, трактуемые в различных философских науках, поскольку они могут быть предметами божественного откровения. Таким образом, священная наука стала бы как бы отпечатком науки божественной, которая едина и проста в отношении всего существующего”²⁹.

Связанная таким образом с наукой, которой Бог обладает о Себе Самом³⁰, и прославленная своей растворенностью в теологии, философия заслуживает особого интереса со стороны христианского доктора. И она же составляет собственный предмет нашего исследования. Мы вовсе не утверждаем, что св. Фома отождествлял понятия *revelabile* и философии. Мы не считаем также противозаконной попытку взглянуть на философию св. Фомы в другом свете³¹. Но мы вправе просить позволения взглянуть на неё хотя бы раз с той стороны, с какой, по словам св. Фомы, рассматривал философию он сам, то есть в том виде, в каком предстаёт она с точки зрения христианского доктора. Один раз ещё не составляет обыкновения. Если философия *revelabile* — действительно та самая философия, к которой сам св. Фома проявлял преимущественный интерес; та самая, которую он обновил через рассмотрение её в указанном аспекте; та самая, которую он передал нам согласно теологическому порядку обеих “Сумм”, — то историка, по крайней мере, следует извинить за его желание в свою очередь обратиться к этой философии как личному способу мышления св. Фомы Аквинского³².

Как же мы должны понимать предмет метафизики, называемой, кроме того, “первой философией” или “мудростью”? Согласно общепринятому словоупотреблению, мудрым зовут человека, умеющего распоряжаться вещами должным образом и хорошо управлять ими. Хорошо распорядиться и хорошо управлять вещью — значит располагать ею в соответствии с её предназначением. Поэтому в иерархии искусств мы видим, что одно искусство управляет другим и является для него как бы началом; при этом ближайшая цель первого искусства составляет конечную цель искусства подчинённого. Так, медицина есть основное и руководящее искусство по отношению к фармацевтике, ибо здоровье, непосредственная цель медицины, в то же время представляет собой конечную цель употребления всех изготовленных фармацевтом лекарств. Эти основные и доминирующие искусства называются архитектоническими; а люди, которые ими занимаются, - мудрецами. Но они по праву носят имя мудрецов лишь в отношении тех вещей, которыми умеют распоряжаться в соответствии с их предназначением. Если мудрость их устремлена на промежуточные, частичные цели, то и сама является частичной мудростью. Представим, однако, что мудрец ставит перед собой задачу исследовать не ту или иную частную цель, а обращается к конечной цели всего мира. В этом случае он уже не будет называться мудрым в том или ином искусстве, но мудрым в абсолютном смысле. Он будет мудрецом по преимуществу.

Следовательно, собственный предмет мудрости, или первой философии, есть цель мироздания; поскольку же цель всякого предмета смыкается с его началом или причиной, мы возвращаемся к определению Аристотеля: предмет первой философии — изучение первых причин³³.

Теперь исследуем, какова первая причина или конечная цель мира. Конечной целью всякой вещи является та цель, какую ставит себе при её изготовлении её создатель или, приводя её в движение, её перводвигатель. Нам дано видеть, что создатель и перводвигатель всего космоса — ум; следовательно, цель, преследуемая при создании и приведении в движение вселенной, должна совпадать с целью или благом ума, то есть истиной. Таким образом, истина составляет конечную цель универсума. Поскольку же предметом первой философии является конечная цель универсума, отсюда следует, что ее собственный предмет есть истина³⁴. Но здесь надо избегать путаницы. Поскольку задача философии состоит в исследовании конечной цели, а значит, первопричины мира, то истина, о которой идет речь, не может быть какой-либо частной истиной, но только первоисточником всякой истины. Значит, расположение вещей в порядке истины совпадает с их расположением в порядке бытия (*sic enim est dispositio rerum in veritate sicut in esse*), ибо истина и бытие приравниваются друг к другу.

Истиной, являющейся источником всякой истины, может обладать только бытие, которое является источником всякого бытия. Следовательно, истина, составляющая предмет первой философии, будет той самой истиной, какую явило миру воплощённое Слово, по свидетельству Иоанна: *Ego in hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati* (“Я на то родился и на то пришёл в мир, чтобы свидетельствовать об истине”)³⁵. Одним словом, подлинным предметом метафизики является Бог³⁶.

Это определение, приведённое св. Фомой в начале “Суммы против язычников”, ни в чём не противоречит данному в другом месте определению метафизики как науки, которая исследует сущее как таковое и его первопричины³⁷. Если непосредственным предметом метафизического исследования является бытие вообще, то всё же не оно составляет его подлинную цель. То, к чему устремлено философское умозрение, есть превосходящая бытие как таковое первопричина всякого бытия: *ipsa prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem; unde et scientia divina nominatur* (“Сама первая философия вся устремлена к познанию Бога как к своей последней цели; потому она и называется божественной наукой”)³⁸. Поэтому Фома Аквинский, говоря от своего собственного имени, оставляет в стороне рассмотрение сущего как такового и даёт определение метафизики с точки зрения её наивысшего предмета: первоначала всего сущего, т. е. Бога.

Какими средствами мы располагаем для познания этого предмета? Во-первых, как очевидно, у нас есть наш разум. Проблема заключается в том, чтобы выяснить: в состоянии ли разум служить инструментом достижения конечной цели метафизического исследования, т. е. божественной сущности? Прежде всего, заметим, что естественный разум, с его собственными силами, позволяет нам познать некоторые истины о Боге и его природе. Философы могут установить путём доказательства, что Бог существует, что Он един и т. д. Но, с другой стороны, представляется вполне очевидным и тот факт, что многие знания относительно божественной природы бесконечно превосходят силы человеческого разумения. В этом пункте необходимо внести ясность, чтобы заставить умолкнуть скептиков, полагающих ложными все утверждения о Боге, которые не могут быть выведены с помощью разума. Здесь христианский мудрец вступает в сотрудничество с мудрецом эллинским.

Все доказательства, которые могут быть приведены в подтверждение этого тезиса, выявляют несоизмеримость нашего конечного разумения с бесконечной сущностью Бога. Доказательство, вводящее нас в самую глубину мысли св. Фомы, исходит из природы человеческого познания. Совершенное знание, если верить Аристотелю, состоит в выведении свойств предмета из его сущности, принятой за начало доказательства. Следовательно, способ познания сущности (субстанции) всякой вещи определяет собою характер наших знаний об этой вещи. Так, Бог есть чисто духовная субстанция; наше познание, напротив, свойственно существу, состоящему из души и тела, и поэтому по необходимости берёт начало в чувственном восприятии. Следовательно, наше знание о Боге - знание о чисто умопостигаемом сущем, обретаемое исходя из чувственных данных. Таким образом, основываясь на свидетельстве чувств, наш разум делает вывод о существовании Бога. Но очевидно, что простое исследование чувственных вещей, сотворённых Богом, а значит, низлежащих по отношению к нему, не может привести нас к познанию божественной сущности³⁹. Следовательно, есть доступные нашему разуму истины о Боге, и есть другие истины, превосходящие разум. Рассмотрим, какова в обоих случаях конкретная роль веры.

Прежде всего, констатируем, что в абстрактном и абсолютном смысле там, где для понимания достаточно разума, нечего делать вере. Другими словами, одна и та же вещь не может быть одновременно и в одном и том же отношении и предметом знания, и предметом веры: *impossibile est quod de eodem sit fides et scientia*⁴⁰. Если верить св. Августину, собственным предметом веры является именно то, что недостижимо для разума. Отсюда следует, что всякое рациональное знание, которое может быть обосновано через разложение на первые начала, тем самым ускользает из области веры. Такова истина *de iure*. *De facto* же вера подменяет собою знание во множестве наших утверждений. Дело не только в том, что некоторые истины могут быть объектом веры для несведущих и объектом знания для образованных людей⁴¹, но и в том, что по причине слабости нашего разумения и заблуждений фантазии ошибка зачастую проникает в наши исследования. Многие плохо улавливают выводы, следующие из доказательства, и в результате пребывают в неуверенности относительно уже доказанных истин. Разногласия по одним и тем же вопросам между людьми, слышущими мудрыми, окончательно сбивает протестов с толку. Следовательно, для дела спасения полезно, чтобы провидение утвердило некоторые доступные разуму истины в качестве истин веры — с тем, чтобы все могли без труда участвовать в познании Бога, не боясь ни сомнений, ни ошибок⁴².

Если, с другой стороны, мы обратимся к рассмотрению сверхразумных истин, то увидим с не меньшей очевидностью, что их принятие должно было стать делом веры. В самом деле, цель человека — Бог; между тем эта цель явно превосходит пределы нашего разума. Но, с другой стороны, человеку совершенно необходимо иметь некоторое знание о своей цели, чтобы направлять к ней свои устремления и действия. Следовательно, для спасения человека требовалось, чтобы божественное откровение сообщило нам определённую сумму истин, непостижимых для нашего ума⁴³. Одним словом, поскольку человек нуждался в знании о бесконечном Боге как своей конечной цели, это превосходящее пределы его разума знание могло быть предложено ему только в качестве предмета веры. И не нужно видеть в вере какое-то насилие над разумом. Напротив, вера в непостижимое сообщает рациональному познанию совершенство и законченность. Например, мы по-настоящему знаем Бога только при условии, что полагаем Его превыше всего, что человек может помыслить. Очевидно, что требование принять на веру непостижимые истины о Боге - хороший способ выработать у нас убеждение в Его непостижимости⁴⁴. Кроме того, принятие на веру подавляет в нас самонадеянность - мать ошибки. Некоторые думают, что могут

измерить божественную природу меркой своего собственного разума. Предложить им превосходящие их разумение истины от имени божественного авторитета - значит призвать их к трезвой оценке пределов своих возможностей. Так дисциплина веры оборачивается на пользу разуму.

Однако вправе ли мы считать, что кроме этого чисто внешнего согласия в результате простой договорённости может быть установлено и внутреннее, взятое с точки зрения истины, согласие между разумом и верой?

Иначе говоря, можем ли мы утверждать, что существует согласие между сверхразумными истинами и теми, которые могут быть постигнуты нашим разумом? Ответ на этот вопрос зависит от того, насколько убедительными сочтём мы доводы веры. Если мы принимаем (как и следует поступать), что чудеса, пророчества, необыкновенные действия христианской религии достаточно доказывают истинность откровения⁴⁵, то нужно согласиться, что вера и разум не могут противоречить друг другу. Противоречить истинному может только ложное. Согласие между истинной верой и истинным знанием осуществляется само собой и как бы по определению. Но можно привести в отношении этого согласия и чисто философское доказательство: когда учитель наставляет ученика, необходимо, чтобы в познаниях учителя содержалось то, что он пытается вложить в ум ученика. Так, естественное знание о первоначалах исходит от Бога, ибо Он есть творец нашего естества. Отсюда следует, что всё противоречащее этим первоначалам противоречит божественной мудрости и потому не является истинным. Между исходящим от Бога разумом и исходящим от Бога же откровением по необходимости должно установиться согласие⁴⁶.

Итак, скажем, что вера учит истинам, которые кажутся противоречащими разуму; но не будем говорить, будто она учит противоречащим разуму посылкам. Невежда считает противным рассудку, что Солнце больше Земли, в то время как образованному человеку это утверждение представляется разумным⁴⁷. Поверим же, что и кажущаяся несовместимость между разумом и верой находит разрешение в бесконечной премудрости Божией.

Кроме того, к этому акту общего доверия нас подводит согласие между вещами, непосредственно воспринимаемое нами: множество наблюдаемых фактов может быть удовлетворительным образом истолковано только при условии, что мы принимаем существование общего источника обоих видов познания. Вера господствует над разумом не потому, что является высшим способом познания (напротив, она представляет собой низший тип познания по причине своей нерациональности), но потому, что вводит человеческую мысль во владение предметом, которым разум не в состоянии овладеть естественным путём. Таким образом, вера способна породить целую вереницу влияний и действий, чьи последствия внутри самого разума (остающегося при этом чистым разумом) могут оказаться наиважнейшими. Вера в откровение не разрушает рациональности нашего познания; напротив, она позволяет ей проявиться с большей полнотой. В самом деле: подобно тому как благодать не разрушает природы, но исцеляет её, оплодотворяет и совершенствует, так и вера, свыше воздействуя на разум, позволяет ему развить более плодотворную и более истинную рациональную деятельность⁴⁸.

Это трансцендентное влияние веры на разум — существенный факт, которому необходимо дать убедительное толкование, если мы хотим сохранить своеобразие томистской философии. Множество настроенных против неё критиков усматривает в ней якобы имеющее место смешение веры и разума. Между тем было бы равной

неточностью утверждать как то, что св. Фома изолировал друг от друга эти две области, так и то, что он смешивал их. В дальнейшем мы исследуем подробнее вопрос об их предполагаемом смешении. Теперь же представляется очевидным, что св. Фома не изолировал их друг от друга, но сумел сочетать таким образом, что впоследствии избежал необходимости смешения⁴⁹. Именно в этом объяснение поразительного единства философской и богословской мысли св. Фомы. Невозможно предположить, будто такая мысль не вполне осознает свою конечную цель. Даже в комментариях на Аристотеля св. Фома не упускает её из вида, а целью остаётся и здесь доктрина веры - если не её объяснение, то, по крайней мере, её дополнение и уточнение. И, тем не менее, можно утверждать, что св. Фома вполне сознательно обращается только к строго рациональным доводам. Ибо, хотя вера воодушевляет его разум, этот поддерживающий и оплодотворяющий веру разум не перестаёт совершать чисто рациональные операции и делать умозаключения, исходя из первоначал, очевидных для каждого человеческого ума. Некоторые ученики св. Фомы опасались, что будут заподозрены в “загрязнении” (contamination) разума верой. Этот страх не имеет ничего общего с томизмом. Отрицать, что св. Фома знал и ценил это благотворное влияние — значит, по необходимости признавать чисто случайным то фактическое согласие, к которому привела реконструкция томистской философии и теологии, и вызывать беспокойство, которого сам св. Фома не понял бы. Между тем он сам слишком уверен в своей мысли, чтобы дать пищу подобным опасениям. Его ум продвигается вперёд под благотворным воздействием веры; он признаёт это воздействие, но отмечает, что разум, следуя путем откровения, проникает глубже и узнаёт истины, по отношению к которым, так сказать, рискует обозначиться. Если провожатый приведёт путника на вершину горы, то открывшееся последнему зрелище не станет менее полным и истинным оттого, что он поднялся на вершину с внешней помощью. Достаточно долго изучая труды св. Фомы, невозможно не убедиться, что представленный в его учении обширный мировоззренческий синтез создавался по мере того, как выстраивалась его доктрина веры. В его утверждении, что вера служит разуму спасительным вожатым, живо воспоминание о том, сколь многим обогатился его разум под влиянием веры.

Итак, не следует удивляться, что в области, касающейся, прежде всего, теологии, находится место и для философского умозрения, даже когда речь идёт о сообщённых в откровении сверхразумных истинах. Разумеется - и это очевидно, - оно не может претендовать на понимание этих истин; но зато, воодушевлённое высшей уверенностью в присутствии сокрытой истины, оно в состоянии приоткрыть нам нечто с помощью обоснованных сравнений. Чувственные предметы, составляющие отправной момент всех наших знаний, сохраняют следы сотворившей их божественной природы, так как следствие всегда подобно причине. Следовательно, разум может направить нас к пониманию совершенной истины, которую Бог откроет нам по нашем возвращении на родину⁵⁰. Это утверждение ограничивает роль разума в прояснении истин веры. Разум не может взять на себя их доказательство. Пытаться доказать недоказуемое - значит утвердить сомневающегося в его сомнениях. Между тезисами, которые предполагается установить, и приводимыми лжедоказательствами возникает столь явное несоответствие, что такая аргументация вместо того, чтобы служить делу веры, выставляет её на посмеище⁵¹. Но то, что нельзя доказать, можно объяснить, истолковать, приблизить. Следовательно, мы можем как бы подвести наших противников за руку к этим недоступным истинам; можем показать, в каких вероятных доводах и несомненных авторитетах они находят обоснование.

Нужно идти дальше и, пользуясь уже принятыми тезисами, утверждать следующее: даже в отношении недоступных разуму истин есть место для рациональной аргументации, как и в предметах, по видимости относящихся к сфере чистого разума,

есть место для вмешательства теологии. Дело разума — показать, что учение, которое содержится в откровении, возможно, то есть в нём нет ничего невозможного и абсурдного с рациональной точки зрения. В самом деле, мы выяснили, что откровение и разум не могут противоречить друг другу. И если верно, что разум не в состоянии доказать истину откровения, не менее верно и то, что всякое так называемое рациональное доказательство, претендующее установить ложность веры, само основывается на софизме. К каким бы утончённым доводам ни прибегали в этой связи, надлежит твердо придерживаться этого принципа. Ибо истина не может разделиться и обратиться против самой себя, и потому разум не может оказаться прав, выступая против веры⁵². Таким образом, во всяком противоречащем откровению философском положении следует искать софизм, ибо несомненно, что хотя бы один софизм в нём таится. Тексты откровения — не философские доказательства ложности некоей доктрины. Для верующих они служат знаком того, что философ, который отстаивает противоречащее им учение, ошибается; доказать же его ошибку — дело философии.

С ещё большим основанием ресурсы философского умозрения привлекаются верой в том случае, когда речь идёт о сообщённых в откровении, но также доказуемых и рациональным путём истинах. Человеческая мысль без труда выстраивает корпус истинных философских учений, если они уже содержатся в вере. При этом она строит его чисто рациональными методами; но если полагается только на возможности разума, редко достигает цельного и полного результата. Подобно ребёнку, понимающему из объяснений учителя то, что сам он открыть не в состоянии, человеческий ум без труда овладевает учением, истинность которого гарантирована сверхчеловеческим авторитетом. Отсюда неподражаемая твердость, которую он выказывает перед лицом всякого рода заблуждений, порождаемых маловерием или невежеством. Он всегда может противопоставить им решающие доводы, которые заставят умолкнуть противников и восстановят истину.

Наконец, добавим, что даже чисто научное познание чувственных вещей не может оставить теологию абсолютно безразличной. Дело не в том, что не может быть познания тварного мира, самоценного и независимого от всякого богословия. Наука как таковая существует, и если она не преступает своих естественных границ, то находится за пределами всякого вмешательства веры. Дело в том, что сама вера не может не принимать науку во внимание. С того момента, когда наука утверждает в своём собственном качестве, теология никоим образом не остаётся в стороне: во-первых, потому, что рассмотрение творений полезно для наставления в вере; а во-вторых, потому, что естественное познание (как мы видели) способно устранить ошибки в понимании Бога⁵³.

Однако при всей глубокой внутренней связи между теологией и философией они остаются двумя формально различными областями. Во-первых, хотя их территории и занимают вместе определённый ареал, они всё же не совпадают. Теология — знание об истинах, необходимых для спасения; между тем далеко не все истины оказываются для этого необходимыми. Поэтому относительно творений Бог не сообщает в откровении того, что мы в состоянии узнать сами и что не является необходимым для спасения. Вне теологии остаётся пространство для науки о природных вещах. Она изучает их как таковые ради них самих и подразделяется на различные дисциплины сообразно предметам своего исследования; теология же рассматривает все вещи в перспективе спасения и в их соотнесённости с Богом⁵⁴. Философ изучает огонь как таковой; богослов видит в нём образ божественного превосходства. Следовательно, существует возможность философского подхода к вещам, наряду с подходом теологическим (*philosophus, fidelis*), и не стоит упрекать теологию в том, что она якобы умалчивает о

множестве особых свойств вещей — например, о форме неба или о природе небесного движения. Эти вопросы подлежат компетенции философии, которая и должна заниматься их объяснением.

Даже там, где обе дисциплины вступают на общую почву, каждая из них сохраняет свою, присущую только ей специфичность. В самом деле, прежде всего, они различаются принципами доказательства, что делает невозможным их окончательное слияние. Философ исходит в своей аргументации из сущностей и, следовательно, из собственных причин вещей: именно этим мы непрестанно занимаемся по ходу нашего изложения. Богослов, напротив, отправляется от первопричины всех вещей, то есть Бога, и обращается к трём различным способам аргументации, ни один из которых ни в коем случае не может удовлетворить философа. Так, богослов утверждает некую истину либо на основании принципа авторитета, ибо она была сообщена и открыта нам Богом; либо потому, что таково требование бесконечной славы Божией, то есть на основании принципа совершенства; либо, наконец, потому, что всемогущество Божие также бесконечно⁵⁵. Из этого не следует, что теология не заслуживает звания науки. Но философия исследует область, которая принадлежит ей в собственном смысле, так как она использует преимущественно рациональные методы. Поскольку обе науки устанавливают один и тот же факт, отправляясь от различных начал, и приходят к одним и тем же заключениям каждая своим путем, постольку основанные на принципах разума доказательства философа отличаются *toto genere* от доводов богослова, исходящего из первоначал веры.

Второе различие, связанное с первым, заключается уже не в принципах доказательства, но в порядке его следования. Так, в философском учении, цель которого — исследовать творения как таковые и возвести их к Богу, рассмотрение творений оказывается предшествующим, а рассмотрение Бога — последующим. Напротив, доктрина веры, подходящей к творениям исключительно с точки зрения их соотносённости с Богом, в первую очередь обращается к рассмотрению Бога, и лишь затем — творений. Кроме всего прочего, она тем самым следует порядку, самому по себе более совершенному, так как подражает познанию самого Бога, который познает самого себя, а в себе — всё остальное⁵⁶.

Таково формальное положение дел. Однако необходимо ставить проблему порядка изложения философии св. Фомы с величайшей осторожностью. Как уже было сказано, ни в одном из его трудов не содержится компактного и независимого от целей богословия изложения его философских воззрений, которое следовало бы исключительно порядку природного разума. Существует ряд трудов, при написании которых св. Фома придерживался философского метода: таковы его комментарии на Аристотеля и небольшое количество малых опусов. Но каждый из этих опусов позволяет уловить лишь какой-то один фрагмент мысли автора, а комментарии на Аристотеля, следующие за трудным для понимания текстом греческого философа, дают несовершенное представление о том, чем могла бы быть Сумма томистской философии, составленная самим св. Фомой с тем же блеском гениальности, с каким создана “Сумма теологии”⁵⁷. И это ещё одно основание для того, чтобы считать “Сумму” совершеннейшим текстом, излагающим философию, исходя из принципов философского доказательства, но согласно порядку доказательства теологического. Следовательно, остаётся реконструировать идеальную томистскую философию, выбрав из двух групп трудов св. Фомы те, что представляют её наилучшим образом, и перераспределив доказательства согласно требованиям нового порядка. Но кто отважится на подобный синтез? Кто может поручиться, что принятый таким образом философский порядок доказательства будет тем же самым, какой был бы избран гением

св. Фомы? И прежде всего: кто может заверить, что, действуя подобным образом, мы не упустим самого главного, того, что для св. Фомы было важнее всего остального: осязаемого доказательства пользы, какую доставляет самой философии её включение в теологию в качестве *revelabile*, а в конечном счёте — блаженства разума, следующего в своих рассуждениях тому самому порядку, какому Умы следуют в созерцании, — благодаря пронизательному вожатому, даруемому откровением? Осторожность — отнюдь не маловажное достоинство для историка. Но здесь речь идёт о гораздо большем. Подлинная проблема заключается в следующем: можно ли, не разрушая философскую мысль, извлечь её из родной среды и заставить жить в отрыве от условий, вне которых она никогда не существовала? Если философия св. Фомы положена в качестве *revelabile*, то уважение к её природе требует излагать её согласно теологическому порядку.

Однако из этого вовсе не следует, что истина изложенной таким образом философии подчинена истине веры, в конечном счёте, апеллирующей к авторитету божественного откровения. Томистская философия представляет собой совокупность строго доказуемых истин и, как таковая, подлежит оправданию только разумом. Когда св. Фома рассуждает как философ, он прибегает исключительно к методу доказательства. При этом неважно, что отстаиваемое положение подсказано верой, так как св. Фома никогда не допускает вмешательства веры (и не требует этого от нас) в подтверждение того, что полагает доказуемым рациональным путём. Следовательно, между утверждениями обеих дисциплин — даже тогда, когда они касаются одного и того же предмета, — сохраняется строгое формальное различие, основанное на разнородности принципов доказательства. Между теологией, согласующей свои исходные позиции с первоначалами веры, и философией, вопрошающей один лишь разум о том, что он может нам открыть о Боге, пролегает родовое различие: *theologia quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia, quae pars philosophiae ponitur* (“теология, принадлежащая к священному учению, отличается по роду от той теологии, которая полагается частью философии”) ⁵⁸. Можно сказать, что это родовое различие отнюдь не было для св. Фомы недействующим принципом, который признают, но не принимают во внимание на практике. Внимательное изучение его доктрины с точки зрения её исторического значения и в сравнении с августинианской традицией, наиболее ярким представителем которой был св. Бонавентура, показывает, на какие глубокие преобразования и невероятно смелые изменения отваживался без колебаний св. Фома, стремясь отвечать требованиям Аристотелевой мысли всякий раз, когда он полагал их тождественными требованиям разума ⁵⁹.

Именно в этом состоит собственная философская ценность томизма, именно это превращает его в решающий момент истории человеческой мысли. Вполне осознавая все последствия такого подхода, св. Фома признает в одно и то же время и вместе с их собственными требованиями и веру, и разум.

Его цель — не в поверхностном домостроительном примирении наиболее приспособляемых философских доктрин с традиционным богословским учением. Он хочет, чтобы разум вполне свободно развивал свое собственное содержание и явил настоятельность своих требований во всей их целостности. Философия, которой учит св. Фома, не потому является философией, что она христианская. Он знает, что чем истиннее будет его философия, тем более христианской она будет, и чем более христианской, тем более истинной. Поэтому, кроме всего прочего, св. Фома одинаково свободен как по отношению к св. Августину, так и по отношению к Аристотелю.

Вместо того чтобы пассивно следовать традиционному течению августинизма, он разрабатывает собственную теорию познания, меняет основания, на которых строятся доказательства существования Бога, по-новому судит о понятии творения, создаёт заново или полностью перестраивает здание традиционной морали. Но и вместо того, чтобы пассивно следовать аристотелизму самого Аристотеля, он повсюду ломает его рамки и преобразует его, наполняя новым смыслом. Весь секрет томизма заключается в этом: в титаническом усилии интеллектуальной честности — ради построения такой философии, чьё фактическое согласие с теологией предстало бы необходимым следствием требований самого разума, а не приводящим результатом простого желания примирить их.

Такими представляются нам соприкосновения и различия между разумом и верой в системе св. Фомы Аквинского. Они не могут ни противоречить друг другу, ни игнорировать друг друга, ни смешиваться. Разум способен служить подтверждением веры, но он никогда не преобразит её в разум. Ибо в тот момент, когда вера оставит авторитет ради доказательства, она перестанет быть верой и превратится в знание. Так же и вера способна подвигать разум снаружи или вести его изнутри, но при том он никогда не перестанет быть самим собой. Ибо в тот момент, когда разум отречётся от поиска доказательств того, чему учит вера, он отвергнет и уничтожит самого себя, чтобы уступить место вере. Следовательно, именно своеобразие сущности как веры, так и разума позволяет им помогать друг другу без смещения и взаимного ущерба. Но мы живём не в мире чистых сущностей, и конкретная наука, называемая теологией, может объединять в своей многосоставности и то, и другое, приводя различные элементы к единству одной и той же цели. Становясь *revelabile*, философия ни в чём не отрекается от своей сущностной рациональности, но возводит её к последней ступени совершенства.

Понятно, что философская мудрость, рассматриваемая в таком аспекте (как дисциплина, соединяющая в себе всё знание о Боге, какое в состоянии постигнуть естественный разум), воспринимается св. Фомой в качестве священной науки. Переведенная его усилиями в план *revelabile*, она причастна отныне атрибутам богословской Премудрости, которую св. Фома называет одновременно самым совершенным, самым возвышенным и самым полезным знанием, какое человек только способен приобрести в этой жизни. Самым совершенным, так как по мере углубления в эту мудрость человек приобщается к подлинному блаженству; самым возвышенным, так как мудрый человек ближе подвигается к подобию Божию: ведь Бог сотворил все вещи в Своей Премудрости; самым полезным, так как это знание ведёт к царству вечному; и самым утешительным, ибо, по слову Писания (Прем. 8:16), “в обращении ее нет суровости, ни в сожитии с нею скорби, но веселие и радость”⁶⁰.

Конечно, люди, которых может убедить исключительно или преимущественно логическая достоверность, охотно оспорят превосходство метафизического поиска. Они предпочли бы твёрдые выводы физики или математики попыткам познания, не желающего заявить о своём полном бессилии даже в присутствии непостижимого. Но знание зависит не только от строгости метода; оно зависит ещё и от своего предмета. Разум, томимый жаждой божественного, не удовлетворится самыми точными сведениями о законах чисел или об устройстве вселенной. Устремлённый к ускользающему от него предмету, он пытается приподнять край завесы и безмерно счастлив, если сумеет различить (пусть даже в густом мраке) некий отсвет вечного света, которому однажды предстоит осветить его. Такому разуму малейшее знание о наиболее возвышенных вещах представляется более желанным, чем самые полные и точные сведения о менее значительных предметах⁶¹.

Здесь мы касаемся того пункта, где примиряются между собой крайнее; недоверие к человеческому разуму, даже презрение к нему, демонстрируемое порой св. Фомой, и его неизменный вкус к диалектическому спору, к рассуждению. Ведь если речь идёт о достижении предмета, недоступного по самой своей сущности, наш разум обнаруживает свою абсолютную недостаточность и бессилие. Никто более св. Фомы не был убеждён в этой недостаточности. И если он, несмотря ни на что, неустанно применял столь малоэффективный инструмент к познанию возвышеннейших предметов, это объясняется тем, что самое смутное знание - даже то, что едва ли заслуживает называться знанием, - не может быть презираемо, когда предметом его является бесконечная сущность Бога. Слабые догадки, не вполне беспочвенные сравнения — вот источник наших чистейших и глубочайших радостей. Суверенное счастье человека здесь, на земле, заключается в предвосхищении (пусть даже самом туманном) встречи лицом к лицу с Бытием.

II. Философ и верующий

Философия - это в первую очередь философ; и очевидность этого факта не меняется оттого, что философ может быть в первую очередь теологом. Невозможно по-настоящему понять томизм, не чувствуя в нём присутствия самого св. Фомы; точнее, брата Фомы ещё до того, как он стал святым и удостоился собственного календарного праздника; короче — присутствия конкретного человека с его темпераментом, чувствами, вкусами и даже страстями. Ведь у него была, по крайней мере, одна страсть: на уровне чистой и простой человеческой природы Фома обладал страстью к пониманию. Все мы знаем, что человек — разумное животное, но не склонны задумываться над этим. Между тем если удивление есть начало философии, то для св. Фомы именно этот факт был источником изначального и фундаментального удивления, влекущего за собой всё остальное. Удивления, от которого он в буквальном смысле никогда не мог оправиться. Факт существования разумных существ и (по его выражению) умов всегда изумлял его. Невозможно продвинуться ни на шаг в понимании учения томизма, если упустить из виду, что его автор жил в постоянном восхищении пред даром разума и понимания. Он знал, что и другие философы удивлялись этому, и несколько не находил это странным. Напротив, ему казалось естественным, что Аристотель считал ум почти божественным действующим началом в природе, а Александр Афродисийский, Авиценна и Аверроэс превратили его, каждый по-своему, в Отдельную Субстанцию, которой человек может быть причастен, но не в состоянии обладать. Ещё менее удивляло св. Фому, что св. Августин считал Бога Солнцем разума, а не столько глубокие, сколько хитроумные христианские последователи Аристотеля — например, епископ Парижский Гийом — учили, что Бог и есть действующий Ум. Сам он думал иначе, но удивление его порождал самый факт: то, что ум вполне принадлежит обладающему им отдельному человеку и тот может познавать вещи с его помощью, казалось слишком прекрасным, чтобы быть правдой. Здесь должна быть скрыта какая-то тайна; и мы увидим, что этот по видимости простой факт действительно заключает в себе тайну тайн. Ибо для человека первое и основное — причина, по которой он был сотворён, а ключ к ней — только в его природе как разумной субстанции.

Приведём несколько примеров текстов св. Фомы, которые свидетельствуют о его глубочайшем уважении к уму. Наиболее характерный внешний признак — это, пожалуй, его постоянное, искреннее и даже страстное восхищение великими философами (*ista praeclara ingenia*), в особенности Аристотелем. Такое чувство трудно понять людям, которые кичатся своей учёностью и видят в Аристотеле только представителя устаревшей астрономии и физики. Между тем даже если они полагают

всю современную науку исключительно своим собственным достоянием (как полагал Декарт в отношении математики), — они, эти люди, считающие Аристотеля педантом, не могут не признать, по крайней мере, что его сочинения представляют собой высочайшее свидетельство мощи человеческого интеллекта. Именно это, прежде всего, видел в нём св. Фома. Именно этому всеохватывающему уму Философа воздал он честь.

Вторым признаком уважения к выдающемуся достоинству ума является утверждение, что из всех известных нам из чувственного опыта существ способность созерцать истину свойственна только человеку. Об этом читаем в “Сумме против язычников” (*Contra gentiles*), III, 37: “*Haec enim sola operatio hominis est sibi propria, et in qua nullo modo aliquod aliud communicat*” (“Только это действие поистине является собственно человеческим, к которому ничто иное никоим образом не причастно”).

Третьим признаком служит утверждение св. Фомы о том, что причастность интеллектуальному познанию превращает человека в духовное существо, сравнимое с высочайшими творениями Божьими. Человек состоит из души и тела; ангел — чистый дух и как таковой совершеннее человека. Ангелы — более благородные духи, чем мы, но и мы тоже духи, и Бог — дух. Таким образом, интеллектуальное познание истинного есть единственное действие, общее Богу, ангелу и человеку:

единственное, но присущее всем троим: “*Hoc tantum de operationibus humanis in Deo et in substantiis separatis est*” (“Именно столько свойственных человеку действий присутствует в Боге и в отдельных субстанциях”)⁶². Неоднократно говорилось об опасности рассматривать человека как ангела, только несколько ниже сортом. В самом деле, человек есть умная сущность (субстанция); ангел же есть ум. Однако не следует забывать о том, что, по мысли св. Фомы, Бог, ангел и человек образуют отличную от всего прочего группу именно потому, что они одни наделены способностью интеллектуального познания. При всей разнице доктринального подхода томизм сохраняет в этом вопросе верность духу августинизма: он не признаёт никакой посреднической субстанции между человеком и Богом и считает, что нет ничего выше рационального мышления, кроме Бога: “*Nihil subsistens est majus mente rationali, nisi Deus*”⁶³. Понятие человека как образа Божия полностью обретает здесь свой смысл.

Понятие образа Божия находится в центре томистской антропологии, включая эпистемологию, подобно тому, как понятие сущего находится в центре его метафизики. Это не было нововведением св. Фомы. Здесь, как и во многом другом, он лишь обновляет традицию и собирает плоды давнего наследия. Западная богословская традиция донесла до него учение св. Августина⁶⁴ и св. Бернара Клервоского; восточная — учение Дионисия Ареопагита, Григория Нисского и других великих каппадокийцев. Безусловно новым в томистской теологии образа Божьего является техническая интерпретация этого понятия и вытекающее отсюда следствие: небывалое доселе приближение к существенному родству человека с Богом. Св. Фома утверждает и повторяет вновь и вновь, что человек и Бог в некотором смысле принадлежат к одному виду (*species*). В каком смысле это верно? Всякое сущее определяется указанием на его род и на видовое отличие. Последнее берётся в его последнем своеобразии — в том, что определяет предмет как принадлежащий к данному виду и никакому другому. В отношении человека это последнее отличие есть разум. С другой стороны, существует видовое подобие между образом и его прототипом. Это касается не всякого сходства. Например, человек есть сущее, так же как и Бог есть сущее, но в этом отношении человек является образом Божиим не в большей степени, чем прочее сущее. Кроме того, человек — живое существо, и в этом он тоже подобен Богу; однако это подобие

(хотя и более близкое в человеке) он разделяет с другими живыми существами, и не оно делает его образом Божиим. Чтобы найти этот образ, необходимо пробиться к последнему отличию, выделяющему человека в особый вид из рода живых существ. Этим отличием оказывается, как мы уже сказали, способность к пониманию и рациональному познанию. Именно потому, что человек обладает умом, как и Бог, он сотворён по образу Божию⁶⁵. Мы говорим “По образу”, т. к. единственный подлинный образ Божий не сотворён, а рождён. Это Слово, самосуший и совершенный Образ Отца. Человек лишь приближается к своему божественному образцу (одновременно первопричине и конечной цели) в том, что он тоже является умной субстанцией — на свой манер и до определенной степени. Итак, между человеком и Богом нет ни общности бытия, ни даже общности по виду (т. к. Бог не принадлежит ни к какому виду), но человек как вид есть образ Божий. Именно это имеет в виду св. Фома, говоря, что между Богом и человеком существует *similitudo speciei* (сходство по виду)⁶⁶. В таком понимании сходство образа выражает не единство бытия, а единство способа существования или качественное единство⁶⁷. Эти понятия настолько нетривиальны, что часто о них забывают даже интерпретаторы св. Фомы Аквинского. Нужно признать, что они достаточно тонки. Наиболее важное из них, понятие образа, особенно утончённо: оно требует представлять отношение человека к Богу таким образом, что человек по самому своему виду (разумное животное) подобен Богу, не входящему ни в какой вид. Нетрудно убедиться, что это так, ибо всякое отношение устанавливается между вещами и Богом — не наоборот. Этот род отношений можно мыслить, но не представлять. Но мыслить его существенно важно, т. к. именно это видовое подобие “человека Богу” составляет для св. Фомы смысл божественных слов:

“*Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*” (“Сотворим человека по образу и подобию нашему” Быт. I, 26). Всякая тварь сотворена по подобию породившей её причины, но только человек — по образу её: ум и есть образ Божий в человеке. Отсюда взору открываются многие истины. Здесь источник и оправдание всей эпистемологии и всего интеллектуализма св. Фомы. Их часто ставят ему в вину как признаки язычества, натурализма и отсутствия религиозного духа. Напротив, именно потому, что св. Фома усматривает в уме печать Бога, запечатлевшую Его образ, он ничего не ставит выше ума: “*Signatus est super nos lumen vultus tui, Domine*” (“Запечатлен на нас свет лица твоего, Господи”) (Пс. 4:7). Это изречение объясняет для св. Фомы точный смысл слов о человеке, сотворённом по образу Божию. Он настолько углубляется в этот смысл, что в одной из беглых, но затрагивающих самую суть вещей заметок Универсальный Доктор утверждает: принципы разума врождены нам по природе, ибо Бог есть творец нашей природы. Отсюда делается удивительный вывод о том, что “божественная премудрость содержит те же самые начала”⁶⁸. Поразительное следствие, если задуматься. Но задумываемся ли мы? Всякое известное человеку правильное умозаключение гарантировано в своей истинности тем примечательным фактом, что начала, из которых его извлекает наш разум и которые служат его обоснованием, уже заключены в мышлении Бога. Божественная премудрость служит гарантией нашей мудрости: “*Naes ergo principia etiam divina sapientia continet*” (“Следовательно, эти начала содержит также божественная мудрость”). Таким образом, истина науки и философии находит в Боге своё последнее обоснование.

Этим объясняется поразительное место из комментария на книгу Иова, где этот святой, доведённый до отчаяния выпавшими на его долю бедами, восклицает: “Хочу спорить с Богом!” Нет ни одного современного комментатора, который не остановился бы в изумлении перед этим: “*Cum Deo disputare cupio*”. Неслыханная дерзость! — если только это не просто манера выражаться. Но в том-то и дело, что нет. Св. Фома, прежде всего, высказывает общее впечатление, замечая, что восклицание Иова кажется

неподобающим, как неподобающей была бы всякая дискуссия человека с Богом, чье совершенство возносит Его столь высоко над тварью: “Videbatur autem disputatio hominis ad Deum esse indebito propter excellentiam qua Deus hominem excellit” (“Спор же человека с Богом представлялся неподобающим из-за превосходства, которым Бог возвышается над человеком”). “Однако, — тут же добавляет комментатор, — неравенство собеседников нисколько не затрагивает истинности того, что они говорят. Если сказанное верно, никто не может взять верх над сказавшим, кем бы ни были его противники в споре”. Отметим этот замечательный принцип: “cum aliquis veritatem loquitur vince non potest cum quocumque disputet”⁶⁹. Без малейшего насилия над смыслом этих вырванных из контекста фраз невозможно не почувствовать в них атмосферу доверия к разуму и восхищения им. Св. Фома создаёт своего рода культ разума. Это не слишком сильно сказано, т. к. любой из приведенных тезисов стремится подчеркнуть божественное происхождение и богоподобие разума, его исключительную роль в порождении сродства между человеком, ангелом и Богом. Чтобы проникнуться духом томизма, необходимо, прежде всего, разделить неизменное восхищение св. Фомы разумом, истина которого достаточно уверена в самой себе — вплоть до того, что отваживается утверждать себя перед лицом самого Бога. Ведь начала, на которые притязает разум, одни и те же и у творения, и у Творца. Невозможно представить себе более поразительного выражения доверия к силе разума.

Тем не менее, если говорить откровенно, в сознании св. Фомы живёт ещё более абсолютное доверие - доверие к истине веры. Конечно, вера не обладает рациональной очевидностью научных и философских положений. Рассудок может подтвердить истины веры, только будучи побуждаем волей, заменяющей негодную здесь очевидность. Сама по себе вера есть низший по сравнению с разумом вид познания; доказательство тому — тот факт, что ей только в будущем предстоит встретиться лицом к лицу с тем, что она отстаивает сегодня, ещё не видя. Невозможно представить себе, чтобы небесное блаженство состояло в том роде познания, какое даётся верой⁷⁰. Однако, несмотря на мотивы, вера в конечном счёте причастна неколебимой достоверности божественной истины, с которой соотносится. Если верующий знает, почему он верит, он сознаёт себя причастным точному знанию Бога о Самом себе. Каково бы ни было доверие человека к очевидности разума, его доверие к очевидности божественной науки не может не быть ещё более крепким. Конечно, эта очевидность незрима, но тот, кто присоединяется в этом вопросе к видению Бога, испытывает ещё большую уверенность в этой очевидности, чем в первоначалах разума: *magis enim fidelis et firmitus assentit his quae sunt fidei quam etiam principiis rationis*⁷¹.

Каков предмет этого познания через веру? Это истина, которую Бог открыл людям, чтобы дать им достигнуть последней цели, т. е. блаженства: “*Illud proprie et per se pertinet ad objectum fidei, per quod homo beatitudinem consequitur*” (“К предмету веры собственным образом и само по себе принадлежит то, посредством чего человек достигает блаженства”)⁷². Блаженство же состоит в блаженном видении, т. е. вечном созерцании Бога лицом к лицу. Несоизмеримость человека с Богом столь велика, что даже греческие философы не могли помыслить о возможности подобной судьбы для человека. Эта идея, несомненно, представлялась им безрассудной. Может быть, они смутно и бессознательно желали такого блаженства, но слишком хорошо знали, что оно недоступно человеческой природе. Поскольку христианское понятие о сверхъестественном было им незнакомо, им казалось неразумным стремиться к недостижимому. Цель откровения в том и заключается, чтобы сделать это божественное блаженство доступным человеку через сообщённое ему сверхъестественное знание, которое природный разум сам открыть неспособен.

Каким образом откровение вводит нас в обладание сверхъестественным знанием? Как уже было сказано, откровение есть священное (сакральное, религиозное) учение, во-первых, потому, что оно исходит от Бога; а во-вторых (и вследствие этого), потому, что оно состоит не в совокупности точных истин, познаваемых в свете природной способности разума, присущей нашему уму, но сообщает нам человеческим языком нечто из того знания, какое Бог имеет о Самом Себе. Сам я не вижу истины, в которую верю. Но под воздействием воли, которое замещает отсутствующую очевидность, мой ум соглашается принять истину о Боге, которую Бог знает Сам о Себе и сообщает мне как некое смутное, загадочное, отражённое знание. Именно потому, что мне известно: предмет моего согласия есть божественное видение истины или, лучше сказать, сама божественная истина, — убеждённость в истинности веры гораздо прочнее во мне, чем убеждённость в истинах науки. Я гораздо более уверен в истине, составляющей знание Бога о Самом Себе, чем в какой бы то ни было человеческой истине, не исключая очевидности первоначал.

Этот священный, или сакральный, характер веропознания коренным образом отличает веру от философии. У философов тоже есть теология, и даже называемая божественной наукой, т. к. предметом её является Бог. Но этот Бог представляет собой ответ на вопросы разума о мире, первопричину, познаваемую в свете природного разума. Теология христианского богослова совершенно иная.

Эти две теологии различаются не только по виду, но и по роду. Если мы высказываемся о двух различных по роду объектах, то предмет высказывания не однозначен и не аналогичен, но двузначен. Из этого следует, что Бог, о котором говорят богословы, — совсем другой Бог. Теология Аристотеля может называться божественной наукой и быть ею на самом деле, но является таковой только по своему предмету; по сути же она остаётся человеческим знанием о божественном: *humana doctrina de Deo*, а не *sacra doctrina*, не причастность человека через веру к знанию Бога о самом себе. Напомним: “*Theologia quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur*” (“теология, принадлежащая к священному учению, отличается по роду от той теологии, которая полагается частью философии”)⁷³.

Ближайший вывод из этого принципа касается природы самой философской теологии. Будучи простым человеческим знанием о Боге, она не возвышает человека над самим собой и ничего не даёт для дела спасения. Это верно по отношению к любому знанию о Боге. Каков бы ни был предмет философской теологии - доступный по природе естественному разуму (*revelabile*) или сверхразумный (*revelatum*). — она, как вершина метафизики, остаётся, по существу, человеческой и по происхождению, и по содержанию. Поэтому с точки зрения спасения необходимо именно верить во все истины о Боге, даже в познаваемые с помощью рассудка. Никакое чисто рациональное умозрение не даёт нам возможности познать их так, как они должны быть познаны, чтобы служить средством спасения.

Этот момент стал источником множества недоразумений. Св. Фома учит (и это верно), что одна и та же вещь в одно и то же время и в одинаковом отношении не может быть и предметом знания, и предметом веры. Но ведь то, во что я верю, и то, что я знаю, никогда не бывает в точности одной и той же вещью и никогда не познаётся верой и знанием в одном и том же отношении. Предположим, что некий философ доказал существование Неподвижного Перводвигателя и теперь, обладая знанием о его существовании, уже не может в это существование верить. Но ведь Бог, открывая своё существование людям, сообщает им в откровении не о каком-то неподвижном перводвигателе, а Сам, лично, учит нас о своём собственном существовании и даёт нам

возможность участвовать через веру в том знании, какое Он имеет о Самом Себе. Отсюда видно, почему св. Фома говорит здесь о различных родах знания. Их различие - не количественное, а качественное. И оно столь велико, что невозможно перейти от одного рода к другому, просто исчерпав до конца один из них. Не может быть философских доказательств существования Яхве или Иисуса Христа, Сына Божия, Спасителя. Писание содержит откровение не о существовании некоего Бога, но Бога истинного, дающего людям познать Себя лично с целью заключить с каждым человеком и со всем Своим народом договор, инициатива которого и право определения статей принадлежат только Ему. Философское доказательство существования Бога принадлежит теологии постольку, поскольку оно обеспечивает определённое понимание веры. Философская теология соотносится с другим родом теологии, как средство соотносится с целью. Но философское осмысление веры остаётся рациональным познанием и никогда не превращается в саму веру. Я знаю, что существует некий Бог, но верю в бытие Того, Кто говорит о Себе как о Сущем; и верю Ему на слово. Верить в истины, которые философия способна в некотором смысле доказать - не значит верить божественной верой в умозаключения философии, что действительно невозможно и противоречиво по своей сути. Это значит принять всякую истину о Боге - доказуемую или недоказуемую, — познание которой необходимо для спасения. Например, истину о том, что Бог един и бестелесен: *"Necesse est credere Deum esse unum et incorporeum, quae naturali ratione a philosophia probantur"* ("Необходимо верить, что Бог един и бестелесен, что доказывается философией с помощью природного разума"). И ещё: *"Necessarium est homini accipere per modum fidei, non solum ea quae sunt supra rationem, sed etiam ea quae per rationem cognosci possunt"* ("Необходимо, чтобы человек принимал посредством веры не только то, что превосходит разум, но также и то, что может быть познано разумом")⁷⁴.

Именно на уровне конкретного человека ставится проблема соотношения разума и веры, которую тщетно пытаются определить в терминах абстрактных и, следовательно, по определению несогласуемых сущностей. Откровение — не просто снятие покрыва спасительной истины, но призыв к спасению. Бог делает даже больше: Он не только призывает человека к блаженству в Нём и открывает средства достижения этой цели, опираясь на Свой подтверждённый чудесами авторитет, но изнутри побуждает нас откликнуться на Его призыв: *"Ille qui credit habet sufficientem inductivum ad credendum, inducitur enim auctoritate divinae doctrinae, miraculis confirmatae et, quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis"* ("Верующий имеет достаточный побудительный мотив к тому, чтобы верить, ибо побуждается авторитетом божественного учения, подтверждённого чудесами, и, более того, внутренним внушением зовущего Бога")⁷⁵. Акт веры и есть наше согласие откликнуться на этот призыв.

Эта доктрина основана на учении св. Павла (Евр. II, 6): *"Sine fide impossibile est placere Deo"* ("Без веры угодить Богу невозможно"); и ещё: *"Credere oportet accedentem ad Deum quia est, et quod inquirentibus se remuneratur"* ("Надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть, и ищущим Его воздаёт"). Нельзя приблизиться к спасающему Богу иначе, кроме как через веру в Его существование и одновременно в то, что Он воздаёт ищущим Его. Таким образом, вера в Бога-Спасителя подразумевает желание искать и найти Его. Она и есть само это желание, любовь к зовущему благу. Поэтому присутствие веры в акте понимания обязательно модифицирует его, не изменяя его природы, но выступая в качестве стимула к познанию: "Когда воля человека предрасположена к вере, он любит истину, в которую верит, хочет понять её, размышляет над ней (*et super ea excogitat*) и если может найти какие-либо доводы в её пользу, присваивает их себе"⁷⁶. Невозможно яснее выразить то, что вызвало осуждение множества философов Нового времени: усилие разума, охваченного желанием

оправдать веру во имя богословского познания Бога. Те, кто претендует на право называться томистами, но устраняет из томистской доктрины эту связь между волей к пониманию веры и рациональным осмыслением веры, похваляются званием, им не принадлежащим. В самом деле, св. Фома - не “философ”, если для того, чтобы называться философом, надо выбирать между этим званием и званием теолога. Но дело не в этом. Речь идёт о том, не затемняется ли естественный свет разума желанием понять веру в Слово Божие? Верно как раз обратное: дух подлинного томизма подразумевает безграничное доверие к благотворному воздействию веры на деятельность естественного разума. “Вера, — пишет св. Фома, находится между двумя мыслями, из которых одна склоняет волю к вере и предшествует вере, а другая устремлена к осмыслению того, во что уже верит, и совпадает с согласием веры”⁷⁷. Не может быть подлинного томизма там, где нет этого интимного симбиоза двух различных и в то же время взаимосвязанных способов познания.

Различение между *revelatum* и *revelabile* целиком остаётся в силе. В том случае, когда предмет веры превосходит силы естественного разума, необходимо особое просвещение со стороны Бога, чтобы убедить рассудок принять открытую ему истину. Но не следует забывать, что во всяком познании истины (*in omni cognitione veritatis*) человеческая мысль нуждается в божественном содействии. Если речь идёт об истине, познаваемой естественным путём, не возникает необходимости в дополнительном просвещении: достаточно, чтобы мышление побуждалось и направлялось Богом⁷⁸. Возможно, никакой другой тезис томизма не был столь безнадёжно, как этот, упущен из вида в ходе бесконечных и к тому же бесплодных споров относительно степени участия веры и разума в философском поиске. Фундаментальное различие между “сообщённым в откровении” и тем, что познаётся силами самого разума, привело к мысли, будто естественное познание целиком выведено за пределы области божественного влияния. Но ни одно природное действие не лишено этого влияния, т. к. осуществляется и становится результативным только от Бога. Именно с философской точки зрения будет верно сказать, что в Боге мы имеем бытие, движение и жизнь. Если Бог движет и направляет своё творение, разве Он не направит его в первую очередь к Самому Себе как цели всех вещей? Понимание того, что любовь подвигает искать познание Бога через рассмотрение смысла Его Слова, может быть удостоверено с Его помощью. Философствующий богослов занимается тем, что использует свою силу познания и любви для достижения той самой цели, ради которой получил их от Бога.

Нетрудно понять, что такое применение естественного разума, законное само по себе, нисколько не умаляет значения веры для того, кто пользуется этим разумом. В данном ряду проблем именно эта проблема, которую современные интерпретаторы св. Фомы оставляют без внимания, была основной для него. Нас беспокоит возможный ущерб, наносимый верой разуму; св. Фома беспокоился скорее об обратном. Если единственно стоящее познание - познание через веру, не утратит ли оно своего достоинства по мере того, как будет вытесняться рациональным познанием?

Так и случилось бы, если бы обретаемая рациональная достоверность не была рождена любовью к гораздо высшему. Познание, к которому я стремлюсь как к осмыслению моей веры, уже не есть вера, но просвещается той же любовью, какая служит источником веры. Даже тогда, когда я знаю о существовании Бога (и знаю с той несомненностью, которая не позволяет более думать, будто Его нет, даже если бы я желал так думать), - даже тогда моя воля по-прежнему влечётся любовью к Богу откровения. В самом деле, менее, чем когда-либо, я могу думать, будто Он не существует. Таким образом, если есть воля к тому, чтобы верить в единый божественный авторитет, даже если существует возможность доказать тот или иной

пункт веры (например, существование Бога), то значимость веры не отменяется, не умаляется: “*Putā hoc quod est Deum esse, non propter hoc tollitur vel diminuitur meritum fidei*” (“Размышляй о том, каково бытие Божие, — достоинство веры от того не уничтожается и не умаляется”)⁷⁹. Понимание, которого желает сама вера и которое, следуя влечению веры к знанию, устремляется к блаженному видению — таково более или менее полное описание богословского осмысления. В нём всё религиозно: начало, средства и цель. И, тем не менее, разум выступает здесь более, чем где бы то ни было, в своём собственном виде. Он не смог бы отречься от своих существенных требований, не осудив себя на бессилие в достижении собственной цели.

С этой точки зрения томизм предстаёт как философия ума, самого по себе достойного любви и служения. В этом отношении св. Фома ничего не ставит выше философской мудрости: любви к истине, взыскуемой и желаемой ради неё самой как Высшего Блага. Она и есть Высшее Благо, ибо Бог есть Истина. Но в то же время томизм предстаёт как священная наука, основанная на слове Божиим и целиком устремлённая к последней цели человека, залогом которой Слово Божие является в этой жизни. Но это ещё не всё. Необходимо понять, что оба аспекта томизма составляют одно целое. В этом нам может помочь только теология образа Божьего: ведь если Бог создал человека по Своему образу, наделив его интеллектуальным познанием, то кажется в некотором отношении естественным, чтобы это познание (каково бы оно ни было) уже ставило человека на путь к его последней цели. При этом все сверхъестественные средства, которые Бог предоставляет человеку для достижения этой цели, согласно приводят естество к высшему пределу совершенства, которого оно смутно желает, но не может достигнуть собственными силами. Во всех сферах и на всех ступенях томизм рассматривает природу как желанную Богу ради её сверхприродной цели. Здесь, как и во всём, цель эта — причина причин, единственная у мира: Бог. Такой унитарный взгляд на томистское учение наиболее оправдан. Вопреки опасениям именно он позволяет наилучшим образом оценить великолепную приспособленность этого учения к тому, чтобы упорядочить множество сущих в согласии с их собственными сущностями и одновременно расположить их в соответствии с их местом в космической иерархии. Остаётся сказать, что нам неоднократно представится случай напомнить об этом, и нужно приложить специальные усилия к тому, чтобы этого не заметить.

Часть первая

Бог

Изучение философии заканчивается метафизикой, которую венчает теология. Таким образом, проблема существования и природы Бога рассматривается лишь в конце. Это соответствует и самой природе человеческого познания, которое от чувственного постепенно восходит к абстрактному и умопостигаемому. Священная наука поступает обратным образом: будучи основана на слове Божиим, она по необходимости отправляется от самого Бога и затем спускается к человеку как одному из Его творений.

Философское размышление в том виде, в каком оно осуществляется у св. Фомы, есть попытка понять предмет христианской веры. Значит, оно должно следовать в своём ходе священной науке, будучи её помощником. Предмет её также должен принадлежать к порядку священной науки. Последняя же предполагает известным существование Бога. Эта истина подразумевается в каждом слове Бога, обращённом к

человеку, и в этом смысле всё Писание является её провозвестием. Вера в истину Писания предполагает уверенность в существовании Бога. Такая уверенность доступна естественному разуму, но особенность разума заключается в желании понять возможно больше из того, что составляет содержание веры. Поэтому главное для него - доказательство существования Бога. В самом деле, отсутствие доказательного знания о бытии Бога означает неведение относительно бытия субъекта, с которым соотносятся все религиозные верования. Иначе говоря, невозможно знать о Боге ничего, если неизвестно даже то, существует ли Он. Св. Фома не видит необходимости оправдываться в том, что следует порядку теологии, т. к. учит именно теологии. Он очень хорошо знает, что существование Бога не есть “положение веры”, но знает и то, что все положения веры предполагают его, ибо в противном случае оказались бы беспредметными. Найти Рациональные обоснования утверждению: “Бог существует” - значит Установить предварительную истину если не веры, то по крайней мере всего того, что ум философа мыслит как истинное в отношении предмета веры. В этом смысле вера в существование Бога Писания виртуально заключает в себе веру во все то, во что мы можем и должны верить. Интеллектуальное познание бытия Бога имплицитно содержит все то, что мы можем знать о Нём. Следовательно, в поисках понимания веры философское размышление должно начать с установления того факта, что предмет веры существует.

Глава первая. Проблема существования Бога

Некоторые богословы считают существование Бога очевидным фактом. Они полагают, что доказывать его излишне или, вернее, невозможно, т. к. очевидность не поддаётся доказательству. Следовательно, прежде всего, мы должны рассмотреть их доводы. Если они убедительны, мы вынуждены будем безоговорочно принять существование Бога не только за несомненную истину, основанную на божественном откровении, но и за непосредственную очевидность для естественного разума.

I. Предполагаемая очевидность существования Бога

Из числа тех, кто полагает, что существование Бога не нуждается в доказательстве, следует исключить простых верующих. С детства привыкшие слушать разговоры о Боге и молиться Ему, они принимают свою привычку верить в Бога за рациональную достоверность Его бытия⁸⁰. Св. Фома обращается не к ним, а к философам и теологам, отстаивающим непосредственную очевидность существования Бога⁸¹. Хотя в “Сумме против язычников” он упоминает немало конкретных имён, всё множество точек зрения можно свести к трём основным позициям, которые рассматриваются в “Сумме теологии”⁸². Заметим, что аргументы противников, отобранные св. Фомой для дискуссии, представлены вне какого-либо систематического порядка, а в своем резюме Аквинат даже не считает обязательным называть авторов критикуемого положения. Фактически все богословы, у которых прямо или косвенно были заимствованы эти аргументы, сами испытывали соблазн доказывать бытие Бога. Это относится, например, к св. Иоанну Дамаскину, доказательства которого оказали заметное влияние на историю проблемы. Тем не менее, св. Фома упоминает его среди тех, кто считает, что существование Бога не может быть предметом доказательства. Здесь, как и в других случаях, св. Фома берёт у авторов ту тему, которая позволяет ему резче оттенить некоторые важные моменты.

Первый из трёх доводов, разбираемых в “Сумме теологии”, прост. Иоанн Дамаскин говорит в начале трактата “О православной вере”, что “познание Бога по природе свойственно всем людям”⁸³. Тот факт, что в том же сочинении Иоанн Дамаскин

доказывает бытие Бога через изменение и целесообразность, в данном случае не имеет значения. Ведь если верно, что всякий человек от рождения знает о существовании Бога, то доказать его безусловно невозможно.

Второй довод основан на том принципе, что мера понимания терминов, необходимая для познания их истинности, всегда очевидна. Речь идёт об известном “самом-по-себе”, т. е. об истине, которая, будучи высказана, в силу одного этого факта доступна пониманию. Например: “Целое больше части”. То же относится и к высказыванию: “Бог существует”. В самом деле, определение слова “Бог” таково: “То, больше чего ничто не может быть помыслено”. Если кто-нибудь услышит слово “Бог”, в уме его сложится именно это высказывание. В этот момент Бог существует в мышлении человека, по крайней мере, существует в том смысле, что в качестве предмета мысли полагается существующим. Но невозможно, чтобы Бог существовал лишь в таком качестве. Ведь то, что существует одновременно и в мышлении, и в реальности, больше того, что существует только в мышлении. Значит, если слово “Бог” означает: “то, больше чего ничто не может быть помыслено”, то Бог существует одновременно и в мышлении, и в реальности.

Таким образом, бытие Бога известно само по себе, через одно только определение имени Бога⁸⁴.

Третий отобранный св. Фомой аргумент ещё проще и прямолинейнее: “Известно само по себе, что истина существует, ибо отрицающий существование истины признаёт, что она существует. В самом деле: если истины нет, то истинно, что истины нет. Но если что-либо истинно, - значит, истина есть. Бог же есть сама Истина, согласно св. Иоанну (14:6): “Я семь путь и истина и жизнь”. Следовательно, известно само по себе, что Бог существует”⁸⁵.

Из этих трёх доводов в пользу очевидности бытия Бога первый заимствован у автора, который к тому же доказывал, что Бог существует; второй представляет собой резюме того, что св. Ансельм считал доказательством *par excellence*; третий взят из текстов св. Августина, который вовсе не считал существование Бога слишком очевидным для того, чтобы быть доказуемым. Таким образом, эти авторы не несут ответственности за вывод, сделанный св. Фомой из заимствованных у них аргументов⁸⁶. Но это не значит, что заключения св. Фомы произвольны. Непосредственная очевидность существования Бога есть общее мнение целой группы теологов, чьи труды были хорошо известны св. Фоме, и приведённые им доводы принадлежат к числу тех, к которым прибегали эти теологи для оправдания своей точки зрения.

Лучше всего эти доводы изложены в труде XIII века: обширной компиляции, известной в средневековье под названием “Суммы теологии” Александра из Гэльса. Здесь присутствуют все три оспариваемых св. Фомой аргумента⁸⁷. Кроме того, они представлены в Комментарий св. Бонавентуры на Петра Ломбардского⁸⁸. Именно к подобного рода трудам, а не к первоначальным источникам этих тезисов следует обращаться, чтобы понять отношение к ним св. Фомы. Ведь именно эти труды освещают состояние проблемы в рассматриваемую эпоху. Но и само это состояние имело в предыдущей философии свои отдалённые причины. Необходимо, по крайней мере, упомянуть об их существовании для того, чтобы понять мысль св. Фомы Аквинского.

II. Теологии сущности

Знаменательно, что на вопрос: что есть бытие? — Платон неизменно отвечает описанием определённого способа бытия. Для него бытие возможно лишь там, где присутствует возможность понимания, осмысления (*intelligibilite*)⁸⁹. Можно ли сказать о вещи, что она есть, если мы не в состоянии сказать, что именно она есть? Итак, для того, чтобы некая вещь обладала бытием, необходимо, чтобы она пребывала неизменной. Признать, что вещь изменяется — значит констатировать, что она уже не есть то, чем была, и становится тем, чего ещё нет.

Как же можно познать в качестве сущего то, что постоянно изменяется в нечто иное? Таким образом, в доктрине Платона тесно связаны между собой три понятия: бытия, осмысленности и неизменности. Лишь то заслуживает имени сущего, что неизменно остаётся одним и тем же и представляет собой предмет возможного осмысления. “Что всегда есть и никогда не рождается и что всегда рождается и никогда не есть?” — спрашивает Платон в “Тимее” (27 d). Этот же принцип позволяет понять ответ Платона на вопрос, заданный в “Софисте”: “Что есть сущее?”⁹⁰ То, что в мышлении Платона остаётся постоянным, невзирая ни на какие повороты его диалектики, — это равноценность терминов εἶναι (быть) и εἶναι τι, εἶναι τι τῶν ὄντων (быть чем-то, быть чем-то из сущих). Поэтому термин οὐσία столь труден для перевода в сочинениях Платона. Всегда возникают небеспочвенные колебания: переводить ли его как “сущность” (*essentia*) или как “отдельное сущее” (*substantia*)? Дело в том, что ни один из двух вариантов перевода не передаёт смысла оригинала: οὐσία есть то, что поистине обладает бытием, потому что всегда пребывает тем, что оно есть⁹¹. Здесь, как и в других местах, платоновское τὸ ὄν определяется через оппозицию к τὸ γινώμενον : бытие есть противоположность становления⁹².

Каким образом в доктрине, сводящей бытие к стабильности сущности, может быть определено сущее в его отличии от не-сущего? Именно в этом, отвечает, в конечном счете, Софист, состоит задача диалектика⁹³. Вооружившись диалектическим методом и устремив взгляд на умопостигаемое, он сможет высказать о каждой сущности “то, что она есть” и, следовательно, “что она есть”, а также “то, что она не есть” и, следовательно, что она не есть”. Эмпирическая оппозиция между бытием и не-бытием обнаруживает здесь тенденцию к тому, чтобы свестись к диалектическому различению между одним и тем же и иным. Всякий раз при определении сущности диалектик одновременно полагает, что она есть то, что есть, и ничто иное, кроме как то, что есть. С этой точки зрения понятия бытия и небытия лишаются каких бы то ни было экзистенциальных коннотаций. Как говорит сам Платон в “Софисте”, “Когда мы высказываемся о небытии, мы высказываемся, по-видимому, не о чём-то противоположном бытию, но просто о чём-то ином”⁹⁴. Строго говоря, в онтологии сущности бытие и небытие настолько далеки оттого, чтобы противостоять друг другу (как и существование и несуществование в рамках экзистенциальной онтологии), что предполагают и взаимно подразумевают друг друга. Одна сущность может утверждаться как сущее лишь единожды — постольку, поскольку пребывает самой собой. Но наряду с тем единственным разом, когда она есть, можно говорить о множестве раз, когда она не есть, т. к. является иной по отношению ко всем прочим сущностям. Итак, сущность лишь единожды тождественна самой себе и принадлежит бытию, а этому единственному разу противостоит то множество раз, когда она оказывается иной и принадлежит небытию. Это означает, что бытие настолько далеко от того, чтобы исключать небытие, что не может полагаться один раз, не полагая одновременно небытие бесконечное число раз. Можно не сомневаться, что мы находимся в русле подлинной платоновской традиции всегда, когда понятия существования и несуществования приводятся к чисто сущностным понятиям одного и того же и иного: *de eodem et diverso*.

Именно таково понятие бытия, унаследованное от Платона св. Августином. У него, как и у Платона, радикальная экзистенциальная оппозиция между существованием и несуществованием исчезает, уступая место различению того, что “поистине есть”, и того, что “поистине не есть”. Бытие обретает здесь ту вариативность, которая всегда присутствует в онтологии сущностей. В полном смысле бытие определяется как абсолютная неизменность, самотождественность и покой в противоположность небытию, понимаемому как изменение, иное и чистое движение. Между чистой неизменностью и чистой длительностью располагается всё многообразие сущего, о котором нельзя сказать ни того, что оно абсолютно не есть, т. к. оно причастно некоторой стабильной сущности, ни того, что оно “поистине есть”, т. к. оно возникает и погибает. Ведь возникновение означает переход от небытия к бытию, как и уничтожение означает переход от бытия к небытию; и везде, где присутствует небытие, обнаруживается тем самым недостаток бытия⁹⁵. Итак, мы очевидным образом утвердились в плане *vere esse* (подлинного бытия), где бытие представляет собой варьируемую ценность, которая измеряется стабильностью сущности. Если Бог полагается началом всего, то Он в высшей степени есть, ибо в высшей степени неизменен⁹⁶. И наоборот: всё в высшей степени неизменное в высшей степени есть; и это — Бог. Такова истина, не подверженная изменению, поскольку она необходима и вечна. Таким образом, вступление в бытие означает в то же время вступление в неизменное; в Боге же одновременно достигается высшая ступень того и другого. Высшим бытием является один лишь Бог. Будучи стабильной тотальностью бытия, Он не подвержен изменению ни в сторону умаления, ни в сторону прибавления: “*Illum (sentit homo) summe esse, quia nulla mutabilitate proficit seu deficit*” (“Человек воспринимает Его как бытие в наивысшей степени, потому что [Он] ничего не приобретает и ничего не теряет путём изменения”)⁹⁷.

В таком понимании Бог, очевидно, находится на вершине бытия. Но Он занимает это место в порядке *οὐσία*. Ещё до св. Августина Цицерон и Сенека согласно передавали этот греческий термин латинским эквивалентом *essentia*⁹⁸. В ходе дискуссий, завершившихся определением тринитарного догмата, он выдвинулся на почётное место как обозначение единой божественной природы, общей трём лицам. Отсюда понятно, что Августин предпочитал этот термин всем другим в качестве обозначения божественной природы в ее глубочайшей реальности. Приведем текст, в нескольких строках концентрирующий все соображения Августина по этому вопросу: “Бог несомненно есть отдельное сущее (*substantia* или, если это имя кажется более подходящим, сущность (*essentia*)). Именно это греки называют *οὐσία*. В самом деле: *essentia* (сущность) происходит от слова *esse* (быть, существовать), подобно тому как *sapientia* от *sapere* и *scientia* от *scire*. Кто же может быть больше Сказавшего Моисею, слуге Своему: “Я есмь Сущий”? И далее: “Так скажи сынам Израилевым: Сущий послал меня к вам” (Исх. 3, 14)? Другие вещи, именуемые сущностями (*essentiae*) или отдельными сущими (*substantiae*), обладают привходящими свойствами (акциденциями), производящими в них некоторое изменение — малое или большое. В Боге же, напротив, невозможна никакая акциденция подобного рода. Поэтому есть лишь одно неизменное сущее или сущность: это Бог, которому поистине и в наивысшей степени принадлежит само бытие (*ipsum esse*), давшее наименование сущности (*essentia*). Ибо то, что подвержено изменению, не остаётся по существу одним и тем же, и то, что в состоянии измениться (даже тогда, когда не меняется), обладает способностью стать не тем, чем оно было прежде. Итак, в конечном счете, говорится как о несомненном и истинном бытии лишь о том, что не только не изменяется, но и ни в коем случае не может измениться”⁹⁹.

Этот Бог — *essentia* св. Августина остался таковым и для св. Ансельма. Тот факт, что Бог, стоявший перед мысленным взором Ансельма, был именно Богом книги Исхода, убедительно доказывают грамматические формы, используемые Ансельмом в конце “*Proslogion*”, когда речь заходит о Боге. Кроме того, из того же текста становится очевидным, насколько Ансельм остался верен онтологии сущности, завещанной Платоном его преемникам: “Итак, Господи, Ты единый есть то, что есть; и Ты есть Тот, кто есть”. Здесь явно содержится намёк на библейское *Qui sum* (есмь Сущий, который есть). Св. Ансельм признаёт только за Богом бытие “тем, что Он есть”, на основании того же довода, на который ссылался до него св. Августин: “То, в чём нечто подвержено изменению, не есть в полном смысле слова”. Собственной характеристикой Бога оказывается, таким образом, вечное пребывание одним и тем же, без какой-либо примеси иного, а следовательно, просто пребывание: “Ты же есть то, что Ты есть, ибо всё то, чем Ты был когда-либо или есть в том или ином виде, было и есть всегда и целиком. И Ты есть тот, кто есть, - просто и непосредственно, - ибо в Тебе нет ни “было”, ни “должно быть”, но только “есть сейчас”, невозможно помыслить, что в какой-то момент Тебя могло бы не быть”¹⁰⁰. Вот почему св. Ансельм хотя и употребляет от случая к случаю термин “*substantia*” (отдельное сущее) или “*natura*” (природа)¹⁰¹, он всё-таки предпочитает термин *essentia* (сущность) для обозначения Бога, понятого как само бытие, вне и превыше всякого отдельного сущего¹⁰². Ибо *essentia* находится в том же отношении к *esse* (быть, существовать) и к *ens* (сущему), что и *lux* (свет) к *lucere* (светить) и *lucens* (светящий). Следовательно, для Ансельма *essentia* есть то, что есть, или то, что существует, или то, что пребывает. Именно потому, что Бог есть высшая сущность, он есть в высшей степени Сущий¹⁰³.

Из этого текста “Монолог” видно, насколько Ансельм уже тогда был близок, сам того не подозревая, к “*Proslogion*”. Все его аргументы в пользу существования Бога связаны между собой порождающим их фундаментальным понятием бытия-сущности. Поскольку Благо соразмерно Бытию, или, лучше сказать, поскольку оно измеряется совершенством сущности, постольку Бытие соразмерно Благу. Отсюда так называемые физические доказательства “Монолог”. Однако в качестве таковых они определяются лишь по аналогии с доказательствами св. Фомы. Далёкие друг от друга в плане актуального существования, они близки в стремлении доказать, что сущность более или менее благих и более или менее значительных вещей предполагает наличие сущности, в высшей степени обладающей благом, величием и бытием¹⁰⁴. Это же понятие остаётся ключевым и в “*De Ventate*”, где доказывается, что всё в каком бы то ни было смысле истинное является таковым только в силу существования единой и высшей истины¹⁰⁵. Наконец, то же самое понятие вдохновляет и знаменитый аргумент “*Proslogion*”. Бог есть *essentia*; значит, вся проблема сводится к тому, чтобы выяснить: может ли *essentia*, по определению означающая “то, что есть”, мыслиться как несуществующая? Ответ напрашивается сам собой. То, что как бы по определению есть бытие, есть “то, больше чего ничто не может быть помыслено”. Правильно понять его — значит понять в то же время, что оно существует таким образом, что даже в мысли не может не быть. Следовательно, тот, кто понимает, что Бог существует именно таким образом, не может думать, что Его нет”¹⁰⁶. Выражения “*est id, quod*” (есть то, что) и *sic esse* (быть таким образом) необходимы в тексте св. Ансельма; ведь именно способ божественного бытия обосновывает необходимость бытия Бога в доктрине, где существование есть функция сущности. Ни на мгновение нам не пришлось покинуть план сущностности.

В период от св. Ансельма до св. Фомы эта традиция продолжается благодаря многочисленным трудам, из которых самый значительный — трактат “*De Trinitate*” Ришара Сен-Викторского. Этот теолог (редкий случай!) задался вопросом: каково

смысловое соотношение между понятиями *essentia* и *existentia*? Определяя таинство Троицы, Ришар замечает, что при различении Лиц необходимо рассматривать каждое из них с двух точек зрения: что оно есть и каков источник его бытия. Сказать, что оно есть (*quale quid sit*) - значит подойти к нему с точки зрения сущности; сказать, откуда оно обладает существованием, - значит подойти к нему с точки зрения существования. Так, по мысли Ришара, существование есть не что иное, как сущность в её соотнесённости со своим источником. Это настолько истинно, что, как замечает сам Ришар, термин *existentia* подразумевает одновременно оба понятия. *Existere* (существовать) - значит *sistere ex* (пребывать вовне), где *sistere* означает сущность, а *ex* — её источник. Как скажет позднее Александр из Гэль-, *existere* значит *ex alio sistere* (пребывать, черпать бытие из иного), что приводит к заключению: “*Nomen existentiae significat essentiam cum ordine originis*” (“Существованием называется сущность вместе с порядком её происхождения”)¹⁰⁷.

В “Сумме” Александра Гэльского. как и у Ришара Сен-Викторского, все проблемы существования, включая проблему существования Бога, сводятся к проблемам сущности¹⁰⁸. В самом деле, Александр отождествляет *essentia* с *οὐσία* греков, опираясь на цитированный текст Августина (*De Trinitate*, кн.V, гл.2). Далее, он отождествляет *ens* (сущее), которое есть Бог, с *essentia*, т. к. *essentia*, взятая сама по себе, в отвлечении от всякого понятия зависимости, многосоставности или изменчивости, есть не что иное, как просто свойство быть. И тогда этот термин становится именем собственным божественной *essentialitas* (сущностности), ибо *essentia* в таком понимании означает просто *essentialitas*¹⁰⁹.

Отсюда ясно, что так называемые доказательства бытия Божия могут быть объединены под единым заглавием: *de divinae substantiae essentialitate* (о сущностности божественной субстанции). В самом деле, задача состоит именно в том, чтобы доказать: свойство быть с полным правом принадлежит божественной субстанции. Другими словами: доказать, что божественная субстанция как таковая по необходимости должна обладать бытием: *quod necesse est divinam substantiam esse*. Для Александра подлинная трудность заключается не в доказательстве бытия Бога, но скорее в отыскании такой формулировки проблемы, которая по крайней мере, могла бы убедить в надобности подобного доказательства. Несомненно, именно поэтому он использует термин *substantia*, хотя и повторяет вслед за св. Августином, что более правильным был бы термин *essentia*. Но как заставить поверить в то, что *essentialitas divinae essentiae* может быть доказана? Весь вопрос сводится к тому, чтобы выяснить: существует ли такое отдельное сущее (*substantia*), неотъемлемым свойством которого было бы бытие? Таким образом, для доказательства бытия Бога достаточно установить, что некоторая сущность с необходимостью имеет в себе бытие.

Во всяком учении такого рода доказательства естественно сводятся к рассмотрению сущностей. На самом деле речь идёт о том, чтобы установить, имеет ли в себе данная сущность необходимость собственного бытия. Таким образом, так называемые “физические доказательства” сохраняют здесь чисто сущностный смысл, какой они имели в учении св. Ансельма. Изменение понимается не как экзистенциальный факт, но как чисто сущностный признак онтологической недостаточности. То, что подвержено изменению, представляется в то же время не-необходимым, а следовательно — лишённым бытия. Поэтому понятия изменчивого и отварного в “Сумме” Александра равнозначны. Отсюда его аргументы, подобные приведённому ниже, который в экзистенциальной онтологии был бы грубым паралогизмом: известно, что всё множество творений - конечное или бесконечное - имеет свою причину; однако ничто не является причиной самого себя; следовательно, мир по необходимости имеет

причину, которая сама причины не имеет¹¹⁰. Дело в том, что если бытие неизменно, изменчивость действительно свидетельствует об определённой степени небытия, которое повсеместно характеризует тварное состояние и постулирует существование неизменного бытия, называемого Богом.

Поэтому естественно, что в той же главе “Суммы” Александр заимствует у св. Ансельма (в свою очередь следовавшего примеру св. Августина) доказательство бытия Божия через существование истины¹¹¹. Эти доказательства едины по духу. Ансельм говорит: невозможно помыслить время, когда не было истинным утверждение, что нечто существует, или перестанет быть истинным утверждение, что нечто существует; значит, всегда истинно, что нечто было и нечто будет. Следовательно, истина не имеет ни начала, ни конца.

Итак, добавляет в свою очередь Александр, Истина вечна. Именно её мы называем божественной сущностью: *et hanc dicimus divinam essentiam*. На этот раз ошибиться невозможно: кто достигает сущности, называемой Богом, достигает самого Бога.

При таких условиях самое простое - ступить на открытый св. Ансельмом царский путь к Богу: путь, на котором достаточно сделать шаг, чтобы сразу достигнуть цели. В своей “Сумме” Александр Гельский решительно следует таким путём, и к тому же с явным удовлетворением. Поскольку сущность здесь повсеместно первенствует перед существованием, экзистенциальное бытие столь же повсеместно смешивается с тем бытием, о котором идёт речь в рассуждении “Наилучшее есть наилучшее; следовательно, наилучшее есть, ибо в понятие “есть наилучшее” ум включает наличие бытия”¹¹². Доказать божественную *essentialitas* - то же самое, что доказать бытие Бога, а для этого достаточно установить, что небытие Бога немыслимо: *ad divinam essentialitatem declarandam, ostendendum est eam sic notam esse ut non possit cogitari non esse*¹¹³. Приходится согласиться, что св. Фома не искажает позиции этих теологов, говоря, что они полагают существование Бога самоочевидной истиной.

Тот же вывод несомненно придётся сделать даже при беглом просмотре текстов св. Бонавентуры. Уже было замечено, что все его усилия в этом вопросе направлены не на то, чтобы доказать бытие Бога, а на то, чтобы представить Его бытие как очевидное¹¹⁴. Этому находится глубокое обоснование. Поскольку божественная *essentialitas* определяет всю проблему, для св. Бонавентуры важно не столько установить существование Бога, сколько показать Его высочайшую “познаваемость”. Так как Бог есть как бы по определению бытие, говорить о Боге — значит говорить о бытии. Отсюда типичное заявление: “Если Бог есть Бог, то Бог есть; но предыдущее (т. е. Бог есть Бог) настолько верно, что обратное немыслимо; следовательно, то, что Бог есть, - несомненная истина”¹¹⁵. Здесь было бы чему удивляться, если бы мы не знали, каково понятие бытия, диктующее эти формулировки. Чтобы уподобить бытие Бога “бытию” глагола-связки, самого по себе предиктирующего Бога, Бонавентура вынужден представлять себе это бытие не иначе как соотносённость божественной сущности с самой собой, т. е. вынужден сводить экзистенциальное бытие к бытию сущностному. Таким образом, мы максимально близко подходим к формулировкам, критикуемым св. Фомой: “Истина бытия Божия очевидна и сама по себе, и в силу доказательства. Очевидна сама по себе, ибо первоначально очевидны сами по себе — потому, что мы познаём их, как только познаем выражающие их термины, и потому, что причина предиката заключена в субъекте. Таков наш случай: Бог, или высшая истина, есть само бытие, превосходнее которого ничто не может быть помыслено. Следовательно, Он не может не существовать и не может мыслиться несуществующим. В самом деле, предикат заключён в субъекте:

Praedicatum enim clauditur in subjecto. И эта истина очевидна не только сама по себе, но и в силу доказательства. Ибо из наличия всякой истины и всякой природы выводится и доказывается, что божественная истина есть, т. к. если есть бытие через причастность и через иное, то есть и бытие через сущность и через самое себя”¹¹⁶. Коротко говоря: существование любой истины свидетельствует о бытии Бога. Но происходит это лишь потому, что речь здесь идёт именно о бытии сущности, т. е. о бытии истины.

III. Существование Бога как проблема

Приняв экзистенциальную точку зрения вместо сущностной, св. Фома попытался не только найти новые доказательства бытия Бога, но, прежде всего, подчеркнуть тот факт, что это бытие требует доказательства в собственном смысле слова. Таким образом, в его учении на первый план выходит проблема существования Бога — в противоположность теологиям сущности, где она сводилась к вопросу о божественной сущности. В этом отношении наиболее показательна позиция, занятая св. Фомой в комментариях к “Сентенциям” Петра Ломбардского. Здесь Фома не предпринимает попытки доказать существование Бога: такая задача не стоит перед ним как комментатором Петра. Но именно в том пункте, где “Сумма” Александра Гэльского и комментарий св. Бонавентуры смыкаются, утверждая очевидность бытия Божия, св. Фома Аквинский доказывает, что это не так.

Тезисы, против которых выступает св. Фома, нам уже знакомы. Однако необходимо уточнить, какой смысл придаёт им Аквинат. Его главное возражение сводится к тому, что все доводы в пользу очевидности бытия Бога основываются на одной и той же ошибке. А именно: за Самого Бога принимается одно из Его следствий. Например, согласимся с Иоанном Дамаскином, что мы по природе обладаем знанием о том, что Бог существует. Это знание — всего лишь следствие, имеющее причину в Боге, или Его образ, запечатленный в нашем разумении. Но что бы сделать отсюда вывод о бытии Бога, необходимо доказательство. На утверждения августинианцев и их сторонников о том, что Бог так же непосредственно доступен интеллектуальному познанию, как свет — зрению, или о том, что Бог более близок душе, нежели она сама, следует возразить, что непосредственно доступны нашему познанию лишь чувственные вещи. Поэтому необходимо доказательство, чтобы разум мог подняться от данных ему в опыте реальных предметов к реальности Бога, которая в опыте не дана. Что касается аргумента св. Ансельма, в нём та же ошибка. Если мы исходим из того принципа, что имеется такое сущее, больше которого ничто не может быть помыслено, отсюда следует само собой, что оно существует. Но существование такого сущего очевидно только в силу данного предположения. Другими словами, довод св. Ансельма сводится к следующему утверждению: невозможно полагать, что Бог существует, и в то же время мысленно представлять, что Он не существует. Но ведь вполне можно представить Его бытие иначе, нежели как такое бытие, более которого ничто не может быть помыслено. Короче: идея бытия ни в коем случае не тождественна самому бытию. Бытие констатируется или выводится путем индукции, но отнюдь не дедукции¹¹⁷.

Насколько позволяет судить текст св. Фомы, его позиция объясняется в первую очередь близким знакомством с тем миром, который был мало известен большинству теологов, - миром философов. Как бы ни была полезна для христиан философия Аристотеля, описываемый ею космос ни в коем случае не был христианским космосом. Достаточно прочесть книгу “Метафизики”, чтобы встретиться с Демокритом и другими философами, по-видимому, обходившимися без действующей причины, а значит, без Бога¹¹⁸. Хотя набожным душам может казаться, что таких людей не бывает, их

существование от этого не перестаёт быть фактом, причём фактом, с которым нельзя не считаться. Если бы существование Бога было настолько очевидным, что не подлежало доказательству, атеистов бы не было. К этому присоединяется и другой, по-своему не менее значительный факт, а именно: сам Аристотель приводит доказательства бытия Божия в “Физике” и “Метафизике”. Следовательно, оно не столь очевидно, раз потребовало доказательства; доказательство же было необходимо, т. к. из-за отсутствия интуитивного опытного восприятия Бога Его бытие может утверждаться только путём индукции, основанной на его следствиях.

Набрасывая в “Комментарии к “Сентенциям”” путь такого доказательства, св. Фома делает любопытное замечание: “Таково же доказательство Авиценны, приведенное в “De Intelligentiis”, гл. I”¹¹⁹. Возможно, здесь нечто большее, чем совпадение. В том, что наиболее “экзистенциалистский” из предшественников св. Фомы опередил его в экзистенциальном подходе к проблеме, нет ничего удивительного. Но дело в том, что никто и никогда не научается ничему, о чем уже смутно не догадывался бы сам по себе. Нетрудно показать, что Авиценна в гораздо большей степени предвосхитил эссенциализм Дунса Скота, нежели экзистенциализм св. Фомы. Как бы то ни было, сам св. Фома никогда не менял занятой в “Комментарии” позиции и по существу просто воспроизвёл в обеих “Суммах” свои первоначальные критические суждения о предполагаемой очевидности бытия Бога.

В ответ на тезис, основанный на тексте Иоанна Дамаскина и приписывающий нам врожденное знание о существовании Бога, св. Фома не спешит возражать в том смысле, что в нашем знании об этом предмете нет ничего врождённого. Сразу же заметим в этой связи (ибо речь идёт об основополагающем для толкования данных текстов принципе), что св. Фома никогда не отвергает положения, которое, как ему кажется, поддается здравой интерпретации. Вместо этого он берётся истолковывать его в истинном смысле. В данном случае он счёл достаточным заметить, что врождено нам не само знание о существовании Бога, а естественный свет Разума и его первоначала, благодаря которым мы способны от следствий подняться к Богу как первопричине всех вещей. Когда мы обратимся к Рассмотрению источника наших знаний, то увидим, насколько оправданна эта сдержанность св. Фомы. И если, с другой стороны, утверждается, что мы по природе знаем Бога, потому что стремимся к Нему как к своей цели, с этим тоже нужно согласиться — до известного момента и в известном смысле. Ведь не подлежит сомнению, что человек по природе стремится к Богу, ибо стремится к блаженству, которое есть Бог. Но здесь необходимо различать две вещи. Человек тянется к счастью, а счастье его — Бог; но он может стремиться к счастью, не ведая о том, что его счастье — Бог. В самом деле: одни полагают высшее благо в богатстве; другие — в наслаждении. Следовательно, по природе нам свойственно лишь неопределенное отношение к Богу и знание Его. Знать, что вот идет какой-то человек, — не значит знать Петра, пусть даже это идет Петр; точно так же знать, что имеется некое высшее благо, не значит знать Бога, хотя Бог и есть высшее благо¹²⁰.

На первый взгляд этот аргумент не выходит за рамки чисто эпистемологической дискуссии. Однако в его основании лежит наблюдение, имеющее метафизическое значение. Суть проблемы заключается в том факте, что бытие, которое мы знаем, не есть бытие Бога. Ввиду того, что всякий предмет опыта нуждается в Боге в качестве причины, отсюда можно исходить при доказательстве бытия Бога. Но так как бытие Бога не есть то бытие, которое нам дано в опыте, его необходимо доказать. Ещё и поэтому аргумент от истины — в какой бы форме он не выдвигался — не может считаться окончательным. Нам говорят, что истина существует, что Бог есть истина и, следовательно, Бог существует. Конечно, не подлежит сомнению, что истина есть, как

есть и сущее. Но факт существования отдельных истин с необходимостью подразумевает существование лишь самих этих истин, так же как факт наличия отдельных существ сам по себе предполагает лишь их собственное бытие. Коль скоро мы полагаем нашей целью прийти к такому бытию, о котором мы думаем, то переход от эмпирически данных истин к их первопричине есть переход от одного вида бытия к другому. А это возможно лишь в акте веры или в силу доказательства¹²¹.

Остается аргумент “Proslogion”, подхваченный в различных формах: Александром Гельским и св. Бонавентурой: невозможно помыслить, что Бог не существует. С точки зрения св. Фомы, этот довод страдает двумя основными пороками. Во-первых, неверно, будто под словом “Бог” всякий человек с необходимостью понимает обозначение такого Сущего, больше которого ничто не может быть помыслено. Множество древних философов считали космос - Богом. Между тем легко представить себе сущее высшее, нежели космос. Кроме того, среди всех приводимых Иоанном Дамаскином толкований имени “Бог” нет ни одного, которое сводилось бы к этому определению. Следовательно, было и есть множество людей, для которых существование Бога - отнюдь не очевидность а priori. Во-вторых, если даже согласиться, что все люди под словом “Бог” понимают такое Сущее больше которого ничто не может быть помыслено, отсюда ещё не вытекает с необходимостью существование такого сущего. Более того, оно вообще отсюда не вытекает. Из факта, что мы понимаем данное определение, следует лишь то, что Бог существует для нашего рассудка, а вовсе не то, что Он существует в реальности¹²². Таким образом, не возникнет никакого противоречия в том, чтобы одновременно принять оба утверждения: что Бог не может не мыслиться существующим и в то же время Он не существует. Ситуация окажется совершенно иной, если мы допустим, что в реальности есть такое сущее, больше которого ничто не может быть помыслено. Очевидно, если такое сущее есть, оно есть Бог. Но если наш противник примет гипотезу, отрицающую реальность такого сущего, то, следуя этим путем, нам будет невозможно принудить его согласиться с нами.

Итак, св. Фома расходится со своими противниками не в конечном выводе (в отношении которого все согласны друг с другом), а в средствах его обоснования. Ибо все признают не только бытие Бога, но и необходимость Его бытия. Различие же касается проблемы метода, в основании которой находится метафизическая проблема. Если идти от сущности к существованию, то следует искать в понятии Бога доказательство Его существования; если же идти от существования к сущности, то необходимо воспользоваться доказательствами существования Бога для построения понятия Его сущности. Эта вторая точка зрения и есть точка зрения св. Фомы. Сначала он устанавливает бытие первопричины; затем переходит с помощью доказательств к установлению того факта, что данная первопричина есть такое бытие, больше которого ничто не может быть помыслено и которое не может мыслиться несуществующим. Отныне существование Бога становится доказательным и несомненным, отнюдь, не будучи интуитивной очевидностью.

Для того чтобы это очевидное само по себе знание стало таковым и для нас, необходимо видение божественной сущности, по природе человеку недоступное. Следовательно, добавляет св. Фома, оно станет очевидным для нас в небесной отчизне, где мы узрим сущность Бога. Тогда мы непосредственно узнаем о бытии Бога и узнаем его гораздо лучше, чем сейчас, когда нам известно лишь, что одна и та же вещь не может быть и не быть в одно и то же время и в одном и том же отношении. Ибо никакая из известных нам вещей, не включает в своей сущности необходимости бытия. Таким образом, вещь не может не существовать, если она уже существует, но [вообще] могла бы и не существовать. Следовательно, невозможность формально-

логического противоречия в отношении всякой вещи столь же условна, сколь и само существование вещи. Те же, кто созерцает божественную сущность, созерцают такое существование, которое, будучи актом самого бытия, не может не быть¹²³.

Отсюда понятно, насколько наивны люди, полагающие наше земное знание о существовании Бога самоочевидным. Таковы безупречные верующие, которые принимают свою веру за очевидность. Им самим их ошибка не причиняет никакого вреда. Однако опасно заставлять думать неверующих, будто этим исчерпываются доводы, которыми философ мог бы обосновать бытие Бога. Сталкиваясь с легковесной аргументацией, люди, не обладающие ни верой в Бога, ни доказательствами Его бытия, Делают вывод, что Бога нет. Те же, кто чувствует слабость подобных доводов, но при этом верит в существование Бога, просто заключают, что эта истина, не будучи ни очевидной, ни доказательной, может быть принята лишь в акте веры. Моисей Маймонид знал богословов подобного толка¹²⁴. Единственное философское оправдание их позиции могло бы состоять в том, что наши доказательства должны были бы исходить из самой сущности Бога. Но это, как мы видим, не является ни необходимым, ни даже возможным. Видеть сущность Бога - значит иметь интуитивное знание о Его бытии, которое упразднило бы всякую возможность доказательства. Не видеть сущности Бога — значит не иметь собственного понятия о Нем, необходимого для уверенности в Его бытии. Следовательно человеку не остается в земной жизни ничего иного, кроме как восходить к Богу мысленно, отправляясь от данного нам чувственного познания Его следствий. Таким образом, в этом восхождении полностью обретают свой философский смысл слова Апостола: “Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur” (“Невидимое Его [Бога]... чрез рассматривание творений видимо”. Рим. I, 20). Слова, о которых можно сказать: все говорившие о существовании Бога христианские богословы и философы цитировали их, но только св. Фома принял их во всём их глубинном смысле. Для него они означают, что бытие Божие постигается из его следствий и не может быть постигнуто иначе, кроме как через исходящее из этих следствий доказательство. Здесь речь идёт о переходе от данных в опыте индивидуальных существований к существованию, выводимому из их первопричины. Раскрывая таким образом во всей чистоте глубинный смысл этой простой формулы: *Utrum Deus sit* (Есть ли Бог?), св. Фома наделил бытием ту самую проблему, которую намеревался решить. Он сделал из неё то, что отныне с полным правом будут называть проблемой существования Бога.

Глава вторая. Доказательства существования Бога

В “Сумме теологии” сформулированы пять доказательств существования Бога, в “Сумме против язычников” — четыре¹²⁵. Доказательства обеих Сумм по существу одни и те же, однако способ их изложения различен. В “Сумме теологии” они представлены в очень сжатом и упрощённом виде (не забудем, что этот труд адресован начинающим, — см. *Sum. theol. Prolog*); кроме того, проблема берётся здесь в метафизическом аспекте. Напротив, в “Сумме против язычников” философские доказательства развёрнуты подробнейшим образом, подходят к проблеме скорее с физической стороны и чаще апеллируют к чувственному опыту. Мы последовательно рассмотрим каждое доказательство в обеих формах изложения.

I. Доказательство через движение

Хотя, по убеждению Фомы Аквинского, каждое из приводимых им пяти доказательств существования Бога вполне окончательно, основания их различны и обладают разной степенью очевидности. Довод, основанный на понятии движения, наиболее очевиден¹²⁶. Поэтому св. Фома старается прояснить его как можно полнее и доказать тщательнейшим образом.

В первоначальном виде это доказательство восходит к Аристотелю¹²⁷, но оставалось неизвестным столь же долго, сколь и сама Аристотелева физика, т. е. до конца XII века. Если считать характерной чертой этого доказательства тот факт, что оно исходит из представления о космическом движении и выводит принцип “ничто не движется само собой”, из понятий действительности и возможности, то можно сказать, что это доказательство впервые вновь появляется у Аделярда из Бата¹²⁸. В полном виде оно представлено у Альберта Великого, как добавление к доводам Петра Ломбардского, сделанное под несомненным влиянием Маймонида¹²⁹.

“Сумма теологии” излагает доказательство через движение следующим образом. Не подлежит сомнению и подтверждается чувствами, что в мире нечто движется. Но всё движущееся движется чем-то иным. В самом деле, всё движущееся движется лишь постольку, поскольку находится в потенциальном состоянии по отношению к тому, к чему оно движется. И наоборот: нечто движет лишь потому, что находится в актуальном состоянии. Ведь привести нечто в движение — значит вызвать его переход из потенциального состояния в актуальное. Но вещь может быть переведена из потенции в акт лишь тем, что само находится в акте. Так, актуальное тепло — например, огонь — делает актуально тёплыми дрова, которые были тёплыми лишь в потенции, и, воспламеняя их, приводит в состояние движения и изменения. Но невозможно, чтобы одна и та же вещь находилась одновременно и в одном и том же отношении и в акте, и в потенции. Так, актуально теплое не может быть в то же время актуально холодным, но только потенциально холодным. А значит, невозможно, чтобы нечто оказалось одинаковым образом и в одинаковом отношении и движущим, и движимым, т. е. чтобы нечто двигало само себя. Отсюда мы видим, что всё движущееся движется чем-то иным. Если же, с другой стороны, движущее некую вещь само находится в движении, оно в свою очередь движется каким-то иным двигателем, тот — иным, и так далее. Но это не может продолжаться до бесконечности, ибо в таком случае не было бы перводвигателя, а значит - и вообще никакого двигателя. Ведь вторичный двигатель движет лишь потому, что сам движим первичным двигателем: там, посох движет лишь потому, что ему сообщает движение рука. Следовательно, для того, чтобы объяснить наличие движения, необходимо прийти к неподвижному перводвигателю, т. е. к Богу¹³⁰. Здесь бросается в глаза чрезвычайно обобщённый характер изложения идеи движения¹³¹. Последнее сводится к понятиям возможности и действительности (потенции и акта) — дифференциальным понятиям, разделяющим всё сущее. Эти понятия, которые в “Сумме теологии” служат основанием всего доказательства, представлены в “Сумме против язычников”¹³² лишь одним из возможных его оснований, а само доказательство выступает в двух формах: прямой и косвенной.

Предложенное Аристотелем прямое доказательство можно резюмировать следующим образом¹³³. Всё, что движется, движимо чем-то иным. Очевидно, что в мире существует движение — например, движение солнца. Следовательно, Солнце движется, потому что нечто сообщает ему движение. Но то, что его движет, само либо движется, либо нет. Если оно не движется, мы приходим к нашему заключению, а именно: необходимо постулировать существование неподвижного двигателя, называемого Богом. Если оно движется, то в силу того, что ему сообщает движение иной двигатель. Итак,

приходится либо уходить в бесконечность, либо постулировать существование неподвижного двигателя. Но уход в бесконечность невозможен; значит, необходимо принять существование неподвижного перводвигателя.

В этом доказательстве нужно обосновать две посылки: то, что всякая вещь подвижна чем-то иным, и то, что невозможно продолжать в бесконечность ряд движущего и движимого.

Первое положение Аристотель доказывает с помощью трёх аргументов. Первый из них предполагает, в свою очередь, три гипотезы. Во-первых, каждая вещь, чтобы двигать саму себя, должна заключать в себе начало собственного движения - иначе она, очевидно, будет подвижна чем-то иным. Во-вторых, эта вещь должна двигаться непосредственно, т. е. причина движения должна заключаться во всей вещи, а не в какой-либо её части подобно тому, как животное движется движением его ног. В последнем случае нельзя сказать, что нечто движет само себя в целом, но только то, что часть целого сообщает движение другой его части. В-третьих, предполагается, что движущаяся вещь делима и состоит из частей, т. к., согласно Аристотелю, всё движущееся делимо. Приняв эти три гипотезы, мы можем доказать, что ничто не движется само собой. Предположим, что нечто движется само собой. Значит, оно движется непосредственно, и если одна из его частей покоится, то покоится и всё целое¹³⁴. В самом деле: если одна из частей покоится, а другая находится в движении, то непосредственно движется уже не само целое, но только та часть, что находится в движении, в то время как другая часть покоится.

Но ничто из покоящегося в силу того, что покоится нечто иное, не движет само себя. Действительно, если покой одной вещи зависит от покоя другой, то необходимо, чтобы и её движение зависело от движения другой вещи. Следовательно, она не движет сама себя. Поскольку же то, что мы полагали движущим само себя, оказалось не таково, то всё движущееся подвижно чем-то иным¹³⁵.

Второе доказательство этой посылки, выдвигаемое Аристотелем, является индуктивным¹³⁶. Всё, что движется привходящим образом, не может двигаться само собой: его движение зависит от движения иного. Это очевидно в отношении всякой вещи, подвижной насильственно; затем — всего, что движется по природе и имеет в себе начало своего движения (например, животных, которым сообщает движение душа), и наконец всего, что движется по природе, но не имеет в себе начала своего движения: таковы лёгкие или тяжёлые тела, движущиеся к своему изначальному местоположению. Между тем всё движущееся движется либо само собой, либо привходящим образом. Если оно движется привходящим образом, то не может двигаться само собой; если же движется само собой, то подвижно либо насильственно, либо по природе. Если по природе, то либо по своей собственной природе, подобно животному, либо чем-то иным, подобно лёгкому и тяжёлому. Таким образом, всё движущееся подвижно чем-то иным.

Третье доказательство Аристотеля таково¹³⁷: ни одна вещь не находится одновременно и в возможности, и в действительности в одном и том же отношении. Всякая вещь, находясь в движении, находится в возможности, ибо движение есть действие находящегося в возможности, поскольку оно находится в возможности. Но движущее, поскольку оно движет, находится в действительности, ибо нечто действует, лишь находясь в актуальном состоянии. Значит, ничто не может быть одновременно и в одном и том же отношении актуально движущим и актуально подвижным; следовательно, ничто не движет само себя.

Остаётся доказать второе положение, а именно: невозможно продолжать в бесконечность ряд движущего и движимого. Здесь Аристотель также приводит три довода.

Первый довод заключается в следующем¹³⁸. Если ряд движущих и движимых вещей бесконечен, нам приходится полагать бесконечное количество тел, ибо всё движимое делимо и, следовательно, является телом. Но всякое движущее и находящееся в движении тело движимо в то же время, что и движет. Следовательно, всё это бесконечное количество тел, Движущихся в силу того, что они движимы, должно двигаться одновременно с движением одного из них. Но т. к. каждое взятое само по себе тело, конечно, оно должно двигаться в конечный промежуток времени. Поэтому бесконечное количество тел, должных двигаться одновременно с ним, должно двигаться в конечной промежуток времени. Но это невозможно. Следовательно, невозможно существование бесконечного ряда движущих и движимых вещей.

Утверждение же о том, что бесконечное количество тел не может двигаться в конечный промежуток времени, Аристотель доказывает следующим образом. Движущее и движимое должны находиться вместе, как это показывает индукция и отношении всех видов движения. Тела могут находиться вместе или по способу непрерывности, или по способу смежности. Но коль скоро все движущие и движимые вещи по необходимости суть тела, они должны составлять как бы единое движимое, части которого находятся в отношении непрерывности или смежности¹³⁹. И это единое бесконечное целое должно двигаться в конечный промежуток времени, что, как доказывает Аристотель, невозможно¹⁴⁰.

Второй довод, подтверждающий невозможность ухода в бесконечность, заключается в следующем¹⁴¹. Если череда движущего и движимого упорядочена, т. е. если они образуют ряд, в котором каждое предыдущее звено движет последующее, то с исчезновением или прекращением движущей активности первого двигателя все последующие звенья не смогут ни двигать, ни двигаться. В самом деле, именно перводвигатель придаёт всем другим двигателям способность сообщать движение. Если же ряд движущего и движимого бесконечен, то не будет перводвигателя, и все звенья будут играть роль промежуточных двигателей. Поскольку же действие перводвигателя будет отсутствовать, ничто не сможет двигаться, и движение в мире окажется невозможным.

Третий довод сводится к предыдущему, только с обратным порядком посылок. Начнем с большей посылки и будем рассуждать следующим образом. Инструментальная движущая причина может сообщать движение лишь при условии, что существует некая основная движущая причина. Но если ряд движущего и движимого уходит в бесконечность, то всё окажется одновременно и движущим, и движимым. Следовательно, основной движущей причины не будет; а значит, не будет движения в мире;

Ведь никто не видел, чтобы топор и пила строили сами по себе, не нуждаясь в действии плотника.

Таким образом, доказаны оба положения, составляющих основу первого доказательства, с помощью которого Аристотель устанавливает существование неподвижного перводвигателя.

К этому же выводу можно прийти и косвенным путём, а именно: через установление того факта, что высказывание: “Всё, что движет, само движимо чем-то иным” — не является необходимым¹⁴². Действительно если всё движущее движимо, и если это высказывание истинно приводящим образом, то оно не является необходимым. Значит, возможно, что из всех движущих вещей ни одна не движима. Но сам противник признал, что недвижимое не движет. Если возможно, что ничто не движимо, то возможно и то, что ничто не движет и движения больше нет. Но Аристотель считает невозможным, чтобы в некоторый момент движения не было. Значит, наше исходное предположение неприемлемо: невозможно, чтобы нечто из движущего было недвижимо, и, следовательно, высказывание “Всё, что движет, движимо чем-то иным”, истинно не приводящим образом, а по необходимости.

Тот же вывод может быть доказан и через обращение к опыту. Если два свойства соединяются в одном субъекте приводящим образом и одно из них можно встретить без другого, тогда, вероятно, и второе можно встретить без первого. Например, если мы видим “белое” и “музыканта” в Сократе и Платоне, но можем встретить свойство быть “музыкантом” отдельно от свойства быть “белым”, значит, какой-то другой субъект может быть “белым”, не будучи “музыкантом”. Таким образом, если свойства движущего и движимого сочетаются в некотором субъекте приводящим образом и где-либо можно обнаружить свойство быть движимым в отрыве от свойства двигать, тогда существует вероятность найти и неподвижный двигатель¹⁴³. Следующий отсюда вывод идёт дальше той цели, которую мы предполагали достигнуть. Доказав, что высказывание: “Все, что движет, движимо” — является истинным не приводящим образом, мы доказываем тем самым, что, если бы связь между движущим и движимым была случайной, то была бы установлена возможности или, лучше сказать, вероятность существования перводвигателя.

Итак, высказывание: “Все, что движет, движимо чем-то иным”, — не является истинным приводящим образом. Может быть, оно истинно само по себе?¹⁴⁴ Если это так, отсюда следует нечто невозможное. В самом деле: движущее может получать движение либо того же вида, какое оно сообщает само, либо иное. Если это движение того же вида, значит, всё изменяющее будет подвергаться изменению, всё исцеляющее — исцеляться, всё наставляющее — получать наставление, причём в том же отношении и согласно той же науке. Но это невозможно: ведь если необходимо, чтобы наставник в некоторой науке обладал ею, не менее необходимо и то, чтобы изучающий эту науку ею не обладал. Если же, с другой стороны, речь идёт о движении иного вида, так что предмет, сообщающий изменение, сам окажется движущимся относительно места, а предмет, вызывающий перемещение, получает движение возрастания и т. д., - отсюда следует невозможность ухода в бесконечность (ибо роды и виды движения конечны по числу). Таким образом, мы должны будем прийти к перводвигателю, не движимому ничем иным.

На это могут возразить, что следует, пройдя по всем родам и видам движения, вернуться к первому роду и замкнуть круг, так что перемещающее окажется изменяющимся, вызывающее изменение — возрастающим, а сообщающее возрастание, в свою очередь, - перемещаемым. Но в этом случае мы всё время возвращались бы к одному и тому же следствию: движущее согласно определённому виду движения было бы движимо согласно тому же самому виду. Всё различие в том, что оно оказалось бы движимо согласно тому же виду движения не прямо, а опосредованно. В обоих случаях мы вынуждены полагать существование перводвигателя, не движимого ничем извне.

Однако второе доказательство на этом не заканчивается. Из того, что существует не движимый ничем внешним перводвигатель, не следует, что существует абсолютно неподвижный перводвигатель. Поэтому Аристотель уточняет формулировку: неподвижный перводвигатель может мыслиться Двояким образом. Речь может идти об абсолютно неподвижном перводвигателе, но в таком случае мы возвращаемся к нашему выводу. Но может подразумеваться, что перводвигатель не получает никакого движения извне, однако способен двигать самого себя и, следовательно, не является абсолютно неподвижным. Но это движущее само себя сущее — движимо ли оно целиком, причём целиком само собой? Отвечая утвердительно, мы впадаем в предыдущие затруднения, а именно: одно и то же существо оказывается наставляющим и получающим наставления, пребывающим в возможности и в действительности — причём в одно и то же время и ^в одном и том же отношении. Тогда предположим, что одна часть этого сущего является двигателем, а другая — движимым. В этом случае мы вновь приходим к нашему заключению: существует — по крайней мере, как часть целого - неподвижный двигатель, т. е. нечто, что движет, само не будучи движимым¹⁴⁵.

Здесь наше долгое исследование подходит к концу. Действительно, в соответствии с предыдущим выводом полагается доказанным, что в не движимом никакой внешней силой перводвигателе само движущее начало неподвижно. Следовательно, речь здесь идёт лишь об остающейся неподвижной движущей части существа, движущего само себя. Но движущее само себя движимо желанием достигнуть того, к чему оно движется. В этом смысле движущая часть существа, которое движет само себя, также движима — если не извне, то по крайней мере изнутри: желанием достигнуть желаемого. Для того же, чтобы быть желаемым, само желаемое, напротив, нуждается лишь в одном: быть тем, что оно есть. Если оно движет, поскольку является желаемым, то само остаётся всецело неподвижным - как прекрасный предмет, к которому сам собой устремляется тот, кто его видит. Итак, выше того, что движет само себя желанием, располагается предмет, вызывающий это желание. Следовательно, этот предмет представляет собой высшую точку в порядке движущих вещей”. “Ибо то, что желает, есть, так сказать, движимый двигатель, в то время как желаемое есть двигатель, не движимый никоим образом”. Поскольку это наивысшее желаемое представляет собой первопричину всякого движения, именно его следует поместить в начале становления: “Итак, должен существовать отдельный, абсолютно неподвижный перводвигатель, т. е. Бог”¹⁴⁵.

Таковы в основных чертах доказательства существования перводвигателя, которые выдвигаются в “Сумме против язычников”. В мышлении Фомы Аквинского понятия неподвижного перводвигателя и Бога сливаются. В “Сумме теологии” он полагает, что под именем ничем не движимого перводвигателя все люди разумеют именно Бога¹⁴⁷. Однако св. Фома вовсе не требует от нас принять этот вывод в качестве простой очевидности; мы вполне убедимся в этом, когда дело дойдёт до того, чтобы из понятия неподвижного перводвигателя вывести все доступные человеческому разуму божественные атрибуты. На основании этого единственного начала в “Compendium theologiae” доказываются вечность, простота, полнота, единство Бога — одним словом, все свойства, которые в наших глазах характеризуют божественную сущность¹⁴⁸.

Во всех этих рассуждениях обращает на себя внимание отсутствие всякого намёка на начало движения во времени. Задача состоит не в доказательстве того факта, что движение, наблюдаемое в настоящем, требует существования некоей производящей причины в прошлом, т. е. Бога. Действительно, слово “причина” даже не упоминается; речь идёт лишь о движущем и движимом. Довод *ex motu* должен установить, что в наблюдаемом в данный момент мире данное движение было бы необъяснимым без

первого движущего, которое в настоящем является источником движения для всех вещей, какой бы смысл ни вкладывать в понятие двигателя. Другими словами, уход в бесконечность понимается не как уход в бесконечность во времени, но в настоящий момент, в который мы рассматриваем мир. То же обстоятельство можно выразить иным способом, а именно в структуре доказательства ничто не изменится, даже если принять ложную гипотезу о вечности движения. Св. Фома знает и недвусмысленно заявляет об этом¹⁴⁹.

Если мы примем в согласии с христианской верой, что мир и движение имели начало во времени, то наша позиция окажется гораздо более благоприятной для доказательства существования Бога. Ведь если мир и движение имели начало, сама собой возникает необходимость предполагать наличие некоей породившей их причины. В самом деле, всё вновь возникающее требует наличия породившей это новое причины, т. к. ничто не может само собой перейти из возможности в действительность или от небытия к бытию. Насколько легко осуществимо доказательство при такой начальной посылке, настолько затрудняет его предположение о вечности мира и движения. И, тем не менее, именно этому, относительно более трудному и сложному для понимания способу доказательства св. Фома отдаёт предпочтение. Дело в том, что, по мысли св. Фомы, доказательство бытия Божия через необходимость существования творца, который порождал бы во времени сам движение и все вещи, со строго философской точки зрения никогда не может быть исчерпывающим¹⁵⁰.

С точки зрения простого здравого смысла, как мы увидим ниже, невозможно доказать, что мир имел начало. В этом вопросе Фома Аквинский решительно противостоит общепринятому мнению, сохраняя вплоть до этих пределов верность перипатетизму. Доказывать существование Бога *ex suppositione novitatis mundi* (исходя из предположения о возникновении мира во времени) означало бы, в конечном счете, превратить бытие Божие в истину веры, которая зависела бы от того, насколько доверчиво мы принимаем соответствующее повествование из книги Бытия. В таком случае уже не было бы речи о философской истине, которая может быть обоснована разумом с помощью доказательства. Напротив, исходя в доказательстве бытия Божия из гипотезы вечного движения, св. Фома доказывает его *a fortiori* по отношению к гипотезе о том, что мир и движение имели начало. Таким образом, его довод остается недостижимым для философской атаки и сохраняет взаимосвязь со всеми элементами томистского учения в целом.

Наконец, остаётся выяснить, почему уход в бесконечность теперь, когда мы рассматриваем мир, был бы абсурдом. Дело в том, что последовательность движущих вещей, о которых мы рассуждаем, иерархически упорядочена. В рамках гипотезы, которая обосновывает существование перводвигателя, все движимое приводится в движение движущей причиной. Эта причина превосходит движимое, сообщая ему не только движение, но и движущую способность. Таким образом, превосходящая причина отвечает не только за движение индивидуальной вещи любого уровня — ведь для этого достаточно другой индивидуальной вещи того же уровня: камень. Движет другой камень. Превосходящая причина отвечает за движение всего вида. В самом деле, рассматривая любой вид изнутри как данное, мы без труда обнаружим причины, достаточные для индивидуального существования вещей или их движений. Никакая движущая причина, взятая *pari* по себе, не может рассматриваться как первоисточник своего движения. Эта проблема возникает одинаковым образом в отношении всех индивидуумов данного вида, ибо каждый из них определяется природой, которая есть природа всего вида. Следовательно, достаточную причину действий индивидуальных вещей нужно искать вне вида и над ним¹⁵¹. В результате приходится либо

предположить, что всё, что получает природу извне, есть в то же время ее причина и, следовательно, причина самого себя (что абсурдно), либо полагать, что всё действующее в силу полученной природы представляет собой всего лишь инструментальную причину, которую надлежит привести через превосходящие ее причины к первопричине: *oportet omnes causas inferiores agentes reduci in causas superiores sicut instrumentales in primarias* (все низшие действующие причины должны быть приведены к высшим, т. е. инструментальные причины — к первопричинам)¹⁵². В этом смысле можно сказать, что восходящая последовательность иерархически упорядоченных движущих вещей не только не бесконечна, но даже не столь велика по количеству составляющих её членов: *Videmus enim omnia quae moventur ab aliis moveri, inferiora quidem per superiora; sicut elementa per corpora coelestia, inferiora a superioribus aguntur* (Итак, мы видим, что всё движущееся движется иным; низшее — высшим; другими словами, элементы движутся небесными телами, низшее приводится в действие высшим)¹⁵³. Доказательство существования перводвигателя полностью раскрывает свой смысл лишь в рамках гипотезы об иерархической упорядоченности мира.

Из рассмотренных св. Фомой пяти доказательств существования Бога это первое доказательство наиболее известно и чаще всего цитируется. Кроме того, сам св. Фома, несомненно, отдавал ему предпочтение. Однако интерпретация его — задача не из лёгких. На первый взгляд доказательство *ex motu* кажется простым повторением текста Аристотеля. На самом деле оно не воспроизводит текст Аристотеля, но представляет собой синтез текстов, заимствованных из книг VII и VIII “Физики” и книги XI “Метафизики”. При более внимательном рассмотрении выясняется, что оно состоит к тому же из двух неравных частей: первая, очень развёрнутая, опирается на тексты “Физики”; вторая, весьма сжатая, — на текст “Метафизики”.

Наконец, при сравнении этих двух частей по содержанию обнаруживается их специфическое различие. Та часть, которая опирается на “Физику” Аристотеля, подводит читателя к выводу физического или, точнее, космографического характера: выводу о существовании перводвигателя, который приводит в движение самого себя и через собственное движение порождает движение в мире. Этот перводвигатель не есть Бог, т. к. он не вполне неподвижен и отделен от мира. Таким образом, проблема существования Бога непосредственно затрагивается лишь во второй части доказательства как проблема метафизическая, решение которой дано в “Метафизике” Аристотеля. Св. Фома принимает и замечательно верно воспроизводит это решение. Физический перводвигатель движет самого себя влечением к Богу; Бог же абсолютно неподвижен и отделен от мира, ибо движет лишь в качестве желаемого. Каким же образом мы должны интерпретировать, в свою очередь, доказательство св. Фомы Аквинского, исходящее из понятия движения? Завершается ли оно (как это имеет место у Аристотеля утверждением о наличии перводвигателя, движущего постольку, поскольку он есть объект желания; или же выходит за пределы аристотелизма, устремляясь к производящей первопричине движения? Ввиду того, что та же самая проблема возникает в связи с остальными четырьмя томистскими доказательствами бытия Божия, сначала изложим эти доказательства, а потом уже перейдем к их обсуждению

II. Доказательство через производящую причину

Второе доказательство существования Бога исходит из понятия производящей причины: *ex ratione causae efficientis*¹⁵⁴. Этот довод впервые встречается у Аристотеля¹⁵⁵, который полагал невозможным уход в бесконечность в любом из четырех родов

причин: материальной, движущей, целевой и формальной; и считал необходимым всегда восходить к первоначалу. Однако здесь необходимо сделать два замечания. Во-первых, Аристотель говорит не о производящей, а о движущей причине. Это любопытно, поскольку св. Фома ссылается на соответствующий текст в оправдание перехода от проблемы движения к производящей причинности. Во-вторых, Аристотель не делает отсюда непосредственного вывода о существовании Бога. Между тем Авиценна¹⁵⁶, затем Алан Лилльский¹⁵⁷ и, наконец, Альберт Великий¹⁵⁸ используют аргументацию Аристотеля именно с этой целью. У этих мыслителей довод *ex ratione causae efficientis* облекается в различные формы. Наиболее интересна из них та, которую придаёт ему Авиценна, т. к. она очень близка к томистскому доказательству. Однако сходство всё же не столь велико, чтобы мы не могли с полным основанием предположить¹⁵⁹, что св. Фома самостоятельно вывел своё доказательство прямо из текста Аристотеля. Итак, приступим к его непосредственному изложению.

Обратимся к рассмотрению чувственных вещей - единственно возможному исходному пункту доказательства существования Бога. Мы констатируем в них наличие упорядоченной последовательности производящих причин. С другой стороны, среди них не встречается и не может встретиться существо, которое было бы производящей причиной самого себя. Поскольку причина по необходимости предшествует следствию, постольку существо, являющееся производящей причиной самого себя, должно предшествовать самому себе, что невозможно. С другой стороны, невозможен и уход в бесконечность в упорядоченном ряду производящих причин. Действительно, мы установили, что существует порядок движущих причин, т. е. они расположены таким образом, что первая причина будет причиной второй, а вторая — последней. Это утверждение верно и в отношении производящих причин. При этом не имеет значения, идёт ли речь об одной-единственной промежуточной причине, связывающей первый и последний члены ряда, или о множестве промежуточных причин. В обоих случаях и независимо от числа средних членов первая причина есть причина последнего следствия, так что с упразднением первопричины упраздняется и следствие, и при отсутствии первого члена в ряду производящих причин не будет ни промежуточных членов, ни последнего. Но если бы существовала бесконечная последовательность упорядоченных таким образом причин, не было бы ни промежуточных производящих причин, ни последнего следствия. Между тем, мы наблюдаем в мире наличие и таких причин, и таких следствий. Следовательно, необходимо полагать существование производящей первопричины, называемой Богом¹⁶⁰. Тексты доказательства "Суммы против язычников" и "Суммы теологии" почти идентичны различия касаются лишь способа выражения, поэтому нет смысла останавливаться на них.

Стоит отметить близость второго томистского доказательства существования Бога к первому: в обоих случаях необходимость первого члена обосновывается невозможностью ухода в бесконечность в упорядоченном ряду причин и следствий. Здесь сильнее, чем где бы то ни было, ощущается соблазн согласиться с недавно выдвинутым тезисом о том, что существуют не пять, а лишь одно-единственное доказательство бытия Божия, разделённое на пять частей¹⁶¹. Если под этим подразумевается, что пять путей св. Фомы взаимообусловлены - а дело заходит так далеко, что доказательство через существование перводвигателя вообще представляют как простую подготовку к доказательству, - то такой вывод неприемлем¹⁶². Каждое доказательство самодостаточно, и это особенно верно в отношении доказательства через существование перводвигателя: *prima et manifestior via* (первый и наиболее очевидный путь). Но будет вполне точным сказать, что пять томистских путей имеют идентичную структуру, более того: образуют нечто целое и взаимно дополняют друг друга. Ведь хотя любой из них достаточен, чтобы установить: Бог существует, - все они

исходят при этом из своего, отличного от прочих порядка следствий и выявляют, таким образом, различные аспекты божественной причинности. Так, первый путь приводит нас к Богу как источнику космического движения и всех зависимых от него движений; второй приводит к Богу как причине самого бытия вещей. Внутри системы познания, подчиняющей в отношении божественной сущности определение “quid est” (что есть?) определению “an est” (есть ли?), множественность конвергирующих доказательств не может рассматриваться как малозначащий факт.

Наконец, необходимо заметить, что если доказательство через действующую причину, как и доказательство через существование перводвигателя, имеет основанием невозможность ухода в бесконечность в ряду причин, это объясняется тем, что и здесь сущностно упорядоченные причины упорядочены также в иерархическом отношении, подразделяясь на причины основные и инструментальные. Бесконечный ряд причин одного уровня не только возможен, но и необходим в рамках Аристотелевой гипотезы вечности мира. Один человек рождает другого, тот в свою очередь другого, и так до бесконечности. Дело в том, что в таком ряду отсутствует внутренний причинный порядок, ибо один человек рождает другого не постольку, поскольку он сын своего отца, а поскольку он человек. Если же мы захотим найти причину его формы как таковой, т. е. причину, В силу которой он существует как человек и обладает способностью рождать, то, очевидно, обнаружим её не на его собственном уровне, но в сущем более высокого порядка. И это вышестоящее сущее, объясняя наличие и причинность нижестоящих существ, само имеет свою причину в сущем еще более высокого уровня. Отсюда настоятельная необходимость в наличии первого члена ряда: этот первый член виртуально содержит в себе причинность всего ряда и каждого из составляющих его членов¹⁶³. Согласно томистскому учению, есть только одна производящая причинность и только один её источник в целом мире: *Nulla res dat esse nisi in quantum est in ea participatio divinae virtutis* (Всякая вещь сообщает бытие лишь постольку, поскольку причастна божественной силе). Поэтому в ряду производящих причин, как и в ряду причин движущих необходимо остановиться на высшей ступени

Исторический источник этого второго доказательства указан св. Фомой в “Сумме против язычников”: здесь его изложение содержит явные ссылки на книгу II “Метафизики” Аристотеля. Более того, оно представлено как доказательство самого Аристотеля и призвано показать, “что ряд производящих причин невозможно уводить в бесконечность, но следует остановиться на первой причине, которую мы называем Богом”. Если же мы обратимся к соответствующему месту “Метафизики” (Мет. II, 2, 994, 1-19), то, как уже говорилось, вынуждены будем констатировать, что здесь не идет речь непосредственно о производящей причине. Аристотель показывает, что невозможен уход в бесконечность в любом из четырёх родов причин: материальной, движущей, целевой и формальной. Но о производящей причине как таковой он не упоминает. Возникшая перед нами в связи с движущей причиной проблема вновь возникает здесь с еще большей настоятельностью: является ли св. Фома простым последователем Аристотеля или же использует его аргументацию в своих собственных целях, наполняя её новым смыслом?

III. Доказательство через необходимость

Исходный пункт третьего пути - различие возможного и необходимого¹⁶⁴. В качестве оснований доказательства рассматриваются две посылки. Первая состоит в том, что возможное случайно, т. е. может быть или не быть и тем самым противостоит необходимому. Вторая посылка - в том, что возможное существует не само по себе, т. е. не в силу своей сущности, но в силу производящей причины, которая сообщает ему

бытие. Эти предположения вместе с уже доказанным принципом, согласно которому ряд производящих причин не может уходить в бесконечность, дают нам возможность приступить к доказательству. Но прежде необходимо прояснить исторические условия его возникновения.

Поскольку этот третий довод в пользу бытия Бога рассматривает возможное как существующее благодаря иному, а не самому себе, он предполагает различие между сущностью и существованием тварных существ. Этому различию, выявленному арабскими философами, и, прежде всего, аль-Фараби, предстояло превратиться в скрытую пружину томистских доводов в пользу бытия Божия. Для Авиценны оно послужило основанием иного доказательства, заключающего в себе обе вышеназванные посылки¹⁶⁵; затем это же доказательство в слегка изменённом виде вновь встречается у Маймонида, заимствовавшего его, без сомнения, у самого Авиценны¹⁶⁶; и наконец, мы вновь обнаруживаем его у св. Фомы. Последний, по замечанию Ваецмкег'a, шаг за шагом следует в своём доказательстве еврейскому философу¹⁶⁷. Маймонид исходит из того факта, что есть сущее¹⁶⁸, и допускает в отношении него тройкую возможность: 1) ничто из сущего не возникает и не погибает; 2) всякое сущее возникает и погибает; 3) есть сущее, которое возникает и погибает, и есть такое, которое не возникает и не погибает.

Первый случай не обсуждается, т. к. опыт свидетельствует о наличии существ, которые рождаются и гибнут. Второй случай также не выдерживает рассмотрения. Ведь если бы всякое сущее могло возникать и погибать из этого следует, что в некий момент времени все сущее по необходимости бы погибло. В самом деле, в отношении индивидуума возможное может либо осуществиться, либо нет; но в отношении всего вида оно с необходимостью должно осуществиться¹⁶⁹ - иначе это не возможное, а просто пустой звук. Итак, если бы уничтожение представляло собой подлинную возможность для всех сущих, образующих в совокупности как бы единый вид, то их уже не было бы. Но если бы они исчезли в небытии, то никогда не смогли бы сами собой вернуться к бытию и, следовательно, ничто не существовало бы. Но мы видим, что нечто существует; значит, приходится признать, что единственно истинна третья гипотеза: есть сущее, которое возникает и погибает, и есть сущее, которое не подвержено никакому разрушению и обладает бытием по необходимости. Это и есть первое сущее, т. е. Бог.

Это доказательство не вошло в “Сумму против язычников”, но почти буквально изложено в “Сумме теологии” в качестве третьего пути, ведущего к доказательству бытия Бога. Есть вещи, говорит св. Фома, которые возникают и разрушаются, а следовательно, могут быть или не быть. Но вечное бытие всех вещей этого рода невозможно, т. к., если для вещи существует возможность не быть, рано или поздно приходит момент, когда она перестаёт быть. Значит, если возможно небытие всего сущего, наступит время, когда ничто не будет существовать. Но если бы это было истинным, то уже сейчас ничто не существовало бы, ибо несущее может перейти к бытию лишь при участии сущего. Следовательно, если в какой-то данный момент не существует ничего, то абсолютно невозможно, чтобы нечто начало быть. Таким образом, уже ничего не существовало бы, что очевидно ложно. Итак, нельзя сказать, что всё сущее лишь возможно, но приходится признать наличие чего-то необходимого. Далее, это необходимое может иметь необходимость своего бытия в самом себе или от иного сущего. Но уход в бесконечность в ряду сущего, получающего свою необходимость от иного, невозможен, как это уже было доказано в отношении ряда производящих причин. Следовательно, неизбежно приходится полагать сущее, необходимое само по себе, причина необходимости которого не заключена в чём-то

ином. Напротив, оно само является причиной необходимости для иного. И это сущее все называют Богом¹⁷⁰.

Третье томистское доказательство бытия Божия похоже на первое в том смысле, что тоже предполагает — и даже с большей очевидностью — принятие тезиса о вечности мира. Когда еврейский и христианский философы полагают, что если возможно небытие всего сущего, то наступит момент, когда ничто не будет существовать, - они исходят из гипотезы бесконечной длительности. Но в условиях бесконечной длительности возможность, достойная собственного имени, не может не осуществиться. Несомненно (и мы это уже отмечали относительно св. Фомы), на самом деле они не считают мир вечным, но желают, по словам Маймонида, “утвердить в нашей вере бытие Бога посредством не вызывающего никаких возражений метода доказательства, чтобы не выстраивать истинный и столь важный догмат на основании, которое всякий может поколебать, а некоторые и вовсе признать несостоятельным”¹⁷¹. Таким образом, в этом вопросе между св. Фомой и Маймонидом существует полное согласие. Нетрудно определить пользу, извлекаемую нами из этого третьего доказательства бытия Божия: мы уже знаем, что Бог - движущая и производящая причина всех вещей, теперь мы знаем, что Он есть необходимо сущее. К этому выводу нам предстоит обращаться неоднократно. Однако и здесь настоятельно требует решения проблема, в какой степени св. Фома Аквинский является простым последователем авторов, у которых он заимствует свою аргументацию? Избежать ответа на этот вопрос невозможно, и, прежде всего, в отношении Авиценны и самого Аристотеля, чьи исходные положения легли в основание доказательства. Понятие необходимо сущего подразумевает понятие сущего: каково сущее, о котором идёт речь, такова и его необходимость. Выразимся точнее: поскольку это доказательство предполагает, как мы видели, некоторое различие между сущностью и существованием, то, возможно, новое в томистском понятии существования опять же по-новому затрагивает те самые элементы его доказательства, которые с наибольшей очевидностью носят характер заимствований.

IV. Доказательство от степеней бытия

Четвёртое доказательство бытия Божия основано на рассмотрении степеней бытия. Из всех томистских доказательств ни одно не породило столько различных толкований, сколько это¹⁷². Сначала обратимся к его изложению в обеих “Суммах”, затем рассмотрим заключённые в этих текстах трудности и предложим своё решение.

В “Сумме против язычников” Фома Аквинский говорит о возможности построения очередного доказательства на основе II книги “Метафизики” Аристотеля.

Согласно Аристотелю¹⁷³, вещи, обладающие высшей степенью истинности, обладают и высшей степенью бытия. В другом месте “Метафизики” он показывает¹⁷⁴, что существует высшая степень истинности. Действительно, из двух ложных утверждений одно всегда более ложно, чем другое, а значит, из двух одно всегда более истинно. Но более или менее истинное определяется как таковое согласно степени своего приближения к абсолютно и самому по себе истинному. Отсюда можно заключить, что существует нечто, обладающее бытием само по себе и в высшей степени. Его мы и называем Богом¹⁷⁵.

В “Сумме теологии” св. Фома разъясняет, что намерен извлечь своё доказательство из различных степеней тех свойств, которые обнаруживаются в вещах. Действительно, мы констатируем наличие более или менее благого, более или менее благородного, более

или менее истинного и т. д. в отношении всех однородных качеств. Но большее или меньшее сказывается о вещах лишь соответственно различной степени их приближения к тому, что есть эта вещь в высшей степени. Например, более тёплым является то, что ближе к совершенной теплоте. Следовательно, существует нечто в высшей степени истинное, благое и благородное и поэтому представляющее собой высшую степень бытия. Ведь, согласно Аристотелю¹⁷⁶, то, что в высшей степени истинно, обладает и высшей степенью бытия. С другой стороны, всё совершенное в своём роде есть причина и мера всего принадлежащего к этому роду - например, огонь как наивысшая степень тепла есть причина и мера всякой теплоты. Значит, должно существовать нечто, что является причиной бытия, блага и всяческого совершенства всех вещей. Именно это мы называем Богом¹⁷⁷.

Как уже было сказано, толкование этого довода породило множество споров. Дело в том, что, в отличие от предыдущих, четвёртое доказательство довольно уязвимо как с концептуальной, так и с онтологической точек зрения. Множество философов высказывались о нём с недоверием. Так, Staab¹⁷⁸ признаёт его лишь в качестве вероятности; Grunwald¹⁷⁹ отмечает, что здесь совершается скачок от абстрактного понятия к онтологическому утверждению. Более того, именно ощущение этой непоследовательности побудило св. Фому модифицировать своё доказательство в “Сумме теологии”. Постоянно ссылаясь в этой второй его редакции на чувственный опыт, выбирая в качестве примеров огонь и теплоту, он пытается построить свои рассуждения на более эмпирической основе. Эта модуляция, призванная вновь свести доказательство с идеалистических высот к реалистическому основанию томизма, уловима при простом сопоставлении обоих текстов. Многие историки, напротив, безгранично восхищаются четвёртым доказательством и даже отдают ему предпочтение, выказывая себя в этом вопросе большими томистами, нежели сам св. Фома¹⁸⁰. Эта разница в оценках любопытна, т. к. за ней скрывается различие в интерпретации.

Констатация того факта, что в вещах обнаруживаются различные степени истинности и бытия, не порождает никаких затруднений. Иначе обстоит дело с выводом, который извлекает отсюда св. Фома, а именно: существует наивысшая степень истинности. Возникает вопрос: следует ли понимать этот вывод в относительном или же в абсолютном смысле? Kirfel¹⁸¹ понимает его в относительном смысле, т. е. как наивысшую из существующих актуально степеней во всяком роде. Напротив, Rolfes¹⁸² толкует его как наивысшую из всех возможных степеней, т. е. абсолютно. В том же смысле высказывается и P. Pegues: “Прежде всего, речь идёт о сущем, превосходящем всё прочее своим совершенством. Но это значит, что мы касаемся здесь наиболее совершенного сущего, какое только можно помыслить”¹⁸³.

Толкование *maxime ens* (наивысшего сущего) в относительном смысле легко объяснимо: оно призвано устранить из томистского доказательства малейшие следы предполагаемого онтологизма. Св. Фома говорит: существуют различные степени истины и заблуждения; следовательно, существует наивысшая истина, а значит, и наивысшее сущее, т. е. Бог. Но не означает ли это, как у св. Ансельма, перехода от мышления к бытию, от порядка познания к порядку реальности? Ведь нет ничего менее томистского, чем подобный подход. И вот во избежание этого затруднения у св. Фомы усматривают индукцию, благодаря которой мы от относительной высшей степени, констатируемой в актуально данной реальности любого порядка, восходим к абсолютной высшей степени бытия, т. е. к наивысшему сущему, какое только можно помыслить.

В рамках этой гипотезы становится понятной важность прибавления к доказательству, сделанного в “Сумме теологии”. В “Сумме против язычников” доказательство завершается утверждением о существовании *maxime ens*, непосредственно отождествляемого с Богом, “Сумма теологии” к тому же показывает, что это *maxime ens* есть также универсальная причина бытия и, следовательно, может быть только Богом. Чем объясняется это добавление? Если мы берём выражение “*maxime ens*” в относительном смысле, это нетрудно понять. В самом деле, в этом случае не является непосредственно очевидным, что наивысшая степень сущего есть именно Бог: она может быть более высокой степенью все еще конечного и доступного нашему разумению сущего. Отождествляя же ее с универсальной и наивысшей причиной, мы устанавливаем, что это *maxime ens* есть именно Бог. Если же брать это выражение в абсолютном смысле, то совершенно очевидно тождество наивысшего сущего с Богом, и становится непонятным, для чего св. Фома понадобилось напрасно удлинять доказательство, и особенно в “Сумме теологии”, где он стремится к ясности и краткости¹⁸⁴.

Эти доводы хитроумны, однако порождают несколько неразрешимых затруднений вместо одного, которое, возможно, не является неразрешимым. Первое затруднение заключается в том, что если *maxime ens* понимать в чисто относительном смысле, то аргументация “Суммы против язычников” оказывается грубым паралогизмом. Св. Фома здесь рассуждает так: в наивысшей степени истинное есть также наивысшее Сущее; но в наивысшей степени истинное есть; значит, есть и наивысшее сущее, т.е. Бог. Если *maxime verum* и *maxime ens* обладают относительным смыслом в посылаках, как можно придавать *maxime ens* абсолютный смысл в выводе? Между тем именно этого требует доказательство, т.к. оно заключает непосредственно к Богу¹⁸⁵. Обратившись к предположительно более полному доказательству “Суммы теологии”, мы увидим, что даже буквальный смысл текста плохо согласуется с подобной интерпретацией. Приводимый св. Фомой пример более или менее тёплого не должен вводить нас в заблуждение: это всего лишь сравнение, *manuductio* (руководство), призванное помочь нам понять главный тезис. *Maxime calidum* (наиболее тёплое) есть, несомненно, вполне относительная высшая степень; по поводу *maxime verum* и *maxime possibile* (наиболее истинного и наиболее благородного), строго говоря, возможна дискуссия; но касательно *maxime ens* вряд ли можно спорить. Возможно, мыслить относительную высшую степень в любом порядке совершенства, за исключением порядка бытия. С того момента, как св. Фома полагает в высшей степени истинное, которое обладает в то же время высшей степенью бытия, его высказывание либо лишено смысла, либо он просто имеет в виду наивысшую степень сущего, которая есть Бог. Что касается ссылки на понятие причинности, которой завершается доказательство “Суммы теологии”, ее назначение вовсе не в том, чтобы установить наличие наивысшего Сущего: оно уже доказано. Она просто призвана помочь нам увидеть в этом первом Сущем, полагаемом превыше всего, причину всяческого совершенства, которое открывается во вторичных сущих. Эта ссылка ничего не прибавляет к доказательству как таковому; она просто уточняет его вывод.

Итак, получается, что св. Фома заключает непосредственно от рассмотрения степеней бытия к существованию Бога. Можно ли интерпретировать подобную аргументацию как уступку платонизму? История доказательства вроде бы располагает к этому. У его истоков стоит, наряду с Аристотелем¹⁸⁶, знаменитый текст из “Града Божия” В нем Августин восхваляет философов-платоников, заметивших, что во всех подверженных изменению вещах форма, благодаря которой сущее любой природы есть то, что есть, может быть сообщена ему лишь истинно и неизменно Сущим: “Cum igitur in eorum conspectu, et corpus et animus magis minusque speciosa essent, et si omni specie carere

possent, omnino nulla essent, viderunt esse aliquid ubi prima esset species incommutabilis, et ideo nec comparabilis: atque ibi esse rerum principium rectissime crediderunt, quod factum non esset, et ex quo facta cuncta essent” (“Итак, заметив, что в них (в подверженных изменению вещах”) тела и души более или менее прекрасны по виду, если же лишены всякого вида, то вовсе не существуют, они [философы] увидели, что есть нечто, что содержит в себе первую неизменную и потому несравненную форму; притом совершенно справедливо полагали начало вещей в том, что не сотворено, но откуда происходит вся совокупность творения”)¹⁸⁷. Однако делать вывод об онтологическом характере доказательства из того факта, что оно было навеяно платонизмом, или заявлять вместе с Grunwald’ом, что бессмысленно тратить усилия на приведение этой идеалистической аргументации к собственно томистской, умеренно-реалистической точке зрения¹⁸⁸, было бы слишком большой поспешностью.

Действительно, возражения св. Фомы против доводов a priori в пользу существования Бога сводятся к следующему заключению: невозможно принимать за исходную точку доказательств рассмотрение божественной сущности; значит, по необходимости приходится полагать её в чувственных вещах. Но под чувственными вещами не обязательно подразумеваются вещи материальные. Фома Аквинский имеет неоспоримое право брать чувственное в его целостности и вместе со всеми условиями, которых оно требует согласно томистской доктрине. Ниже мы увидим, что чувственное образуется через соединение умопостигаемой формы с материей, и если разум не в состоянии непосредственно уловить чистую идею, он, тем не менее, может абстрагировать умопостигаемое от чувственных вещей, где оно заключено. С этой точки зрения прекрасное, благородное, благое и истинное (ибо в вещах существуют различные степени истинности) представляют собой доступные нашему постижению реальности. Из того факта, что их божественные образцы ускользают от нас, вовсе не следует, что ограниченные проявления причастности этим образцам тоже должны оставаться для нас недоступными. Но если это так, ничто не мешает нам принять такие проявления за исходные точки очередного доказательства. Не только движение, производящая причинность и бытие вещей требуют объяснения. Всё, что есть в мире благого, благородного и истинного, также нуждается в первопричине. При этом мы нисколько не преступаем предварительно заданных самим себе границ, пытаясь найти источник различных степеней совершенства, которое может заключаться в вещах.

Несомненно, такой поиск невозможен без привлечения платоновской и августиновской идеи причастности; но мы ещё увидим, что по-новому понятый экземплиаризм составляет один из существенных элементов томизма. Св. Фома никогда не менял своих взглядов в отношении того, что низшие ступени совершенства и бытия предполагают наличие сущности, где эти совершенства и бытие присутствуют в наивысшей степени. Он также считал бесспорным, что частичное обладание совершенством и обладание им от некоей причины — синонимы. Поскольку же причина может сообщать лишь то, чем обладает сама, постольку не имеющее совершенства в самом себе или имеющее его лишь отчасти получает его от того, что обладает им само по себе и в наивысшей степени¹⁸⁹. Но отсюда не следует, что доказательство св. Фомы ограничивается (как это порой представляют) одной лишь абстрактной дедукцией понятий. Во всех его доводах присутствуют как трансцендентные чувственному познанию рациональные начала, так и само чувственное, которое служит экзистенциальным основанием доказательств. На это основание они должны опираться, чтобы возвести нас к Богу. Именно так обстоит дело в нашем случае, ибо сама умопостигаемость вещей происходит от их подобия Богу: nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primae veritatis (ничто не познаваемо, кроме как через подобие первой истине)¹⁹⁰. Поэтому понятие иерархического устройства мира

согласно степени бытия и совершенства подразумевалось уже в доказательствах бытия Божия через существование перводвигателя или производящей причины. Если же этот четвёртый довод рассматривать как преимущественно платоновский, то, по здравому рассуждению, придётся признать таковыми и все предыдущие доказательства. И они действительно таковы в той мере, в какой через посредство Августина и Дионисия св. Фома заимствовал у Платона понятие причастности вещей Богу через подобие. Это понятие располагало к рассмотрению мира как иерархически упорядоченного, соответственно различным возможным степеням ограниченной причастности — причастности причинности Причины, актуальности неподвижного Двигателя, благодати Блага, благородству Благородного и истинности Истинного. Но томистские доказательства — не платоновские в той мере, в какой св. Фома положил начало преобразованию платоновского понятия причастности в экзистенциальное понятие причинности.

V. Доказательство через целевую причину

Пятое и последнее доказательство исходит из представления о божественном правлении миром. Нет необходимости рассматривать философские источники идеи Бога — правителя мира: она была общим местом христианского богословия, а библейские тексты, на которых она основана, чрезвычайно многочисленны. Тем не менее, сам св. Фома отсылает нас к св. Иоанну Дамаскину¹⁹¹, чей труд, по-видимому, дал ему образец рассуждения.

Невозможно, чтобы противоречивые и не связанные между собою вещи всегда или почти всегда приходили к согласию и примирению в рамках одного порядка, если не существует некто руководящий ими и направляющий все вещи в совокупности и каждую в отдельности к определённой цели. Но мы видим, что обладающие разной природой сущие согласуются в едином порядке, причём не случайно и не время от времени, а всегда или почти всегда. Следовательно, есть некто, чьим провидением управляется мир; его мы зовём Богом¹⁹². Именно такова аргументация “Суммы теологии” - с тем уточнением, что здесь это руководящее провидение, упорядочивающее все вещи согласно их цели, называется умом. К тому же выводу можно прийти различными путями, и, прежде всего, через рассуждение по аналогии, которое отправляется от человеческих поступков¹⁹³. Хотя это последнее доказательство было более привычно и популярно среди богословов, нежели предыдущие, оно от этого не теряло своей ценности в глазах св. Фомы Аквинского. Если в некотором смысле оно стоит особняком, это объясняется глубоким отличием самой целевой причины от прочих видов причин, но это отличие состоит только в том, что ей принадлежит выдающееся место в порядке причинности. Несомненно, пятое доказательство может пониматься с различной степенью глубины. При наиболее поверхностном подходе оно приводит к выводу о существовании высшего Мастера, Демиурга, более или менее подобного Творцу природы французской философии XVIII века. В более глубоком понимании доказательство рассматривает целевую причину как то, ради чего действует причина производящая, т. е. как причину причин. Следовательно, оно касается не только и не столько причины наличия порядка в природе, но, прежде всего причины, ради которой существует сама природа. Коротко говоря, целевая причина поверх разных умпостигаемых способов существования обращается к наивысшей цели, ради которой вообще существуют вещи. Именно эту последнюю целесообразность имеет в виду доказательство через целевую причину; именно её оно утверждает, приводя к выводу о существовании Бога.

Доказательство через целесообразность, своим экзистенциальным характером подобное остальным доказательствам, не отличается от них и своей структурой. Признать, что упорядоченность чувственных вещей случайна, — значит признать, что в мире есть место следствию без причины, и следствие это - самый порядок вещей. Ведь если свойственное каждому телу действие достаточно объясняется формой этого тела, то её совершенно недостаточно для объяснения того факта, что различные тела с их различными действиями выстраиваются в гармоничное сочетание¹⁹⁴. Следовательно, в доводе от целесообразности, как и во всех предыдущих доводах, мы имеем некую чувственную данность, которая нуждается в удовлетворительном объяснении и находит его только в Боге. Внутренний логос вещей, как и сами вещи, объясняется их отдаленным подобием промыслительному логосу направляющего их Бога.

Несколько путей, которыми следует св. Фома в доказательстве бытия Бога, явно отличны друг от друга, если рассматривать их с точки зрения их отправного пункта в чувственном мире, но столь же явно сходны между собой в том, что касается их структуры и взаимосвязи¹⁹⁵. Во-первых, каждое доказательство опирается на констатацию некоего эмпирического факта, т. к. одна экзистенция может быть выведена только из другой экзистенции. С этой точки зрения все томистские доказательства противостоят доказательствам Августина от Истины или доказательству Ансельма от идеи Бога: ведь в мире есть движения, взаимосвязанные действия, возникающие и гибнущие существа, более или менее совершенные вещи и их упорядоченность, и лишь потому, что это есть, можно утверждать, что и причина всего этого существует. Таким образом, наличие чувственной экзистенциальной основы - первая черта, общая пяти доказательствам бытия Божия.

Вторая общая черта связана с первой. Все доказательства предполагают, что пары причин и следствий, на основании которых строится аргументация, иерархически упорядочены. Этот аспект томистского мышления, который совершенно явно обнаруживается в четвёртом доказательстве, не менее очевиден и в остальных, включая первый. Именно иерархическая соподчинённость следствий и причин, разделённых соответственно своей сути на причины основные и инструментальные, делает невозможным уход в бесконечность в причинном ряду и позволяет разуму утверждать, что Бог существует. Однако во избежание недоразумений заметим, что иерархия причин, которой св. Фома придает первостепенное значение, нужна ему не столько в качестве возводящей к Богу ступени, сколько в качестве условия, позволяющего рассматривать все промежуточные причины как одну вторичную причину, между тем как первопричина есть Бог. Конечно, воображение св. Фомы находит удовольствие в восхождении по этим ступеням. Но в своей метафизической обусловленности все они образуют одну-единственную ступень, т. к. действенность каждой промежуточной причины возможна лишь при условии, что весь ряд предыдущих причин актуально осуществлён. Таким образом, мы приходим к уже названной первой общей черте всех доказательств: следует исходить из экзистенции. Ведь достаточно указать полностью удовлетворительную причину для одного-единственного эмпирически данного существования, чтобы доказать существование Бога. Казалось бы, нет ничего проще подобной формулировки, однако она не столь проста для понимания, как кажется. Может быть, самый короткий путь, ведущий к постижению её глубочайшего смысла, - тот путь, что поначалу кажется самым длинным. Вряд ли вообще возможно различить подлинный смысл томистских доказательств существования Бога, если рассматривать их в отрыве от исторического контекста.

VI. Смысл и значение пяти путей

Все богословы, сохраняющие верность I Ватиканскому Собору, полагают, что существование Бога доказуемо естественным разумом. Именно этому учил и св. Фома, но с одним уточнением: число тех, кто в состоянии понять такое доказательство, весьма невелико. Его позиция в этом вопросе вызывает сегодня подозрения в фидеизме или полуфидеизме. Что толку, говорят некоторые, в доказательности этой истины, если фактически большинство людей не способно понять соответствующие философские доводы? С другой стороны, мы видели, сколько разногласий существует даже среди томистов в отношении смысла и значимости предложенных самим св. Фомой доказательств бытия Бога. И это при том, что мы лишь бегло очертили картину и ничего не сказали о католических теологах, не принимающих томизма и отвергающих томистскую постановку проблемы, чтобы искать на иных путях принципы ее разрешения. Если доказательства легкодоступны для понимания, откуда эти разногласия?¹⁹⁶.

Задача историка — по мере возможности понять доказательства существования Бога так, как понимал их сам св. Фома. Восстановление их первоначального смысла — трудное и рискованное предприятие: ещё одна причина, по которой лучше воздержаться от попыток навязывать своё мнение кому бы то ни было. Речь идёт лишь о том, чтобы привлечь внимание ко всем видам доказательств, к которым мы должны прибегнуть, чтобы сохранить верность мысли св. Фомы Аквинского. Естественно, позиция историка зачастую вызывает возражения философа; но если философ претендует на звание томиста, мы вправе требовать от него знания той доктрины, которую он считает своей. Самые высокомерные не всегда оказываются в этом отношении самыми знающими.

Главное, несомненно, заключается в том, чтобы помнить: обе “Суммы” и “Компендиум” — богословские труды¹⁹⁷, и то изложение доказательств бытия Божия, которое мы отсюда заимствуем, — дело богослова, преследующего богословскую цель. Вполне реальные разногласия относительно смысла доказательств объясняются, прежде всего тем, что их трактуют как доказательства философские. А в ответ на попытку напомнить об их богословском характере возражают, что в таком случае они не рациональны. Как будто вся теология св. Фомы не представляет собой именно попытку обрести рациональное понимание веры! Если разговор принимает такой оборот, продолжать его бессмысленно: всё равно никогда не удастся прийти к какому-либо согласию.

Но не стоит отчаиваться. Истину следует повторять вновь и вновь. В нашем случае она состоит в том, что св. Фома спрашивает: можно ли доказать, что Бог существует? Ответ гласит: да, можно; и подтверждение тому — тот факт, что это доказательство уже было осуществлено. Следовательно, изначальное намерение св. Фомы заключается не в выдвижении собственного скороспелого доказательства; просто он хочет предоставить в распоряжение теологов основные способы, какими философы удостоверяют эту истину, — будь этих способов один, четыре или пять¹⁹⁸. Каждый из пяти путей представляет собой один из возможных рациональных подходов к проблеме существования Бога.

Излагая эти подходы, св. Фома стремится соблюсти два основных условия. Во-первых, он хочет, чтобы доказательство было рационально законченным, невзирая на характер вдохновившего его учения. Во-вторых, он старается по мере возможности связать его с какой-нибудь метафизической темой аристотелизма, т. к. сам предпочитает следовать философии Аристотеля и в стремлении обеспечить по крайней мере духовное единство всех доказательств ищет возможность связать их с метафизикой Философа. Именно

здесь историк сталкивается с наибольшими трудностями в интерпретации: его научная скрупулёзность рискует заслонить от него смысл искомой доктрины. Действительно, собственная задача историка — раскрыть и изложить подлинный смысл учения; на св. Фому он ссылается лишь в конце. При этом он склонен думать, что сам св. Фома поступал так же, откуда возникают всяческие недоразумения. Ведь св. Фома ведёт себя как философ: каждая философская тема, над которой он размышляет, обладает для него тем смыслом, какой он сам вкладывает в неё, независимо от источника заимствования. Таким образом, историк должен быть историком настолько, чтобы признать: сам св. Фома отнюдь не всегда поступал как историк. Несомненно, полезно по возможности различать многообразные интеллектуальные течения, питавшие то или иное томистское доказательство бытия Бога, но смысл доказательства выявляется вовсе не через возведение этих течений к их первоисточникам. Напротив, если историк идёт на поводу у собственной научной эрудиции, она становится для него источником путаницы: доказательства, которые св. Фома хотел представить простыми и ясными, превращаются в хитросплетённый исторический лабиринт¹⁹⁹. Смысл доказательства заключён именно в том изложении, какое даёт ему св. Фома.

Но главная трудность не в этом. Томистскую доктрину упрекали в философской бессвязности. Отправляясь от различных философских учений, предоставлявших св. Фоме материал для его трудов, — от философии Аристотеля, Платона, Авиценны, Аверроэса и многих других, — исследователи усматривали в томизме искусную мозаику, составленную из разнородных, но ловко пригнанных друг к другу кусочков, так что в результате получился как бы рациональный дубликат христианского откровения. Попытки ответить на этот упрек неубедительны, т. к. подобные критики исходят из представления о том, какова должна быть доктрина св. Фомы, чтобы отвечать требованиям настоящей философии. Между тем, хотя в ней и много философии, причём глубочайшей философии, — сама томистская доктрина не есть философия. Всё, что есть в томизме философского, действительно таково, но оно интегрировано в богословский синтез, чья собственная цель преобладает над подчинёнными ей элементами. Теряют ли они при этом в своей рациональности или выигрывают — сам по себе вопрос спорный, и разногласия во мнениях на этот счёт служат ещё одним предупреждением, что любой вопрос может иметь два ответа. Во всяком случае, это не исторический вопрос, поскольку речь идёт о вынесении оценочного суждения. Но это и не чисто философский вопрос. Компетентно ответить на него в состоянии лишь тот, кто, подобно самому св. Фоме, соединяет в себе философа и богослова. Наша задача как историков ограничена: мы можем лишь попытаться выявить смысл вопроса, задаваемого такой теологией, как теология св. Фомы.

Этот вопрос связан с возможностью богословского взгляда на философию. Напомним, что определение “богословский” не обязательно означает “иррациональный”; его значение может быть понято лишь из рассмотрения доктрины, к которой оно прилагается.

Пять путей являются по существу метафизическими, т. к. божественное сущее, к утверждению которого они ведут, само находится по ту сторону природы, будучи её причиной. С другой стороны, каждое из доказательств отличается от других тем, что исходит из особого природного опыта: из наличия движения, из производящей причинности, из случайности относительного по отношению к абсолютному, из конечной цели как причины всего промежуточного. Каждый из этих путей отличен от Других; каждый приводит к выводу о наличии такого сущего, которое, если оно есть, не может не быть признано Богом. Заметим, однако, что, хотя Перводвигатель есть Бог,

Первопричина есть Бог, Первое Необходимое есть Бог и т. д., обратное неверно: нельзя сказать, что Бог есть Перводвигатель, Первопричина или первое Необходимое. Действительно, если бы не было ничего движущегося, ничего обусловленного и ничего причастного, Бог всё равно не перестал бы быть Богом. Всякое доказательство бытия Бога, основанное на данных чувственного опыта, предполагает бытие мира. Но никто не принуждал Бога создавать мир.

Каждый из этих аспектов чувственного бытия нуждается в первопричине, поэтому и ведущие к Богу пути различны. С другой стороны, можно заранее предугадать, что причина их одна и та же, и св. Фома не преминет установить этот факт в надлежащее время. Однако его интерпретаторы слишком спешат, так что порой перескакивают через этапы метафизического исследования и начинают комбинировать пять путей в один или доказывать, что на деле они представляют собой один путь²⁰⁰.

Предприятие это вполне законно и доступно любому опытному диалектику. Более того, оно осуществимо различными способами; однако вовсе не очевидно, что оно отвечало бы намерениям св. Фомы Аквинского. Во-первых, сам Фома не пытался свести пять путей к одному; а значит, не считал это необходимым²⁰¹. Во-вторых, поскольку весь “*Compendium theologiae*” построен на основании одного-единственного доказательства, а именно доказательства существования Перводвигателя, в принципе достаточно и одного пути. Следовательно, нет нужды в диалектической разработке комбинации из пяти частей. Наконец, предлагаемая св. Фомой редакция пяти путей свидетельствует о его желании представить их именно в качестве различных, из которых каждый достаточен сам по себе.

Это особенно верно в отношении первых двух путей. Ещё сорок лет назад Р.Р. Geny задал жгучий вопрос, до сих пор, насколько мне известно, не получивший откровенного ответа: если движущая причина, о которой идёт речь в первом доказательстве, не является производящей причиной движения, то как можно из существования следствия делать вывод о существовании причины? Если же она является производящей причиной, в чём тогда отличие первого пути от второго, о котором св. Фома недвусмысленно говорит: “*Secunda via est ex ratione causae efficientis*” (“Второй путь исходит из понятия производящей причины”)?²⁰²

Из этих слов следует, что, по мысли св. Фомы, первый путь исходит из наличия движения, взятого само по себе, в отвлечении от производящей причинности. Могут возразить, что это невозможно, т. к. сам св. Фома считал движущую причину производящей причиной движения. В общих чертах мы с этим согласимся, но исключительно в силу того, что приведенная выше цитата понимается буквально. Уже в “Сумме против язычников”, долго и обстоятельно доказывая существование неподвижного Перводвигателя, св. Фома затем добавляет: “*Procedit autem Philosophus alia via...*” (“Философ также следует другим путем...”) (С.Г. I, 13). Если второй путь — другой путь, то первый не есть доказательство существования Бога через производящую причину, пусть даже производящую причину движения. Ещё одно наблюдение подтверждает наше прочтение текста: ни в одном из трёх изложений первого пути в “Сумме теологии”, в “Сумме против язычников” и “Компендиуме теологии” слово “причина” даже не упоминается²⁰³. Чем более мы уверены, что для самого св. Фомы Аквинского *causa movens* (движущая причина) есть также *causa agens* (действующая причина) и *causa efficiens* (производящая причина), тем очевиднее для нас, что два первых пути изложены по отдельности отнюдь не по недомыслию. Значит, каждый из них самодостаточен и должен быть доступен толкованию независимо от других путей, как имеющий силу сам по себе.

Кроме того, св. Фома имел особые основания излагать первое доказательство отдельно от других. В самом деле: были философы, которые соглашались с первым доказательством, но в то же время отвергали второе. К их числу принадлежал Аверроэс²⁰⁴, верный духу подлинного аристотелизма. Аристотель не говорил о Перводвигателе как о действующей причине движения; значит, возможно доказать существование Перводвигателя независимо от рассмотрения производящей причины. Так почему же те, кто думает таким образом, не имеют права на доказательство, которое кажется им удовлетворительным и реально является таковым? Всё, что оно утверждает, — истинно. Бог, в самом деле, есть неподвижный Перводвигатель и приводит все вещи в движение в качестве желаемого, т. е. как целевая причина. Целевая же причина - это причина причин. Она причина движения как рождения и гибели, т. е., будучи конечной целью, оказывается причиной всех населяющих мир существ. Она причина самого их бытия, т. к. любовь породивших их причин к Перводвигателю побуждает последние к рождению. Следовательно, для того, чтобы первый путь имел силу, нет необходимости, чтобы движущее было производящей причиной²⁰⁵. Если св. Фома выделяет производящую причину в качестве второго пути, он делает это на том основании, что на первом пути в действительности оперирует одним-единственным понятием: отношением движущего к движимому.

Доказательство через существование Перводвигателя интересно тем, что выявляет в наиболее чистом и определённом виде, что есть доказательство бытия Божия в понимании св. Фомы. Действительно ли первое доказательство? Да. Является ли оно наилучшим? Оно наиболее очевидно, т. к. наиболее очевиден его отправной момент: восприятие движения. Является ли оно наиболее глубоким и полным с точки зрения того понятия Бога, которое оно позволяет обрести? Все доказательства равны, если рассматривать их как ответы на вопрос: *An sit?* (Есть ли [Бог])? Каждый из пяти путей приводит к равно истинному выводу о наличии такого сущего, которому нельзя отказать в праве именоваться Богом, что бы оно ни означало помимо этого. Таким образом, все пять путей независимы и в то же время дополняют друг друга. Сейчас мы говорим лишь о том конкретном тексте “Суммы теологии”, где все они сформулированы впервые. В других местах св. Фома, отказываясь рабски следовать однажды принятой формулировке, зачастую рассуждает как философ, понимающий, что Бог есть Перводвигатель не только в смысле целевой причины, но и в смысле производящей причины движения, которая сама производит сущее. Здесь же он рассматривает Перводвигатель как первоначало движения независимо от какого бы то ни было порядка причинности.

Философ, занимающийся исключительно философией, не удовлетворился бы неполным решением проблемы и не преминул бы уточнить, какой порядок причинности он имеет в виду и какое доказательство кажется ему наиболее подходящим для дальнейшего развития доктрины. Вместо того чтобы предъявлять четыре или пять равноценных доводов, он выдвинул бы один, наилучшим образом согласующийся с принципами его собственной философии, и принялся бы за рассмотрение того, как эта философия может быть выведена из принятого доказательства путём дедукции. Но св. Фома преследует вполне определённую цель: обрести понимание веры. Он вовсе не думает создать свою особую философию для обоснования теологии, которая была бы его собственной и в то же время стала бы общепринятой. Написанные им “Суммы” представляют собой изложение общей теологии Церкви в том виде, в каком она была постепенно создана, развита и расширена древними Отцами, затем церковными авторами и, наконец, преподавателями богословия в западных университетах. Это не сумма его собственной теологии, но сумма всеобщей теологии, - сумма, в которой эта теология сохраняет всё

самое существенное, выстраивается на манер науки и определяется в смысловом отношении с максимальной точностью. Наилучшим средством благополучного осуществления этого предприятия была философия Аристотеля, и, прежде всего, его логика. Однако речь шла не о том, чтобы подогнать христианское богословие к этому инструменту, а наоборот: инструмент должен был быть приспособлен к нуждам священной науки. Таким образом, теолог свободен принять все истинные или полезные элементы учения, какие только может предоставить богословская традиция, требуя от Аристотеля одного: обеспечить им философское обрамление — истинное и одновременно гибкое. Поскольку каждый из элементов приносит с собою свой собственный язык, постольку теолог, задавшийся целью выработать сумму традиции, вынужден смягчать их, не ущемляя прав избранной интеллектуальной техники, — смягчать с тем, чтобы их сумма могла вобрать в себя всё лучшее и истинное из теологических учений прошлого. Отсюда ряд перемен, в ходе которых неоплатонизм Августина, Дионисия, Григория Нисского и других получил от нового богословия гарантии сохранения его существенной истины, невзирая на различия языка. В то же время само новое богословие призвано к достаточно широкой открытости, чтобы не отрезать себя от всех древних путей, ведущих к Богу. Не позволить какой-либо истине утвердиться за счёт другой, уже известной истины, но заставить новую истину раскрыться для принятия всех предыдущих истин, — вот предмет постоянных усилий св. Фомы Аквинского.

Для того чтобы это двойное движение стало возможным и не вылилось в опoшление всего, в низведение его на уровень обыденной эклектики, прежде всего необходимо, чтобы теолог не совершил ошибки: не принялся за разработку чисто философского синтеза, в то время как его дело - синтез богословский. Подобное предприятие возможно лишь ценой того, что теолог, должен несколько отступить перед философской мудростью. Он должен установить и поддерживать определённую дистанцию между священной наукой и подлежащими усвоению философскими системами. Напрасно рассчитывать на то, что богослов может встретить философов на равных. Его задача в другом: “*In captivitate redigentes omnem intellectum in obsequium Christi*” (“Пленять всякое помышление в послушание Христу”, 2 Кор. 10, 5). Следует вновь и вновь обращаться к широко известному тезису “Суммы теологии” (I, 1, 3 ad 2 m), где св. Фома сравнивает позицию *sacra doctrina* (которая запечатлевает в себе единство и простоту знания самого Бога) по отношению к философским дисциплинам с позицией *sensus communis* (общего чувства), как внутреннего единого и простого чувства, по отношению к объектам пяти телесных чувств. Общее чувство не видит, не слышит и не осязает: оно не имеет для этого соответствующих органов. Однако все сообщения внешних чувств стекаются к нему, как к информационному центру; оно же их сравнивает, выносит суждение и узнаёт в конечном счёте о каждом из них больше, чем сами они знают о себе. Подобным образом и священная наука не есть ни физика, ни антропология, ни метафизика, ни даже этика, но она познаёт все эти науки в некоем едином и высшем свете, поистине принадлежащем к иному порядку. Именно в этом и состоит её функция: охватить в своём единстве всю эту множественность²⁰⁶.

Для этого необходимо, чтобы множественное со своей стороны не противилось единению. Но оно и не противится. Теология доказательств существования Бога объединяет только доводы, обладающие метафизическим сходством. Все они соотносятся с тем или иным аспектом или свойством сущего; а поскольку его трансцендентальные свойства мыслимы лишь в самих себе, но в то же время неотделимо от этого сущего, задача богослова сводится к разработке синтеза сущего с самим собой. При этом богослов пытается достигнуть Первоначала на путях благого, единого, необходимого, а также на пути причинности. С достигнутой вершины

священная наука способна разглядеть все эти пути в их подлинном виде; каждый из них по-своему ограничен, но ведёт к той же цели, что и другие. Само по себе каждое доказательство стремится утвердиться в качестве самодостаточного, а порой и вовсе исключить прочие доказательства. Но священная наука учит, что они не взаимоисключают, а взаимодополняют друг друга²⁰⁷. Чем больше мы углубляемся в историю или в философию, тем глубже теряются пять путей в “лабиринте”; если же рассматривать их в породившем их богословском контексте, они с лёгкостью раскрывают свой смысл и предназначение.

Остаётся сказать о самом трудном, вернее, “невозможном”. В силу какого-то поразительного изменения перспективы наблюдатель, глядя под таким углом зрения на отступление теолога, не теряет из вида философии. Напротив, она как бы оживает и углубляется перед его взором. Ни один из пяти путей не создаёт того собственно метафизического понятия сущего, каким видится оно самому св. Фоме, поверх философии Аристотеля. Нигде в своих трудах он не доказывает существования Бога как чистого акта бытия на основании свойств отдельных сущих²⁰⁸. Однако, трудолюбиво собирая унаследованные от прошлого доказательства бытия Божия, св. Фома не мог не держать в уме это новое понятие *esse*, позволившее ему даже в чисто философском отношении подняться выше самых выдающихся своих предшественников. Богословское размышление расцветает во внутренних философских озарениях, как если бы естественный разум осознал собственные, доселе скрытые от него возможности по мере более полного приобщения к Священной Науке, выработанной богословом. Факт столь поразительный, что многие из выдающихся учеников св. Фомы не отважились последовать за учителем. Вновь спустившись от теологии к чистой философии, они обнаружили, что *sacra doctrina* разлагается, а метафизика окоченеет у них в руках. Но углубиться в эту проблему - значит предпринять историческое исследование “томизма”, не обязательно совпадающего с учением самого св. Фомы Аквинского.

Глава третья. Божественное сущее

Если мы знаем, что некая вещь существует, то для того, чтобы узнать, что есть эта вещь, мы должны спросить себя: каким образом она существует? Можем ли мы узнать, что есть Бог? В собственном смысле — нет, но мы можем задаться вопросом о Его природе, исходя из того, чему нас учат доказательства Его бытия.

Первое понятие, которое мы должны составить о Боге, есть понятие Его простоты. Каждый из путей познания бытия Божия приводит к первому сущему, первоначально ряда прочих сущих, к которому само первое сущее не принадлежит. Перводвигатель, источник всякого движения, сам неподвижен; производящая Первопричина всего существующего сама не имеет причины и даже не является причиной самой себя, и т. д. Похоже, это обстоятельство оказалось доминирующим в сознании св. Фомы. Чтобы нечто могло быть первым в любом порядке сущего, оно должно быть простым. Действительно, всё составное зависит от совокупности своих частей: его бытие возможно лишь при наличии всех составляющих его элементов; в отсутствие хотя бы одного из них это бытие может стать невозможным. Следовательно, первый член, не включённый в последовательность членов ряда, по необходимости должен быть

простым, и это обстоятельство мы познаём через простое рассмотрение пяти путей. Мы знаем, что это первое сущее, называемое Богом, есть, и знаем также, что оно во всех отношениях самодостаточно, будучи первоначалом в любом порядке сущих.

Прежде чем приступить *ex professo* (по роду своих занятий) к проблеме познаваемости Бога, св. Фома замечает, что понятие простоты негативно. Невозможно составить никакого конкретного представления об абсолютно простом предмете мысли. В таком случае единственный выход в том, чтобы мыслить составленный из частей предмет, а затем подвергнуть отрицанию наличие в Боге многосоставности любого рода. Этот негативный способ мыслить Бога постепенно предстанет перед нами как характерный способ богопознания. Бог прост; но простое ускользает от нас; следовательно, божественная природа ускользает от нашего постижения. Таким образом, человеческое знание о простом Боге может быть только отрицательным богословием. Познать, что есть божественное сущее, — значит согласиться с нашим незнанием этого сущего.

I. Haec sublimus veritas (Вот высшая истина)

Кажется маловероятным, что христианской теологии пришлось открывать для себя экзистенциальную природу христианского Бога. Разве не достаточно раскрыть Библию, чтобы обнаружить это? Когда Моисей пожелал узнать имя Бога, чтобы сообщить его еврейскому народу он непосредственно обратился к Нему с такими словами: “Вот, я приду к сынам Израилевым и скажу им: “Бог отцов ваших послал меня к вам”. А они скажут мне “Как Ему имя?” Что сказать мне им?” “Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий (Тот, Кто есть). И сказал: так скажи сынам Израилевым: Сущий послал меня к вам” (Исх. 3, 13-14). Если сам Бог называет Себя Сущим, или Тем, кто есть, как наиболее подобающим Ему именем²⁰⁹, то как могли христиане когда-либо пребывать в неведении относительно того, что их Бог - Сущее, которое в высшей степени есть?

Речь не о том, что христиане этого не знали: в это верили все, многие пытались это понять, а некоторые предложили ещё до св. Фомы углубленное толкование этому факту, вплоть до онтологического уровня. отождествление Бога и Сущего — несомненное общее достояние христианской философии как таковой²¹⁰. Но согласие христианских мыслителей в этом вопросе не препятствует тому, что, как философы, они по-разному толкуют понятие сущего. В Священном Писании нет ни малейшего намёка на метафизику. Поэтому первые христианские мыслители в попытке философски осмыслить содержание своей веры могли располагать лишь философской техникой, разработанной греками для совершенно иных целей. История христианской философии есть по большому счёту история религии, постепенно осмысляющей философские понятия. Как религия, она может обойтись без них, но они получают с её стороны всё большее признание, т. к. определяют философию верующих, не желающих обходиться без философии. Тот факт, что христианские мыслители долго размышляли над смыслом приведенного выше текста Исхода и что в его метафизической интерпретации происходил некий прогресс, явствует из простого сопоставления двух столь различных понятий сущего, какие столкнулись между собой при рассмотрении проблемы существования Бога. Но история позволяет наблюдать этот процесс, так сказать, *in vivo* (живьём), через сравнение эссенциалистского толкования текста Исхода, к которому в конечном счёте склонился св. Августин, с толкованием того же текста, предложенным св. Фомой Аквинским.

Св. Августин был настолько уверен в том, что Бог книги Исхода тождествен сущему Платона, что задавался вопросом: как объяснить такое совпадение, если не принять, что

Платон хотя бы в какой-то мере был знаком с книгой “Исхода”: “Что заставляет меня почти согласиться с мыслью о том, что Платон не вовсе пребывал в неведении относительно Ветхого Завета, так это тот факт, что, когда Ангел передаёт слова Бога святому человеку Моисею, вопрошавшему об имени того, кто приказал ему отправиться на освобождение еврейского народа, ответ Бога гласит:

“Я есмь Сущий... Так скажи сынам Израилевым: Сущий послал меня к вам”. Как бы подразумевается, что в сравнении с истинно сущим, т. е. неизменным, подверженное изменению не есть сущее. В этом же был глубоко убеждён Платон и доказывал это со всевозможным усердием”²¹¹, Сущее книги Исхода явно понимается здесь как платоновское неизменное. При чтении этих строк невольно возникает подозрение, что столь изумлявшее Августина согласие есть плод недоразумения.

Кроме того, не приходится сомневаться, что августиновское понятие Бога и сущего именно таково: “Он же есть первое и высшее сущее, поистине неизменное, могущее с полным правом сказать: “Я есмь Сущий... Так скажи им: Сущий послал меня к вам”²¹², Однако лучше всего и с глубоким пониманием сложности проблемы Августин изложил свою окончательную точку зрения на этот вопрос в гомилии на Евангелие св. Иоанна. Следовало бы привести её целиком — настолько полно ощущается в ней и глубина христианского мышления Августина, и платоновская ограниченность его онтологии:

“Обратите внимание на слова Господа нашего Иисуса Христа: “Если не уверуете, что это Я (есмь), то умрёте во грехах ваших” (Ин. 8.24). Что означает это “Si non credideritis quia ego sum”? “Я есмь” — кто? Он ничего к этому не прибавил; поскольку же ничего не прибавил, слова Его приводят нас в смущение. Действительно, мы ожидали, что Он скажет нам, кто Он есть, но Он не сказал. Что бы Он мог сказать? Может быть, это: “Если не уверуете, что это Я” есмь Христос; “если не уверуете, что это Я” есмь Сын Божий; “если не уверуете, что это Я” есмь Слово Отца; “если не уверуете, что это Я” есмь творец мира; “если не уверуете, что Я” есмь Создатель и воссоздатель человека, сотворивший и претворивший, сделавший и переделавший его; “если не уверуете, что это Я” есмь всё это, “то умрёте во грехах ваших”. Нас смущает это “Я есмь”: ведь Бог тоже сказал Моисею: “Я есмь Тот, Кто есть”. Что же означает это “Я есмь”? Через посредство ангела Бог послал Своего раба Моисея вывести еврейский народ из Египта (вы уже читали и знаете то, что я хотел сказать по этому поводу, но я напомню вам). Бог посылает его, дрожащего и оправдывающегося, но покорного. Итак, чтобы оправдаться, Моисей спрашивает у Бога, ибо знает, что это Он говорит с ним через ангела: “Если люди спросят меня: кто этот Бог, что послал тебя? — что мне им ответить?” И сказал Господь: “Я есмь Сущий”. И повторил: “Так скажи: Сущий послал меня к вам”. Вот и здесь Он не говорит: Я есмь Бог; или: Я есмь создатель мира; или: Я есмь творец всех вещей; или: Я есмь тот, кто умножил этот народ, который нужно освободить. Нет, Он говорит лишь это: “Я есмь Сущий” (Тот, Кто есть)... Так скажи сынам Израилевым: Сущий послал меня к вам”. Он не добавил: “Тот, Кто есть” ваш Бог; или: “Тот, Кто есть” Бог ваших отцов, — но просто сказал: “То, Кто есть, послал меня к вам”. Может быть, самому Моисею было трудно понять эти слова, как трудно понять их нам (нам даже намного труднее): “Я есмь Сущий; Сущий послал меня к вам”. Кроме того, даже если бы Моисей их понял, по силам ли понять их тем, к кому Он посылал его? Поэтому Бог оставил в стороне то, чего человек понять был не в силах, и добавил то, что он мог понять: “Я есмь Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова” (Исх. 3, 13:15). Это вы в состоянии понять. Но слова: “Я есмь” - какой ум их поймёт?”

Остановимся здесь ненадолго, чтобы приветствовать эту первую встречу (в словах Самого Бога) между Богом Авраама, Исаака и Иакова — и Богом философов и мудрецов. Августин отлично знает, что это одно и то же. Как и народ Израильский, он лишён сомнений относительно идентичности Живого Бога Писания. Но его интригует это *Oui est* (“Кто есть”). Ведь ни Моисею, ни самому Августину, ни нам Бог не пожелал этого объяснить, как если бы, открыв людям истину спасающей веры, Он предоставил ее осмысление терпеливым усилиям метафизиков. Тем не менее, Августин, верный доктрине “внутреннего наставника”²¹³, обращается к самому Богу с просьбой просветить его относительно смысла Его слов:

“И вот, хочу говорить с Господом Нашим Иисусом Христом. Хочу говорить с Ним, и Он услышит меня. Ибо верю: Он здесь; и нисколько не сомневаюсь в этом. Ведь Он Сам сказал: “Се, Я с вами во все дни до скончания века” (Мф. 28, 29). Господи Боже, что же это значит: “Если не уверуете, что это Я (есмы)”? Разве имеется что-либо несущее из созданного Тобой? Разве небо не есть? Разве земля не есть? Разве нет всех существ, населяющих небо и землю? Разве и сам человек, к которому Ты обращаешься, не существует? Если всё это есть, все Твои творения, - что же это за Само бытие - *ipsum esse* — что Ты сохранил лишь за Собой и не дал никому другому, чтобы быть единственным Сущим? Нужно ли это понимать так: “Я есмь тот, кто есть”, — словно остального не существует? Как же тогда понимать слова: “Если не уверуете, что это Я (есмы)”? Разве не существует тех, кто понял бы их? Но если существовали грешники, значит, существовали люди. Как же быть? Пусть же само бытие - *ipsum esse* — скажет, что оно есть; пусть скажет об этом сердцу, пусть скажет внутри меня, пусть говорит внутри меня; пусть внутренний человек услышит его; пусть мысль поймёт, что поистине быть — значит быть всегда одним и тем же образом”²¹⁴.

Нет ничего яснее этой формулы: *vere esse est enim semper eodem modo esse...* (итак, поистине быть — значит всегда быть одинаковым образом...) Отождествлять *vere esse*, т. е. Бога, с “неизменным сущим”, — значит отождествлять *Sum* (Есмь) книги Исхода с οὐσία платонизма. Итак, мы опять возвращаемся к тому затруднению, с каким столкнулись, когда речь шла о переводе этого термина в диалогах Платона. Латинский эквивалент οὐσία — *essentia*; и действительно возникает впечатление, что Августин отождествил в своём мышлении Бога Авраама, Исаака и Иакова с тем единым, которое, будучи неизменным, может быть названо *essentia* в полном смысле слова. Может ли быть иначе, если “быть” означает “быть неизменным”? Отсюда это официальное заявление в “*De Trinitate*” (“О Троице”): “Быть может, нужно сказать, что единый Бог есть *essentia*. Ведь Он единый поистине есть, ибо пребывает неизменным. Именно это сказал Он рабу Своему Моисею: “Я есмь Сущий (Тот, Кто есть)... Так скажи сынам Израилевым: Сущий послал меня к вам” (Исх. 8, 14)²¹⁵, Таким образом, это божественное имя *per excellence*, “*Sum*”, лучше всего переводится на язык философии абстрактным термином *essentia*, означающим неизменность “того, что есть”.

Здесь мы видим исток того учения о божественной *essentialitas* (сущностности), которое позднее окажет через св. Ансельма такое глубокое влияние на теологию Ришара Сен-Викторского, Александра Гэльского и св. Бонавентуры. Чтобы перейти от такой философской интерпретации текста Исхода к той, что предложил св. Фома, необходимо было преодолеть дистанцию, отделяющую бытие-сущность от бытия-существования. Мы уже видели, как этот разрыв был преодолен в томистских доказательствах бытия Божия благодаря их эмпиризму. Нам не остается ничего иного, как признать собственную природу Бога, существование которой Доказывают пять путей, —те. признать её как в высшей степени сущее. Различая, вслед за самим св. Фомой, эти моменты в нашем метафизическом исследовании Бога, мы просто уступаем

требованию порядка Невозможно высказать все эти вещи одновременно, однако мыслить их следует одновременно. Более того, невозможно мыслить их иначе. Потому что доказать, что Бог есть первоначало во всяком порядке сущего — значит доказать, что Он по определению есть само *Esse*.

В этом отношении нет ничего яснее и убедительнее порядка, которому следует “Сумма теологии”. Зная, что некая вещь существует, нам остаётся выяснить, каким образом она существует, чтобы узнать, что она есть. Действительно (и мы должны сказать, почему это так), мы не знаем, что есть Бог, но лишь то, что Он не есть. Единственный мыслимый способ описать Его природу состоит в последовательном устранении из понятия Бога всех способов бытия, которые не могут быть присущи Богу. Примечательно, что первый такой способ, устранимый св. Фомой в качестве несовместимого с понятием Бога, есть многосоставность (сложность). Что же обретается по завершении этой процедуры? Бытие, свободное от всего, что не есть бытие. Продвижение к этому выводу состоит именно в том, чтобы выявить понятие, которое целиком содержится уже в доказательствах бытия Божия.

Следуя за анализом св. Фомы, нужно обратить внимание как на причины, по которым он последовательно устраняет из понятия Бога любые виды многосоставности, так и на саму природу последних. Начнём с наиболее грубого её вида - с представления о Боге как о теле. Чтобы устранить такую сложность из понятия Бога, достаточно перебрать одно за другим основные доказательства Его бытия. Бог есть неподвижный перводвигатель; но никакое тело не сообщает движения, если само не движимо; значит, Бог не есть тело. Бог есть первое бытие и, следовательно, бытие в чистом акте. Но всякое тело обладает протяжённостью и потому делимо до бесконечности; следовательно, всякое тело делимо в возможности и не есть бытие как чистая действительность. Значит, Бог не есть тело. Далее, существование Бога доказывалось через существование наивысшего сущего; но душа выше тела; значит, невозможно, чтобы Бог был телом²¹⁶. Очевидно, что во всех этих доводах доминирует один принцип: всякий раз речь идёт об установлении того факта, что всё несовместимое с чистой актуальностью бытия несовместимо с понятием Бога²¹⁷.

В силу того же принципа следует отвергнуть представление о Боге как о соединении материи и формы. Ведь материя есть то, что находится в возможности, Бог же — чистая действительность без какой-либо примеси возможности. Поэтому невозможно, чтобы Бог состоял из материи и формы²¹⁸. Этот второй вывод непосредственно влечёт за собой третий. Сущность, взятая в своём реальном бытии²¹⁹ есть не что иное, как субстанция (индивидуальное существование) постольку, поскольку постижима умом и поддаётся определению. Следовательно, она включает в себя всё то, что; входит в определение вида, и не более того. Например, сущность человека - *humanitas* (человечество, человеческая природа), в понятие которой, входит всё делающее человека человеком: разумным животным, состоящим, из души и тела. Таким образом, очевидно, что сущность содержит в себе лишь те черты субстанции, которые являются общими для всех субстанций одного вида. Индивидуальные же отличия каждой субстанции остаются за пределами сущности. Обладание телом принадлежит сущности любого человека, однако в понятие *humanitas* не входит конкретное тело, конкретные члены, конкретная плоть, конкретный костяк того или иного отдельного человека. Все эти индивидуальные определения принадлежат понятию человека (*homo*), т. к. человек не может существовать, не обладая ими. Итак, можно сказать, что *homo* обозначает полную субстанцию, взятую во всей её специфической и индивидуальной определенности, благодаря которой она только и может существовать; в то время как *humanitas* означает сущность, или формальную сторону субстанции человека — короче,

тот её элемент, который определяет человека вообще, как такового. Отсюда следует, что во всякой состоящей из материи и формы субстанции субстанция и сущность совпадают не полностью. Поскольку субстанция *homo* содержит нечто большее, чем сущность *humanitas*, постольку *pop est totaliter idem homo et humanitas* (человек и человечество — не вполне одно и то же). Но мы сказали, что Бог не есть соединение материи и формы. Значит, в Нём не может быть никакого различия между сущностью, с одной стороны, и субстанцией или природой — с другой. Можно сказать, что человек является человеком в силу своего человечества, но нельзя сказать, что Бог является Богом в силу Своего божества. *Deus* (Бог) и *deitas* (божество) суть одно, как и всё то, что может быть в качестве атрибутов приписано Богу посредством предикации²²⁰.

Последняя формула позволяет непосредственно определить противников св. Фомы в этом споре и благодаря этому понять точный смысл его собственной позиции. На данном этапе анализа св. Фома не обращается к порядку существования (*existentia*) — последнему звену, к которому ведётся всё рассуждение. Речь пока идёт лишь о таком понятии Бога, которое не выходит за пределы субстанциального бытия. Св. Фома пытается выяснить: можно ли на этом уровне — все еще на уровне бытия — отличить то, что Бог есть, т. е. Его субстанцию, от того, благодаря чему Он есть Бог, т. е. от Его сущности. То, благодаря чему Бог есть Бог, называется *deitas* (божественностью). Следовательно, проблема сводится к ответу на вопрос: отличен ли Бог от своей *deitas* или тождествен ей?²²¹

Этот тезис порождён платонизмом иного толка, нежели платонизм св. Августина, — а именно платонизмом Боэция. Любопытно, что мысль Платона оказала глубочайшее влияние на средневековые, почти не знавшие его текстов. Она усваивалась через посредство различных учений, испытавших её прямое или косвенное воздействие. Мы уже сталкивались с платонизмом св. Августина и августиниан; ещё столкнёмся с платонизмом Дионисия Ареопагита и его последователей. Кроме того, нужно иметь в виду также платонизм аль-Фараби, Авиценны и их учеников.

Разновидность платонизма, которую нам предстоит рассмотреть сейчас - платонизм Боэция, - не менее важна. У истоков средневековых философских воззрений стоит не один-единственный платонизм, а множество его видов, которые нужно уметь различать. Но при этом нельзя забывать, что в силу своего общего происхождения все эти разновидности платонизма обнаруживают постоянную тенденцию ко взаимоукреплению, соединению и даже смешению. Течение платонизма подобно Реке, берущей начало в учении св. Августина и ширящейся за счет притоков: Боэция (VI век), Дионисия, Скота Эриугены (IX век), Авиценны 1^с его латинских переводах (XII век) Можно сослаться и на другие, менее значительные имена, — например на Гермеса Трисмегиста, Макробия и Апулея; а также на выполненный Халкидием перевод “Тимея” и комментарий к нему: единственный текст самого Платона, если не широко известный, то по крайней мере использовавшийся в эпоху высокого средневековья. Св. Фома столкнулся с наличием множества переплетающихся между собой разновидностей платонизма. Ему пришлось то заключать с ними союз, то вступать в открытую борьбу, но при этом он всегда стремился ввести этот поток в определённые границы.

В данном случае общим основанием платонизма Боэция и платонизма св. Августина является онтология, которая сводит существование к бытию, а бытие понимает как сущность (*essentia*). Но у Боэция этот принцип развивается иначе, нежели у св. Августина. По-видимому, Боэций исходит из знаменитого замечания Аристотеля, сделанного как бы походя, но породившего необозримое море комментариев: “Что

такое человек и что человек есть — это не одно и то же” (II Анал. 2, 7, 92 b 10-11). Именно здесь, в связи с логикой, затрагивается столь много дискутировавшаяся впоследствии проблема соотношения сущности и существования. Сам Аристотель её не ставил по той простой причине, что, как справедливо замечает его верный комментатор Аверроэс, он никогда не отличал то, что есть единичное бытие, от факта его существования. В приведенном выше замечании Аристотель вовсе не утверждает, что сущность единичного бытия отлична от его существования. Он только хочет сказать, что из одного лишь определения сущности вещи нельзя сделать вывода о том, что она в реальности существует.

В свою очередь обращаясь к этой проблеме, Боэций переводит её план метафизики. Темнота его кратких формулировок немало способствовала тому, чтобы привлечь к ним внимание комментаторов²²². Боэций различает бытие и то, что есть: *diversum est esse et id quod est*²²³. Под *esse* он несомненно подразумевает существование, однако различие между *esse* (бытием) и *id quod est* (тем, что есть) означает здесь не различие между сущностью и существованием, которое проводится внутри сущего²²⁴ (как считал бы св. Фома Аквинский). Напротив, оно означает различие между Богом и тварными субстанциями. Бог есть *esse* (бытие), *ipsum esse* (само бытие). Оно не причастно ничему, но Ему причастно всё сущее постольку, поскольку оно существует. В таком понимании бытие вполне и по определению является чистым и несмешанным: *ipsum esse nihil aliud praeter se habet admixtum* (само бытие не имеет в себе примеси ничего отличного от себя)²²⁵. Напротив, *id quod est* (то, что есть) существует лишь в силу причастности *ipsum esse*. В этом смысле чистое бытие, т. е. Бог, может рассматриваться как форма, благодаря которой реально существует “то, что есть”: “*quod est*” *accepta essendi forma est atque constitit* (то, что есть есть и существует, приняв форму сущего)²²⁶.

Утверждать, что *ipsum esse*, т. е. Бог, сообщает вещам форму сущего; значит прийти иным путём к теологии, аналогичной теологии св. Августина. Конечно, речь идёт о двух разных учениях, из которых каждое несет ответственность лишь за свои собственные приёмы и методы; однако оба они сформировались на единой почве платоновской онтологии сущности. Поскольку св. Августин размышлял не об экзистенциальных элементах конституирующих конкретные существования, а о сущностных факторах познаваемости вещей, он говорил о Слове Божиим как о форме всего, что есть. Действительно, Слово есть высшее подобие Первоначала, а значит абсолютная истина; оно не имеет в себе ничего иного, отличного от себя, и потому *forma est omnium quae sunt* (есть форма всего существующего)²²⁷. В силу закона “сообщающихся платонизмов” всякий комментатор Боэция должен был склоняться к истолкованию его в этом смысле. Именно так поступил, по-видимому, Жильбер Порретанский в XII веке. Комментировать Боэция с помощью Жильбера — все равно что объяснять *obscurum per obscurius* (тёмное через темнейшее). Возможно, отчасти в этом повинно нынешнее состояние текста Жильбера, несомненно и в значительной степени — его язык; однако главная причина темноты его комментария коренится, скорее всего, не в Жильбере, а в нашей привычке осмыслять проблемы существования в терминах сущности. При этом происходит смещение перспективы и бесконечное умножение ложных проблем.

Как бы ни толковали Жильбера Порретанского современные комментаторы, они согласны в том, что в его текстах следует избегать перевода “*essentia*” термином “сущность”. В самом деле, последний в своём собственном смысле указывает на различие внутри сущего (различие сущности и существования), которого латинское мышление ещё не знало. *Esse* понимается скорее как форма. В этом смысле *esse* и *essentia* являются эквивалентами. *Essentia* Бога есть *esse* всякого сущего и в то же

время форма *par excellence*²²⁸. Поскольку речь здесь идёт о принципиальной позиции — метафизической или по крайней мере эпистемологической²²⁹, — она должна выдерживаться и в отношении проблемы, связанной с понятием Бога. Действительно, Жильбер считает, что Бог, форма всякого сущего, сам определяется формой. Эта последняя форма определяет его понятие как понятие Бога. Таким образом, это *quod est*, т. е. Бог, воспринимается мыслью как сущее, определяемое формой *divinitas* (Божественность). Не следует думать, будто Жильбер мыслит Бога состоящим из двух реально различных элементов: *Deus* и *divinitas*. Однако он, по-видимому, согласен с тем, что мы в состоянии постигнуть Бога лишь как *quod est* (то, что есть), оформленное через *quo est* (то, посредством чего есть), т. е. через Его *divinitas*²³⁰. Это учение пользовалось большим влиянием. Одни его принимали или толковали, другие осуждали, однако оно оставило след в мышлении даже многих из тех, кто отвергал его самым решительным образом. В этом нет ничего удивительного: очень часто философы принимают какие-либо исходные принципы и отвергают следствия, не замечая, что последние вытекают из первых. Чтобы действительно устранить доктрину Жильбера, следовало преодолеть реализм *essentia* и благодаря этому достигнуть реализма *esse*. Другими словами, следовало осуществить ту самую философскую реформу, которая связана для нас с именем св. Фомы Аквинского.

Интерпретированное в терминах томистской философии различие между *Deus* и *divinitas* в действительности означало, что божественное сущее понимается как некая субстанция, определённая в своём конкретном бытии сущностью, т. е. божественностью. Может быть, такой вывод практически неизбежен, если пытаться описать божественное сущее через понятийное определение сущности. Но именно этого и стремилась избежать томистская метафизика суждения. Даже если согласиться, подобно Жильберу, с утверждением, что Бог есть божественность, то всякий желающий дать определение этой сущности может сделать это лишь при одном условии: полагая, что Бог есть Бог благодаря той самой *divinitas*, которой Он является. Это означает усматривать в Боге — по крайней мере мысленно — различие между определяемым и определяющим, возможностью и действительностью, что несовместимо с чистой актуальностью божественного бытия.²³¹ Чтобы справиться с этим препятствием, необходимо вместе со св. Фомой преодолеть отождествление субстанции Бога с Его сущностью и полагать тождество сущности Бога с самим актом Его бытия. Отличие позиции св. Фомы от взглядов Жильбера и его сторонников не в том, что она более наглядно свидетельствует о божественной простоте. Все христианские богословы знают, что Бог абсолютно прост, и все говорят об этом — но говорят по-разному. Св. Фома учит тому, что невозможно верно высказываться по этому вопросу, оставаясь в плане субстанции и сущности. Божественная простота совершенна, поскольку она есть простота чистой действительности, и потому ее нельзя определить в понятии, но можно только утверждать в акте способности суждения.

Чтобы понять позицию св. Фомы в этом решающем вопросе, нужно, прежде всего, помнить о той особой роли, которую он отводит *esse* (существованию) в структуре реальности. С его точки зрения, всякой вещи присущ собственный акт существования; всякая вещь существует в силу, того, что ей свойственно: *unumquodque est per suum esse*. Поскольку речь идёт о принципиальном положении, его действие несомненно распространяется и на Бога — вернее, само существование Бога служит основанием этого принципа. Бог есть необходимо сущее, как явствует из третьего доказательства бытия Божьего. Следовательно, Бог есть акт такого бытия, существование которого необходимо. Именно это мы называем бытием, которое необходимо само по себе. Мыслить Бога таким образом — значит утверждать наличие такого сущего, которое не нуждается в какой-либо причине для своего бытия. Дело обстоит бы иначе, если бы

Его сущность в чем бы то ни было отличалась от существования: в самом деле, тогда сущность Бога предопределяла бы в какой-то степени акт Его существования, который уже не был бы необходимым. Таким образом, Бог есть такое бытие, какое есть, - и более ничего. Таков смысл формулы: *Deus est suum esse*²³² (Бог есть свое существование). Подобно всему сущему, Бог есть в силу своего собственного существования, но этом единственном случае необходимо сказать: то, что есть сущее, есть лишь то, в силу чего оно существует, т. е. чистый акт бытия. Сам св. Фома высказывается об этом тезисе: *multipliciter ostendi potest* (может быть выражен различными способами). Бог есть первопричина; следовательно, Он не имеет причины. Ведь Бог имел бы причину, если бы Его сущность отличалась от Его существования, ибо тогда для того, чтобы существовать, Ему было бы недостаточно быть тем, что Он есть. Значит, невозможно, чтобы сущность Бога была отличной от Его существования.

Теперь, если угодно, будем исходить из того факта, что Бог есть актуальность, свободная от всякой потенциальности. Тогда возникает вопрос: что наиболее актуально во всякой данной реальности? Ответ гласит: существование, *quia esse est actualitas omnis formae vel naturae* (т. к. существование есть актуальность всякой формы или природы) Быть актуально благим — значит быть благим сущим, которое есть Подобно *humanitas*, благодать становится актуальной реальностью лишь в актуально существующем человеке. Итак, предположим, что сущность Бога отлична от Его существования. Тогда божественное существование будет актом божественной сущности, а последняя окажется в том же отношении к *esse* Бога, что потенция — к акту. Но Бог есть чистый акт: значит, Его сущность должна быть актом Его существования

Можно избрать и еще более короткий путь, исходя из понятия Бога как сущего: утверждать, что сущность Бога не есть Его *esse*, — то же самое, что утверждать, будто то, что есть Бог, обладает *esse* (бытием), но само не есть бытие. Ведь то, что обладает бытием, но не есть само бытие, существует лишь в силу причастности. Поскольку же Бог, как мы видели, есть сама Его сущность или природа²³³, Он существует не через причастность. Именно это имеется в виду, когда Бога называют первым сущим. Таким образом, Бог есть Его собственная сущность, а сущность Его - акт самого бытия. Следовательно, Бог есть не только сущность Самого Себя, но и своё собственное существование²³⁴.

Таков тот Бог, к которому пятью различными путями приводят доказательства св. Фомы Аквинского. Здесь речь шла, несомненно, о собственно философском выводе. В историческом контексте он предстает как итог вполне светского усилия по достижению самых оснований такого сущего, которое отныне должно было отождествляться с существованием. Преодолев платоновскую онтологию сущности и аристотелевскую онтологию субстанции, св. Фома преодолел вместе с первым сущим Аристотеля также и Бога — *essentia* св. Августина и августиниан. Насколько нам известно, св. Фома никогда не утверждал, что Бог не имеет сущности²³⁵. Если же вспомнить о множестве удобных случаев, когда он мог высказать эту мысль, придется признать, что у него, несомненно, были серьезные основания избегать подобной формулировки. Простейшее из них заключалось, вероятно, в том, что нам известны лишь такие сущие, чья сущность не тождественна существованию, и поэтому нам невозможно представить себе сущее без сущности. Так, в отношении Бога нам труднее помыслить существование без сущности, чем такую сущность, которая, преодолевая собственные границы, сливается с актом существования²³⁶. То же самое относится и ко всем атрибутам Бога в учении св. Фомы. Подобно тому как о Боге не говорят, что Он не обладает мудростью, но что Его премудрость есть Его существование, - о Нем не

говорят и того, что Он не обладает сущностью, но что Его сущность есть Его существование²³⁷. Чтобы охватить одним взглядом масштаб реформы, осуществленной св. Фомой в области естественной теологии, достаточно измерить дистанцию, которая отделяет Бога — *essentia* св. Августина от Бога св. Фомы, чья *essentia* как бы поглощена *Esse*.

Это чистое существование, к которому св. Фома-философ приходил в конце метафизических изысканий, св. Фома-теолог открывал в Писании ~ но уже не как вывод рациональной диалектики, а как откровение, данное людям самим Богом, чтобы они приняли его в вере св. Фомы, несомненно, полагал, что Бог сообщил людям в откровении о тождестве Своей сущности и существования. Св. Фома скуп на эпитеты, никогда еще философ не противостоял с такой твердостью соблазну красноречия. Однако на этот раз при виде этих двух световых пучков, сходящихся в одной точке вплоть до слияния, он не смог удержать возгласа восхищения перед лицом явившейся в этот момент ослепительной истины. Прославляя эту истину, он пишет: “Итак, сущность Бога есть Его существование. Ведь этой высшей истине (*hanc autem Sublimem veritatem*) Бог научил Моисея, когда тот вопрошал Господа: “Если сыны Израилевы спросят меня, как Ему (Богу) имя, что сказать мне им?” (Исх. 3, 13). И Господь ответил: “Я есмь Сущий... Так скажи сынам Израилевым: Сущий послал меня к вам”. Тем самым Бог открыл, что Его собственное имя - Сущий (Тот, Кто есть). Но всякое имя призвано обозначать природу или сущность вещи. Следовательно, само божественное существование (*ipsum divinum esse*) есть сущность или природа Бога²³⁸. Заметим, что для св. Фомы это откровение тождества сущности и существования в Боге было равнозначно откровению различия сущности и существования в творениях. “Тот, Кто есть” означает: “Тот, чья сущность — в существовании”. “Тот, Кто есть” — собственное имя Бога; следовательно, ничто иное, кроме Бога, не может быть тем, чья сущность — в существовании. Без особого риска ошибиться можно было бы предположить, что св. Фома сделал этот столь простой вывод — и он действительно сделал его, как подтверждают тексты: “Невозможно, чтобы субстанцией какого-либо иного сущего, кроме Первого Движущего, было само бытие. Отсюда имя, утверждаемое в книге Исхода (3, 14) как имя Божие:

Тот, кто есть. Ибо в собственном смысле Ему одному подобает, чтобы Его субстанция была не чем иным, как Его существованием”²³⁹

Из этих текстов вытекают, по-видимому, два основных следствия. Во-первых, томистское учение об *esse* стало событием не только в истории естественной теологии, но также в истории теологии в целом. Действительно, здесь речь идёт о толковании слов Самого Бога, взятых в их буквальном звучании, и достаточно сравнить томистскую интерпретацию текста Исхода с интерпретацией Августина, чтобы оценить всю богословскую значимость вопроса. Читая имя Божие, св. Августин понимал его так: “Я есмь Тот, Кто не подвержен изменению”. Читая ту же формулу, св. Фома воспринимал её иначе: “Я есмь чистый акт существования”. Отсюда — второе следствие: историк не должен представлять себе мышление самого св. Фомы в виде набора дисциплин — столь же различных, сколь различны их определения. Ни тождество сущности и существования в Боге, ни их различие в тварях не принадлежит к *revelatum*: ведь ни та ни другая из этих двух истин не превосходит пределов досягаемости естественного разума, понимаемого как способность суждения. Но это не мешает им принадлежать, с точки зрения св. Фомы, к *revelabile*, причём к *revelabile*, сообщённому в откровении. Возможно, здесь с наибольшей ясностью обнаруживается вся сложность домостроительства откровения (т. е. акта, посредством которого Бог даёт узнать Себя людям) в томистской доктрине. Св. Фома был весьма далёк от той мысли

(или от желания убедить в этом других), будто Бог некогда открыл Моисею XXII главу книги I “Суммы против язычников”. Если кому-нибудь это и может прийти в голову, то сам св. Фома не был столь наивен. Бог сообщил нам Своё имя, и человеку достаточно верить в это, чтобы отныне никакой ложный бог не смог соблазнить его. Богословие же Христианских Учителей есть не что иное, как продолжение откровения в усилие разума, трудящегося в свете веры. На свершение этого труда разуму требуется время. Августин вышел на верную дорогу. Фома Аквинский проследовал по тому же пути до конца.

В соответствии с этим каждый волен вообразить, что гений св. Фомы выразился в блестящей классификации наук. Но те, кто так подумает, столкнутся со следующей проблемой: то ли св. Фома-теолог, узнав из книги Исхода о тождестве сущности и существования в Боге, научил св. Фому-философа различать сущность и существование в творениях; то ли св. Фома-философ, исходя из анализа метафизической структуры конкретных сущих, научил св. Фому-теолога, что сущий книги Исхода означает Акт бытия. Сам св. Фома воспринимал оба высказывания по-философски, как лицевую и обратную стороны одного и того же метафизического тезиса, и с того момента, как он понял их, он всегда полагал, что вычитал их из Библии. Слово Божие слишком глубоко, чтобы человеческий разум смог когда-либо исчерпать его смысл. Тем не менее, разум Учителей Церкви трудится всё время над одним и тем же смыслом одного и того же слова, пробиваясь ко всё большему смысловому глубинам. Гений св. Фомы един, как едино его дело. В нём невозможно, не нарушив равновесия, разделить то, что Бог открыл людям, от смысла этого откровения.

Эта высшая истина по меньшей мере является для историка ключом к пониманию томизма. Философское свершение св. Фомы не значит ничего, если не разглядеть в нём открытых с помощью человеческого разума крайних пределов (*ultima Thule*) метафизики. Их трудно достигнуть и почти так же трудно на них удержаться. Тем не менее, мы попытаемся это сделать, проследив вплоть до последних следствий эту высшую истину — *hanc sublimem veritatem*, — свет которой озаряет всё учение. Отправляясь в путь, возьмём с собой самую полную и ясную формулировку этой истины, данную св. Фомой: “Быть (*esse*) говорится в двух смыслах. В первом смысле *esse* означает акт бытия (*actum essendi*); во втором смысле *esse* обозначает структуру высказывания, которое душа образует, присоединяя сказуемое к подлежащему. В первом смысле мы не можем знать, что есть бытие Бога (поп *possumus scire esse Dei*), как не можем знать Его сущности; это возможно для нас лишь во втором смысле. В самом деле, мы знаем, что образуемое нами высказывание о Боге: “Бог есть” — является истинным; знаем же мы это, исходя из Его следствий”²⁴⁰.

II. Познание Бога

После того как бытие Бога доказано, полнота исследования требует рассмотреть три основных предмета: во-первых, единство божественной сущности; во-вторых, троичность божественных лиц; в-третьих, производимые божественной причиной следствия²⁴¹. Из этих трёх вопросов второй не имеет никакого отношения к философскому знанию. Хотя человеку не запрещено пытаться осмыслить эту тайну, он не должен претендовать на то, чтобы доказать ее посредством разума — если, конечно, не хочет разрушить её как тайну. Троица познаётся нами исключительно через Откровение; она ускользает от человеческого разума²⁴². Следовательно, доступными для рассмотрения в рамках естественной теологии остаются два предмета: сущность Бога и связь между Ним и произведенными Им следствиями.

Заметим, что и на эти два вопроса человеческий разум не способен дать исчерпывающего ответа. Как уже было сказано, для свободы действия разум нуждается в понятиях и определениях. Дать определение предмету означает, во-первых, указать его род (например, это—животное); затем к роду прибавляется указание на видовое отличие (это разумное животное), наконец, видовое отличие определяется через отличия индивидуальные (это Сократ). Но в отношении Бога всякое определение оказывается невозможным. Мы в состоянии назвать Его по имени, но именование не есть дефиниция. Чтобы дать определение Богу, необходимо указать Его род. Коль скоро имя Божие — Сущий, его родовым обозначением должно быть *ens*, или сущее. Однако уже Аристотель понимал, что сущее не может быть родом: ведь всякий род определяется через родовые отличия; поскольку же они определяют Его, то не объемлются родом. Но нельзя помыслить ничего, что не было бы чем-то и, следовательно, не обнималось бы сущим. Вне сущего есть лишь несущее, но оно не является родовым отличием, потому что оно — ничто. Таким образом, нельзя сказать, что сущность Бога принадлежит к роду “сущего”; поскольку же Ему нельзя приписать никакой иной сущности, всякое определение Бога оказывается невозможным²⁴³.

Это не означает, что нам остаётся лишь полное молчание. Пусть нам не дано познать то, что есть сущность Бога, но мы можем попытаться определить, что она не есть. Вместо того чтобы исходить из недостижимой сущности и прибавлять к ней положительные отличия, шаг за шагом приближающие нас к познанию того, что есть сущность Бога, мы можем собрать более или менее значительное количество негативных отличий и благодаря им всё точнее познавать то, что она не есть. Нас, возможно, спросят: получим ли мы таким образом истинное знание? На этот вопрос следует ответить утвердительно. Конечно, такое знание несовершенно, однако оно лучше полного и абсолютного незнания. Вдобавок оно устраняет некоторые псевдознания, которые претендуют на положительное описание сущности Бога, но вместо этого представляют её такой, какой она быть не может. Отделяя утверждаемую нами непознаваемую сущность от все большего числа других сущностей, каждое новое негативное отличие определяет с возрастающей точностью предыдущие отличия и всё увереннее очерчивает контуры своего предмета. Например, сказать, что Бог не есть акциденция, но субстанция, — значит, отличить Его от всех возможных акциденций. Если к этому добавить, что Бог не есть тело, тем самым будет с большей точностью определено Его место в роду субстанций. Таким образом, следуя по порядку и посредством подобных отрицаний отличая Бога от всего, что не есть Бог, мы достигаем познания Его субстанции - познания не позитивного, но истинного, ибо познаем её как отличную от всех прочих субстанций²⁴⁴. Последуем же этим путём так далеко, как только он способен нас повести; когда же мы достигнем конца, настанет время искать иной путь.

А. Познание Бога путем отрицания

Познать Бога путем отрицания — значит познать не то, каков Он есть, но каков Он не есть. Именно это мы уже начали делать, установив, что Он совершенно прост²⁴⁵. Утверждение об абсолютной простоте Бога как чистого акта бытия означает не обладание понятием о таком акте, но отрицание в Боге какой бы то ни было сложности: сложности целого и частей, как это имеет место в телах; сложности материи и формы, сущности и субстанции; наконец, сущности и существования. Последнее отрицание привело нас к мысли о Боге как о таком сущем, чья сущность тождественна существованию. Исходя из этого, мы можем добавить к божественной простоте другой атрибут, с необходимостью следующий из первого: совершенство Бога.

Мы не можем представить себе совершенное существо. Но мы в состоянии, по крайней мере, утверждать совершенство Бога через отрицание в Нём всякого несовершенства. Именно так мы поступаем, утверждая, что Бог совершенен. Подобно тому как рассудок делает вывод о существовании Бога, хотя природа этого акта существования для нас непостижима, - точно так же он заключает, что Бог совершенен, хотя природа божественного совершенства превосходит пределы нашего разума. Для нас устранение из понятия Бога всякого мыслимого несовершенства равнозначно приписыванию Ему всякого мыслимого совершенства. Человеческий разум не в силах продвинуться далее в познании божества, но он должен, по крайней мере, дойти до этого предела. В самом деле, это бытие, из которого мы устраняем все тварные несовершенства, есть в некотором роде точка встречи и метафизическое пространство всего, что может мыслиться как совершенство. Притом это бытие вовсе не сводится для нашего разумения к абстрактной категории общего, которое присуще всем вещам. Сказанное следует понимать не как приведение бытия к некоторой степени совершенства, но в обратном смысле: всякое совершенство состоит в обладании некоторой степенью бытия. Рассмотрим, к примеру, такую разновидность совершенства, как мудрость. Для человека обладать мудростью значит быть мудрым. Следовательно, человек стяжает некоторую степень совершенства благодаря тому, что, делаясь мудрым, стяжает некоторую степень бытия. Ведь о всякой вещи говорится, что она более или менее благородна, более или менее совершенна в той мере, в какой она есть тот или иной — более или менее — возвышенный вид совершенства. Следовательно, если мы предположим наличие чистого акта бытия, то это абсолютное бытие будет также абсолютным совершенством, ибо всякое совершенство есть лишь определенный способ бытия. Но мы знаем такое сущее, которое представляет собой акт абсолютного бытия; именно о нём мы говорим, что оно есть этот акт. Сущее, тождественное бытию, т. е. такое сущее, чья сущность состоит в бытии, по необходимости есть также абсолютное бытие — или, другими словами, в высшей степени обладает способностью быть. Действительно, нечто белое может и не быть совершенно белым, т. к. оно не есть белизна; следовательно, оно бело лишь благодаря причастности белизне, а может и не обладать способностью причастности абсолютной белизне в силу своей природы. Но если бы существовала белизна сама по себе, чье бытие состояло бы именно в том, чтобы быть белой, то в ней, очевидно, присутствовало бы все совершенство белизны. То же самое справедливо в отношении бытия. Мы уже доказали, что Бог тождествен Его существованию; следовательно, Он не получает его извне. Между тем нам известно, что, если вещь есть нечто в несовершенной степени, это означает, что она получает это нечто извне в несовершенной степени Бог же. равнозначный собственному бытию, есть чистое бытие, не лишённое ни единого совершенства. Коль скоро Бог обладает всяческим совершенством, Он ни в чём не терпит недостатка. В самом деле: как всякая вещь является совершенной в той мере, в какой она есть, так всякая вещь является несовершенной в той мере, в какой она в некотором отношении не есть. Но поскольку Бог есть чистое бытие, он абсолютно свободен от небытия. Значит, Бог не испытывает нужды ни в чём и обладает всеми совершенствами; другими словами, Он всецело совершенен²⁴⁶.

Откуда же тогда возникает иллюзия, будто, отрицая в Боге некоторые способы бытия, мы умаляем степень Его совершенства? Несомненно, причиной тому - ошибочное понимание слов: просто быть. Конечно, просто быть менее совершенно, чем быть живым. Но всё дело в том, что мы сейчас говорим о бытии сущностей, не тождественных акту существования. Речь идёт о вещах несовершенных и существующих в силу причастности — о таких вещах, которые становятся более совершенными через стяжание большего бытия (*secundum modum quo res habet esse est suus modus in nobilitate* — степень благородства вещи соответствует степени её бытия).

Отсюда понятно: то, что есть лишь телесное совершенство, ниже того, что есть совершенство жизни. В этом случае выражение “просто быть” означает не что иное, как низший способ причастности бытию. Но когда мы говорим о Боге, что Он есть просто бытие, не уточняя, есть ли Он материя, тело, субстанция или акциденция, мы хотим сказать, что Он обладает абсолютным бытием, и устраняем всё противоречащее чистому акту бытия и полноте Его совершенства²⁴⁷.

Быть совершенным означает не испытывать недостатка ни в каком благе. Следовательно, утверждение, что Бог совершенен, равнозначно утверждению о том, что Он есть благо. Поскольку же Его совершенство состоит в чистом акте существования, Бог есть благо в силу чистой актуальности Своего бытия. Таким образом, полагать Бога благим не значит добавлять некоторое дополнительное качество к Его бытию. Быть означает именно быть благим. Как говорил уже св. Августин в труде “De doctrina Christiana” (“О христианском учении”, кн. I, гл. 32), цитируемом св. Фомой в поддержку собственного тезиса: “In quantum sumus, boni sumus” (“поскольку мы существуем, постольку мы благи”). Однако воздержимся от перестановки терминов в отношении мысли Августина, приобщая её к томизму, — хотя она сама напрашивается на это, как и мысль Аристотеля, решительно брошенная св. Фомой в тот же тигель. Действительно, спрашивает Фома Аквинский, почему возможно утверждать вслед за Августином, что мы благи постольку, поскольку существуем? Потому что фактически благо и бытие тождественны друг другу Быть благим — значит быть вожделенным. Как говорит Аристотель в книге I “Никомаховой этики”, лекция I, благо есть “то, чего все воделеют”. Но всякая вещь воделенна постольку, поскольку совершенна, а совершенна она постольку, поскольку находится в действительности, а не в возможности. Таким образом, быть — значит быть совершенным, а следовательно, быть благим. Невозможно представить себе более полного согласия между Аристотелем, Августином и Фомой Аквинским. Однако Фома Аквинский достигает этого согласия отнюдь не на пути произвольной эклектики. Его собственная мысль буквально передаёт смысл изречений его предшественников. Для преобразований же общей им обоим онтологии сущности св. Фоме достаточно перевести их тезисы из плана сущего в план существования. Именно это он и совершает в одной фразе — столь простой, что её глубокий смысл грозит ускользнуть от нас: “Итак, очевидно, что всякая вещь блага постольку, поскольку она есть сущее. В самом деле, *esse* (бытие) есть актуальность всякой вещи, как следует из вышесказанного”²⁴⁸. Таким образом, указанное предшественниками Аквината тождество блага и сущего становится у него тождеством блага и акта бытия.

Итак, доктрина первенства сущего перед благом должна быть преобразована в доктрину первенства *esse*. На этом приходится настаивать, тем более что и здесь св. Фома опирается в доказательстве своего тезиса на буквальный смысл платонического текста, а именно — главы IV “Книги о причинах” Прокла: “*Prima rerum creatarum est esse*” (“Тварным вещам предшествует *esse*”)²⁴⁹. Этот примат *esse* в действительности предстаёт как примат существования, если рассматривать его в плане познания. Сущее есть первый умопостигаемый предмет; невозможно помыслить в качестве благого ничего, что не мыслится прежде как сущее²⁵⁰. Но необходимо идти дальше. Поскольку *ens* (сущее) есть *habens esse* (обладающее бытием), интеллектуальное первенство сущего перед благом есть лишь выраженное в понятиях онтологическое первенство *esse* перед благом. В основании всякого блага находится сущее как предельное совершенство некоторого акта бытия. Бог совершенен потому, что существу, “тождественному собственному бытию, подобает существовать в наиболее полном смысле слова”²⁵¹. Подобным образом и всякая благая вещь блага потому, что сущему, которое представляет собой некоторую сущность, подобает быть благим

соответственно степени совершенства этой сущности. Однако Бог уникален в том смысле, что в отношении Него мы должны отождествить то, что называется благом, с тем, что называется существованием. То же самое справедливо в отношении всех отдельных совершенств, которые могут быть приписаны Богу: “В самом деле, коль скоро всякая вещь блага постольку, поскольку совершенна, а совершенная благость Божья есть само божественное бытие (*ipsum divinum esse est ejus perfecta bonitas*), то для Бога одно и то же — быть и жить, и быть премудрым, и быть блаженным, и, вообще говоря, быть всем тем, что по видимости заключает в себе совершенство и благо. Так сказать, почти вся божественная благость есть акт самого божественного бытия (*quasi tota divina bonitas sit ipsum divinum esse*)”²⁵². Короче говоря, для Бога одно и то же — быть благим и быть чистым актом бытия²⁵³.

Полагать Бога в качестве абсолютного совершенства и абсолютного блага - значит полагать Его одновременно как бесконечность. По свидетельству Аристотеля (“Физика”, кн. 3, гл. 6), все древние философы признавали бесконечность Бога. Св. Фома к тому же видел совершенно отчётливо, в каком смысле они это признавали. Считая мир вечным, они не могли не понимать, что первоначало бесконечно долго существующего мира само должно быть бесконечным. Ошибались они относительно Рода той бесконечности, которая подобала этому первоначалу полагая его материальным, они приписывали ему и материальную бесконечность.

Это привело некоторых философов к той мысли, что первоначало природы есть бесконечное тело. Тело бесконечно в некотором смысле, а именно: само по себе оно не конечно, т. е. неопределенно, но определяется формой. С другой стороны, форма сама не является конечной, т. е. не полностью определена. Ибо всякая форма определяется материей как форма той или иной конкретной вещи. Однако нельзя не заметить, что здесь мы имеем дело с двумя совершенно разными вещами. Материя, будучи определяема формой, выигрывает в совершенстве, ибо её небесконечность есть признак подлинного несовершенства материи. Форма, напротив, нечто теряет от своего природного размаха, когда вынуждена сжиматься до размеров данной материи. Таким образом, неконечность формы, измеряемой протяжённостью её сущности, есть скорее признак совершенства. В случае же Бога речь идёт о наиболее чистой форме, ибо, как было сказано, форма форм есть само бытие: *illud quod est maxime formale omnium, est ipsum esse*. Бог - это абсолютное и живое *esse*, не воспринимаемое и не ограниченное никакой сущностью, ибо Он есть *suum esse* (собственное бытие). Очевидно, что чистый и абсолютный Акт бытия вполне бесконечен в наиболее положительном смысле слова²⁵⁴.

Если Бог бесконечен, то невозможно помыслить ничего реально существующего, в чём бы Он не присутствовал. Другими словами, не может быть бытия внешнего и чуждого по отношению к Нему, которое смогло бы Его ограничить. Этот важнейший вывод томистской метафизики затрагивает как понятие Бога, так и понятие тварной природы. Отрицать наличие сущего, лишённого божественного присутствия, — значит утверждать присутствие Бога во всех вещах. Но утверждать его возможно лишь при условии, что мы отрицаем присутствие Бога в вещах в качестве части их сущности или в качестве привходящего свойства их субстанции. Принцип, позволяющий отстаивать вездесущность Бога, основан на доказательствах Его бытия: *Deus est ipsum esse per suam essentiam* (Бог по своей сущности есть само бытие). Если предположить, что *ipsum esse* действует как причина (а мы увидим в дальнейшем, что оно действует как творец), то его прямым следствием будет *esse* тварей. Бог в качестве причины обуславливает их существование; не только в момент творения, но и на всём протяжении их бытия. Вещи существуют в силу божественного бытия - подобно тому,

как солнечный свет существует благодаря солнцу. Пока оно светит, царит день; когда же солнце заходит, наступает ночь. Так и акт божественного бытия: если он хоть на мгновение прервётся, всё, что ранее существовало благодаря ему, обратится в небытие. Таким образом, томистская вселенная предстаёт в плане самой метафизики как вселенная сакральная. Другие естественные теологии — например, теология св. Августина — наслаждаются созерцанием следов Божиих в упорядоченности, ритме и формах творений. Св. Фома также наслаждается этим зрелищем. Далее, естественные теологии рассматривают этот порядок, ритм и формы как источник стабильности тварного бытия: весь сущий мир представляется им прозрачным зеркалом, в котором отражается зримая разумом неизменность божественного бытия. Св. Фома следует за естественными теологиями вплоть до этого момента, но именно здесь он их преодолевает.

Томистская вселенная есть мир сущих, из которых каждое свидетельствует о Боге самым актом своего существования. Творения не равнозначны по своему уровню: среди них есть прославленные — ангелы; есть благородные — люди, есть и более скромные: животные, растения и даже минералы. Однако среди всех этих сущих нет ни одного, которое не свидетельствовало бы о Боге как о высшем бытии. Как славнейший из ангелов, так и смиреннейшая из травинки согласно говорят, по крайней мере, об одном: о том, что Бог существует. Этот мир, где свершается чудо рождения, где расстояние, отделяющее малейшее сущее от небытия, поистине бесконечно; этот сакральный мир, исполненный вплоть до самых сокровенных глубин присутствия Божия и хранимый Его суверенным бытием от небытия, — этот мир и есть мир св. Фомы Аквинского.

Однажды переступив порог этого очарованного мира, уже невозможно жить ни в каком ином мире. “Технический”, лишённый прикрас язык, каким св. Фома говорит о нём, маскирует вход в него. И всё же именно туда зовут нас столь простые томистские формулы; с тех пор, как мы осознаём их смысл, все предшествующие определения кажутся бледными и слабыми. Красивая мысль: всё полно богов! Так думал Фалес Милетский, и Платон заимствовал у него этот взгляд. У Фомы же — всё исполнено Бога. Далее, Бог есть бытие всего, что существует, ибо всякое сущее существует только благодаря бытию Бога: *Deus est esse omnium, pop essentialia, sed causale* (Бог есть бытие всего — не сущностное, но причинное)²⁵⁵, Наконец, сделаем вывод из нашего анализа бытия²⁵⁶: “На протяжении всего времени, пока вещь существует, необходимо присутствие Божие для её существования. Ведь существование — то, что составляет самую сердцевину, самую глубину вещи, поскольку оно есть форма всего, что заключено в данном сущем. Таким образом, необходимо, чтобы Бог пребывал во всех вещах, причём пребывал в их внутренней глубине: *unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime*”²⁵⁷.

Итак, Бог пребывает повсюду, т. е. во всяком месте: давно известная формула, обретающая здесь смысловую полноту и потому наибольшую плодотворность в плане благочестия. Ведь быть во всяком месте значит быть существованием всего, что существует в определённом месте²⁵⁸. Может быть, ещё лучше сказать так: Бог присутствует во всём всеми мыслимыми способами. Поскольку Его присутствие пронизывает всякое сущее в самом акте его бытия, т. е. в основании всех прочих актов, — постольку Бог сущностно пребывает во всех вещах как *Esse*, причинно обуславливающее *esse* этих вещей. Поэтому же Бог пребывает во всём через Своё присутствие: ведь то, что существует лишь благодаря Богу, обнажено и открыто Его взору. Наконец, по той же причине Он пребывает во всём через Своё всемогущество. Ибо всё действующее действует постольку, поскольку обладает бытием; Бог же, будучи причиной всякого сущего, есть причина и всех его действий²⁵⁹. Таким образом, Богу

свойственно пребывать во всём Своей сущностью, присутствием и всемогуществом, т. к. Он существует через Самого Себя, как чистый акт бытия.

Добавим к этому тот божественный атрибут, важность которого подчеркивал еще Августин, но основание выявил только св. Фома: неизменность Бога. Для св. Августина сказать, что Бог есть неизменное бытие, означало указать на Его глубочайшую суть. Для св. Фомы существует, помимо самой божественной неизменности, еще и причина этой неизменности. Ведь изменение — это переход из потенциального состояния в актуальное, Бог же есть чистый акт; следовательно, Он никоим образом не может подвергаться изменению²⁶⁰. Это стало известно уже ранее, когда было доказано существование Бога как неподвижного перводвигателя. Отрицать, что Бог подвержен движению, — значит утверждать Его абсолютную неизменность²⁶¹. Будучи абсолютно неизменным, Бог вечен. В очередной раз откажемся от попытки постигнуть, что есть акт вечного бытия. Единственный известный нам образ бытия — тот, что характеризует существующее во времени, т. е. такое бытие, при котором “после” приходит на смену “прежде”. Всё, на что мы способны, — это отрицать наличие в существовании Бога всякого “прежде” и всякого “после”. Причина тому — неизменность Бога и, следовательно, неподверженность Его существа какому-либо последовательному переходу из одного состояния в другое. Когда мы говорим, что временная длительность не включает в себе никакой последовательности, мы тем самым полагаем её не имеющей предела — ни начала, ни конца, — т. е. полагаем её вдвойне бесконечной. Но в то же время это означает, что мы мыслим её не тем, что поистине называется длительностью, ибо в ней отсутствует всякая смена одного другим. Вечность есть *tota simul existens* (всё существующее одинаковым образом)²⁶². Эта вечность представляет собой единообразие самого бытия, которое есть Бог. Поскольку же Бог по своей сущности есть бытие, Он есть и вечность²⁶³.

Возможно, проще всего резюмировать всё сказанное в одной фразе: Бог един. Ведь до сих пор мы занимались исключительно тем, что отрицали в сущности Бога всякую множественность. Как и благо, единое есть само бытие, взятое в одном из его аспектов: на этот раз речь идёт не о бытии как о вожденном, но о бытии как о неделимом. В самом деле, разделённое надвое существо — не то, чем оно было ранее; вместо него появляются два новых существа, каждое из которых едино. Говорить об одном существе можно лишь в том случае, если это существо едино. Как решительно заявляет св. Фома, “*unumquodque, sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem*” (“подобно тому, как всякая вещь хранит своё бытие, она хранит и своё единство”)²⁶⁴. Так что же, можно употреблять без всякого различия оба термина и говорить “единое” вместо “бытие”? Ни в коем случае. В отношении единого справедливо то же, что в отношении блага: речь идёт не о едином, которое обладает бытием, но о бытии, которое едино, а также благо, истинно и прекрасно. Все эти свойства, часто называемые трансцендентальными, имеют смысл и реально существуют лишь как функции бытия, которое полагает их все, полагая само себя. Следовательно, это не пустые слова — сказать о бытии, что оно едино. Ведь хотя единое ничего не добавляет к бытию, зато наш разум добавляет нечто к понятию бытия, постигая его как неделимое, т. е. единое²⁶⁵. То же самое верно в отношении нашего понятия о Боге. Сказать, что Бог един — значит сказать, что Он и есть бытие. Причём не просто бытие, но бытие в высшей степени, ибо Он есть Своя собственная природа и Своя собственная сущность — точнее. Своё собственное существование. Если единое есть именно неделимое сущее, то в высшей степени сущее также в высшей степени едино и в высшей степени неделимо. Но Бог и есть в высшей степени сущее, ибо Он есть само *esse*, чистое и простое, лишённое каких-либо внешних, определяющих его характеристик природы или сущности. Кроме того, Бог в высшей степени неделим, ибо чистота Его

существования обуславливает Его совершенную простоту. Итак, очевидно, что Бог един²⁶⁶.

Б. Познание Бога путем аналогии

Все предыдущие выводы представляют собой лишь позитивные суждения, прикрывающие отсутствие понятия о сути такого бытия. Ведь абсолютно простое и лишённое сущности существо недоступно нашему разуму в качестве объекта познания; мы способны воспринять лишь факт его бытия. Более того, нет надежды постигнуть это существо каким бы то ни было мыслимым способом. Здесь речь идёт о принципиальной несоизмеримости разума и предмета познания, которую ничто не может преодолеть, кроме Самого Бога — в другой жизни и при другом состоянии человека. В своём нынешнем состоянии человек строит понятия на основе чувственного опыта; прийти же от чувственного опыта к видению божественной сущности невозможно. Между тем такое видение необходимо для обретения позитивного знания о Боге. Но с другой стороны, чувственные вещи суть следствия божественной причины; значит, мы можем опираться на них в поисках косвенного знания о Боге как об их первопричине. Именно так мы поступали при доказательстве существования Бога, отправляясь от чувственного мира. Следовательно, можно действовать тем же образом при доказательстве не только существования Бога, но и того, что Он есть²⁶⁷. Проблема, однако, заключается в следующем: приведёт ли нас этот второй путь к какому-либо положительному знанию о Боге, отличному от знания того, что не есть Бог?

Описывать природу Бога — значит приписывать Ему всевозможные совершенства и, следовательно, различные имена - например, называть Его благим, премудрым, всемогущим и т. д. Основной принцип этой атрибуции состоит в том, что Бог, будучи первопричиной, должен в наивысшей степени обладать всеми совершенствами творений. Таким образом, имена, обозначающие эти совершенства, должны подходить Богу. Тем не менее, они оказываются в некотором смысле неподобающими, т. к. представляют собой перенос определений твари на Творца. Такой перенос превращает их в метафоры в точном смысле слова, и эти метафоры несовершенны вдвойне. С одной стороны, они обозначают акт божественного бытия именами, призванными обозначать совершенно иное бытие - бытие тварных вещей. С другой стороны, имена, которыми мы обычно обозначаем тот или иной предмет, соответствуют способу постижения этого предмета. Для нас естественные предметы разумного познания — это состоящие из материи и формы телесные субстанции, каждая из которых есть сложное *quod est* (“то, что есть”, нечто), определяемое простым *quo est* (в силу чего есть), т. е. формой. Субстанция реально существует, но она сложна, в то время как Бог прост. Форма проста, но она реально не существует, в то время как Бог существует. Следовательно, наш человеческий опыт не даёт нам ни одного примера чистого акта бытия, так что все перенесённые с твари на Творца имена прилагаются к Нему в некоем ускользающем от нас смысле. Возьмём, например, благость и благо. Благо есть субстанция, которая существует, и Бог также существует. Но благо есть конкретная субстанция, разложимая аналитическим путём на материю и форму, сущность и существование, что невозможно в отношении Бога. Что же касается благости, она есть *quo est* (то, в силу чего благо является благим); но она не есть субстанция, не обладает реальным бытием, в то время как Бог есть в высшей степени бытие. Короче говоря, те свойства, которые обозначаются именами совершенств, несомненно принадлежат Богу; но способ, каким они принадлежат ему, ускользает от нас, как и выраженный в этих свойствах акт божественного бытия²⁶⁸.

Как же охарактеризовать природу и предел досягаемости столь несовершенного богопознания? Поскольку мы говорим о Боге как о причине творения, вся проблема сводится к той степени подобия первопричине, т. е. Богу, которая может быть приписана её следствиям. При этом речь идёт о следствиях, гораздо низших по своему уровню, нежели причина. Бог порождает твари не так, как человек порождает человека. Рождённый человек обладает той же природой и с полным правом носит то же имя, что и родитель (ребёнок называется человеком так же, как и его отец). Но порождения божественной причины не соответствуют Богу ни по имени, ни по природе. Такое несоответствие не является уникальным, хотя в случае Бога и Его творений мы имеем дело с наиболее несовершенными следствиями в сопоставлении с породившей их причиной. В природе тоже некоторые производящие причины производят следствия более низкого уровня, нежели они сами. Коль скоро эти причины производят такие следствия, они каким-то образом содержат их в себе — но содержат иначе и в иной форме. Например, солнечная энергия — причина земной теплоты, сухости и множества иных следствий. Тем не менее, эта энергия не тождественна тому, что мы называем теплотой или сухостью. Она есть причина этих явлений, и в силу этого мы, исходя из её следствий, делаем вывод, что солнце представляет собой горячее тело. Такие причины, порядок совершенства которых отличается порою от производимых ими следствий, называются *causae aequivoces*²⁶⁹ (равнозначными причинами).

Бог содержит в себе творения как их равнозначная причина, и поэтому Ему могут быть приписаны тварные совершенства²⁷⁰. Нам известно, что Он обладает ими, но каким образом — нам неизвестно. Всё, что мы знаем, это тот факт, что они все находятся в Нём, каков он есть. Таким образом, о Боге и творениях ни в коем случае нельзя говорить как о величинах однозначных (*univoces*). Всё, что есть совершенного и плодотворного в тварях, прежде заключено в едином и простом совершенстве Бога. Более того, то, что содержится в тварях в силу их сущности, отличной от существования, прежде заключено в Боге в силу чистого акта Его бытия. Как говорит св. Фома, “*nihil est in Deo quod non sit ipsum esse divinum*” (“в Боге нет ничего, что не было бы самым божественным бытием”)²⁷¹. Но между однозначным и равнозначным нельзя помыслить ничего промежуточного. Следовательно, представляется неизбежным вывод о том, что все сказанное о Боге на основании творения не выходит за пределы равнозначности - с точки зрения естественной теологии обстоятельство скорее разочаровывающее.

Мы увидим, что св. Фома пришёл к такому же выводу, однако понимал его, возможно, не так категорически, как это обыкновенно думают. По-видимому, он никогда не отрицал, что приписываемые нами Богу имена равнозначны, но полагал, что они не являются равнозначными в чистом виде. Действительно, о чистой равнозначности речь может идти тогда, когда два различных существа случайно носят одно и то же имя. Общность имени не предполагает в этом случае никакой реальной связи или подобия между ними. В этом смысле названия созвездия Пса и соответствующего животного являются чисто равнозначными, так как между этими двумя реальностями нет ничего общего, кроме имени. Иначе обстоит дело с именами, которые мы даём Богу, ибо они соответствуют причинно-следственным отношениям²⁷². Таким образом, во всех наших речах о Боге всегда присутствует положительный элемент, так как существует некое подобие — не между Богом и творениями, но скорее между творениями и Богом: то самое подобие следствия причине, которое сохраняется всегда, насколько бы следствие ни было ниже причины. Вот почему св. Фома неоднократно повторяет, что мы говорим о Боге не *secundum puram aequivocationem* (не чисто равнозначно), что человек вовсе не обречён рассуждать о Нём не иначе как *pure aequivoce* или *omnino aequivoce* (чисто

равнозначно или всецело равнозначно)²⁷³. Именно этот способ высказывания о Боге — “способ не вполне равнозначный” — св. Фома называет аналогией.

При виде огромного числа статей, публикаций и солидных томов, посвящённых толкованию понятия аналогии²⁷⁴, можно подумать, что сам св. Фома дал пространные объяснения на этот счёт. Отнюдь! Тексты св. Фомы об аналогии относительно немногочисленны и столь сдержанны, что поневоле возникает вопрос: почему это понятие приобрело такую важность в глазах комментаторов Аквината? Быть может, объяснение коренится в их тайном желании извлечь из слишком явной нищеты то знание о Боге, какое св. Фома Аквинский признаёт доступным для человека. Далее, об аналогии с течением времени стали говорить так, будто она является разновидностью скорее однозначности (*univocatio*), нежели равнозначности (*aequivocatio*). Её трактуют таким образом, словно она, не будучи *pure univoca* (чисто однозначной), способна, тем не менее, стать источником почти позитивных знаний и обеспечить более или менее приблизительное постижение божественной сущности. Но, может быть, не стоит насиловать томистские тексты в попытке добиться от понятия аналогии ожидаемых услуг? Достаточно интерпретировать их, следуя примеру самого св. Фомы, не в терминах понятия чётности, но в терминах суждения.

Требование, которое св. Фома предъявляет к понятию аналогии, таково: дать возможность метафизику или пользующемуся метафизикой теологу рассуждать о Боге, не впадая ежесекундно в чистую равнозначность, а значит, в софизм. То, что этой опасности можно избежать, становится очевидным на примере Аристотеля, доказавшего с помощью разума истинность множества высказываний о Боге. Однако нужно признать, что, каким бы недостижимым ни был Бог Аристотеля, он в этом отношении сильно уступает Сущему Фомы Аквинского²⁷⁵. Чтобы избежать чистой равнозначности, необходимо опираться на отношение, связующее всякое следствие с его причиной, - единственную связь, которая позволяет безошибочно перейти от творения к Творцу. Именно эту связь св. Фома называет аналогией, то есть соотношением.

Аналогия (соотношение) в том виде, в каком её понимает св. Фома, встречается в двух основных случаях. Во-первых, многие вещи могут соотноситься с чем-то одним, хотя характер их связи с этой одной вещью может быть различным. В этом случае говорят о наличии аналогии между именами этих вещей, так как все они соотносятся с одной и той же вещью. Например, говорят о здоровом лекарстве и о здоровой моче. Моча является здоровой, так как она есть признак здоровья; лекарство же является здоровым, так как оно есть причина здоровья. Таким образом, между всем, что зовётся здоровым в каком бы то ни было смысле, существует аналогия, так как всё здоровое является таковым по отношению к состоянию здоровья, которое присуще живому существу.

Во-вторых, аналогия может объединять не только несколько различных вещей в силу их соотнесенности с какой-то одной вещью, но и две вещи между собой, в силу соединяющей их причинно-следственной связи. Например, о здоровом лекарстве и здоровом человеке говорят так потому, что это лекарство является причиной здоровья этого человека. Здесь речь идёт не об аналогии между признаком и причиной одного и того же (как в случае с лекарством и мочой), но об аналогии между причиной и следствием. Разумеется, когда лекарство называют здоровым, этим вовсе не хотят сказать, что оно пребывает в добром здравии: следовательно, термин “здоровый” не является чисто однозначным применительно к лекарству и к больному человеку. Но, с другой стороны, лекарство называют здоровым потому, что оно действует как причина здоровья: следовательно, термин “здоровый” не является в этом случае и чисто

равнозначным. Именно в этом смысле мы можем давать имена Богу, исходя из Его творений. Бог не более благ, справедлив, мудр и всемогущ, чем исцеляющее лекарство здорово. Однако всё то, что мы зовём благом, справедливостью, мудростью и всемогуществом, несомненно, присутствует в Боге, ибо Он есть их причина. Итак, мы достоверно знаем, что всё, в чём есть какое-либо мыслимое совершенство, содержится в Боге; но знаем и то, что оно содержится в Нём как следствие в причине, то есть по образу бытия низшего порядка. Утверждать, что в Боге присутствует совершенство твари, однако присутствует ускользающим от нас образом, — это и значит держаться среднего пути между чистой однозначностью и чистой равнозначностью²⁷⁶. Будучи знаками и следствиями божественной причины, совершенства тварных существ отличны от самого Бога; но сам Бог есть бесконечно превышающим творение образом то же самое, что тварные существа. Следовательно, рассуждать о Боге путём аналогии — значит утверждать всякий раз, что Он есть некоторое совершенство в превосходной степени.

О смысле этого учения много спорили: одни всячески подчёркивали содержащийся в нем элемент агностицизма, другие энергично настаивали на том, что оно обеспечивает позитивную ценность нашему знанию о Боге. Спор этот нескончаем, тем более что каждый из приведенных тезисов можно подкрепить множеством всё новых текстов, несомненно принадлежащих самому св. Фоме. На уровне чьей-то не может быть ничего среднего между однозначным и равнозначным, и в этом две различные интерпретации томистского учения несводимы друг к другу²⁷⁷. Но они перестают быть таковыми при переносе их на уровень суждения. Заметим, что в отношении Бога всякое суждение, даже высказанное в форме атрибуции, является в действительности суждением экзистенциальным. Можно говорить о сущности Бога, о Его субстанции, благодати или премудрости — в конечном счёте всё это повторение одного и того же: Бог есть *esse*. Поэтому Его имя *par excellence* - Сущий: Тот, Кто есть. Если мы будем перебирать одно за другим божественные свойства, спрашивая себя, существуют ли они в Боге, нам придётся ответить: нет, не существуют - по крайней мере, как таковые, в качестве некоей отдельной, отличной от Бога реальности. Поскольку мы никоим образом не в состоянии постигнуть сущность, тождественную акту существования, постольку мы никоим образом не можем постигнуть и того, что есть Бог — даже с помощью божественных атрибутов. Приписывать св. Фоме утверждение, будто мы обладаем знанием — пусть даже несовершенным — того, что есть Бог, значит исказить мысль св. Фомы, множество раз сформулированную им самим. Он не только полагал, что нам отказано в видении божественной сущности здесь, в дольном мире²⁷⁸, но утверждал также, что “в божественном предмете есть нечто совершенно неведомое человеку в этой жизни, а именно: то, что есть Бог”. Утверждать, что *quid est Deus* (что есть Бог) есть нечто *omnino ignotum* (совершенно неведомое) человеку в этой жизни²⁷⁹, — значит полагать всякое познание божественной сущности, совершенное или несовершенное, абсолютно недоступным для земного человека. Всякое противоположное толкование наталкивается на непреодолимое препятствие - знаменитый текст из “Суммы против язычников”: “Мы не в состоянии постигнуть Того, что есть Бог, но лишь то, что Он не есть и в каком отношении к Нему находится всё прочее”²⁸⁰.

С другой стороны, несомненно, что св. Фома признаёт за человеком некоторое знание о Боге, а именно: то самое знание, которое св. Павел называет в Послании к римлянам знанием *invisibilia Dei* (невидимых вещей Божиих). Но здесь нужно знать, где остановиться. Если бы речь шла о познании самого Бога, св. Павел сказал бы не *invisibilia* (невидимые), но *invisibile* (невидимое), ибо Бог един, и сущность Его едина, как это зримо для блаженных, но незримо для нас. Таким образом, слова св. Павла

вовсе не призывают к опровержению тезиса, запрещающего нам познание божественной сущности. О подобном познании здесь и речи нет. Единственный вид богопознания, который св. Павел признаёт за человеком, есть познание *invisibilia*, то есть некоего множества точек зрения на Бога, или способов мышления о Нём (*rationes*), которые мы обозначаем заимствованными у Его следствий именами и приписываем Богу:

"Таким образом, рассудок рассматривает единство божественной сущности с точки зрения благодати, премудрости, добродетели и прочего в том же роде, что не пребывает в Боге (*et hujusmodi, quae in Deo non sunt*). Он (св. Павел) называет это *invisibilia*, так как всё, что в Боге соответствует этим именам или точкам зрения — едино и невидимо нам"²⁸¹

Если отказаться от мысли, что св. Фома здесь грубо противоречит сам себе, придётся предположить, что знание о Боге, которое он признает за человеком, никоим образом не касается божественной сущности, то есть божественного *esse*. Именно таково мнение св. Фомы, которое он не устал повторять. Всякое божественное следствие аналогично причине. Создаваемое нами понятие об этом следствии ни в коем случае не может быть преобразовано в недостающее понятие о Боге. Но мы можем с помощью утвердительного суждения приписать Богу имя того совершенства, которое соответствует этому следствию. Поступать таким образом - не значит мыслить Бога подобным творению, но исходить из уверенности в том, что, поскольку всякое следствие подобно причине, взятое нами за исходную точку творение непременно подобно Богу²⁸². Именно поэтому мы приписываем Богу различные имена, как-то: благой, разумный или премудрый. Имена эти - не синонимы, ибо каждое из них обозначает различные человеческие понятия о различных тварных совершенствах²⁸³. Тем не менее, всё это множество имён обозначает один простой предмет, потому что мы прилагаем их к одному и тому же предмету путём суждения.

Если мы хорошенько задумаемся над этим, то увидим, что сама природа рассудительной способности предрасполагает её к этой роли. Рассуждать значит полагать некое единство путём сложного акта. В том случае, когда наши суждения касаются Бога, каждое из них утверждает тождество определенного совершенства самому божественному *esse*. Поэтому рассудок "выражает единство вещи посредством словосочетания, служащего признаком тождества. Так, говорится: Бог благ, или Бог есть благодать. При этом различие в сочетании терминов приписывается познавательной способности, а единство — познаваемому предмету"²⁸⁴. То, что св. Фома называет человеческим богопознанием, представляет собой в конечном счёте способность составлять истинные высказывания о Боге. Несомненно, каждое из них сказывается как одно и то же об одном и том же. Но это возможно потому, что рассудок рассматривает подлежащее высказывания как своего рода субстрат, обретающий форму через присоединение сказуемого. Так, в высказывании "Бог благ" о Боге говорится как о реальном субъекте, который получает форму благодаря благодати. Это необходимо потому, что суждение состоит из нескольких терминов. Но, с другой стороны, не станем забывать, что речь идёт не о простом примыкании (*juxtaposito*) терминов, а об их сочетании (*compositio*) — термине, почти всегда употребляемом св. Фомой не в пассивном значении "составленного но в активном значении акта составления. Через *compositio* (сочетание) терминов в суждении наш рассудок обозначает их реальную идентичность, ибо собственная функция суждения состоит именно в этом *identitatem rei significat intellectus per compositionem* (посредством сочетания ум обозначает тождество вещи).

То, что истинно в отношении каждого нашего суждения о Боге взятого в отдельности, истинно и в отношении их совокупности. Еак мы уже говорили, не может быть двух синонимичных имен Божьи ибо они постигаются нашим разумом различно, согласно различным способам их проявления в творениях Однако поскольку подлежащим всех наших суждений о Боге остается одно и то же. можно сказать так хотя человеческий рассудок “познаёт Бога в различных понятиях, он, тем не менее, знает о том, что всем этим понятиям соответствует одна и та же реальность”²⁸⁵.

Отсюда становится понятным, каким образом на более высоком уровне согласуются друг с другом обе интерпретации естественной теологии св. Фомы Аквинского - положительная и отрицательная. Обе они истинны, каждая соответственно своему порядку. Верно, что св. Фома полагал несуществующими в Боге любые конкретные формы, обозначаемые божественными именами: *quodlibet enim istorum nominum significat aliquam formam definitam, et sic non attribuuntur* (любое из этих имён означает какую-либо определённую форму, поэтому они не могут быть приписаны [Богу])²⁸⁶, Итак, нельзя сказать, что благодать, ум или сила как таковые существуют в божественном существе в качестве определённых форм. Но равно неточным было бы сказать, что мы вовсе не утверждаем ничего положительного о божественном субъекте, называя Его благом, справедливым или обладающим умом. То, что мы утверждаем в каждом из этих случаев, есть сама божественная субстанция²⁸⁷. Высказывание “Бог благ” означает не только “Бог не зол” и не только “Бог есть причина благодати”. Истинный смысл этого высказывания в том, что “называемое благом в творениях предсуществует в Боге, причем высшим образом. Поэтому дело обстоит не так, что Бог благ в силу того, что является причиной благодати, но скорее наоборот: поскольку Он благ, Он простирает Свою благодать на всё Сущее”²⁸⁸.

Между обеими интерпретациями нет никакого противоречия по той простой причине, что они представляют собой лицевую и обратную сторону одного и того же учения, столь настойчиво проводимого св. Фомой в отношении божественного бытия. Что мы знаем о Боге? Несомненно, что высказывание “Бог существует” истинно. Но что есть для Бога существование, мы абсолютно не знаем, ибо *est idem esse Dei quod est substantia, et sicut ejus substantia est ignota, ita et esse* (само бытие Бога есть Его субстанция; и как субстанция Его нам неведома, так и бытие)²⁸⁹. В отношении божественных свойств сохраняется та же ситуация. Даже показав, каковы эти свойства, мы не приближаемся к более полному знанию о том, что есть Бог. *Quid est Deus nescimus* (что есть Бог, мы не знаем)²⁹⁰, — не устаёт повторять св. Фома. Иллюзия обратного возникает из-за ложного впечатления, будто нам известно, о каком *esse* идёт речь, когда мы доказываем существование Бога. Кроме того, мы думаем, будто знаем, о какой благодати, уме, воле идёт речь, когда доказываем, что Бог благ, Умен и обладает волей. На самом деле это ничего не добавляет к нашему знанию, поскольку все эти имена обозначают божественную субстанцию, тождественную божественному *esse* и столь же неведомую нам, как и оно²⁹¹. Тем не менее, мы не сомневаемся, что как высказывание “Бог есть” является истинным, так истинны и высказывания: “Бог благ”, “Бог есть жизнь”, “Бог обладает умом” и другие в том же роде. Что Бог есть то, что мы называем благодатью, жизнью, волей, мы знаем так же твердо, как и то, что Он есть бытие; но понятийное содержание этих терминов не меняется оттого, что мы прилагаем их к Богу. Таким образом, все эти истинные суждения ориентируют нашу мыслительную способность на один и тот же полюс, направление которого известно. Но поскольку этот полюс находится в бесконечности, наших естественных сил недостаточно для его достижения. Умножение обозначающих его высказываний ни в коем случае не означает его достижения. Но высказывания эти — не пустые слова и не

напрасная трата времени: благодаря им мы, по крайней мере, обращаемся к этому недостижимому полюсу.

III. Совершенство Бога

Среди всех совершенств, какие мы можем приписать Богу по аналогии с творением, три заслуживают особенного внимания, так как они составляют высочайшие совершенства человека, совершеннейшего из земных творений. Это ум, воля и жизнь. Но ведь это антропоморфизм, - скажут нам. Однако если мы вынуждены отправляться от божественных следствий, будет мудрым отправляться скорее от человека, чем от камня. Да и чем мы рискуем, пытаясь постигнуть Бога по образу человека, если в рамках учения, которому мы следуем, известно заранее: наше понятие о божественном предмете будет бесконечно ниже самого предмета, от какого бы следствия мы ни отправлялись в попытке его постигнуть?

Кроме того, божественный ум может быть непосредственно выведен из бесконечного совершенства Бога. В самом деле, коль скоро мы приписываем Творцу все тварные совершенства, мы не должны отказывать Ему в благороднейшем из них, благодаря которому одно существо способно в некотором роде стать всеми существами сразу, — то есть в уме²⁹². Но можно обосновать этот тезис глубже, исходя из самой природы божественного сущего. Во-первых, констатируем, что всякое сущее обладает умом в той мере, в какой оно лишено материи²⁹³. Во-вторых, согласимся, что познающие существа отличаются от лишенных познавательной способности тем, что последние обладают лишь своей собственной формой, в то время как первые могут воспринимать формы других сущих. Иначе говоря, способность к познанию соответствует большей широте и протяжённости сущего в познающем субъекте, а её отсутствие - большей ограниченности и как бы сжатию сущего, неспособного к познанию. Именно это выражено в словах Аристотеля: *anima est quodammodo omnia* (душа есть некоторым образом всё). Следовательно, чем большее число других форм способна принять некая форма путём познания, тем более она умна. Но протяжённость формы ограничивается только материей; поэтому можно сказать, что чем нематериальнее формы, тем ближе они к бесконечности. Отсюда очевидно, что нематериальность сущего есть источник его познавательной способности и что степень этой способности зависит от степени нематериальности. Окончательно убедит нас в этом краткое индуктивное рассуждение. Так, растения лишены способности к познанию в силу своей материальности. Чувственное восприятие напротив, уже наделено ею, поскольку воспринимает различные ощущения помимо материи. Ум же способен к высшей степени познания будучи наиболее радикально отделен от материи. Следовательно, собственным предметом ума будет не частное, но всеобщее, так как принципом индивидуации является именно материя. В конечном счёте мы приходим к Богу, полная нематериальность которого доказана ранее. Таким образом, Бог в наивысшей степени обладает умом: *cum Deus sit in summo immaterialitatis, sequitur quod ipse sit in summo cognitionis* (поскольку Бог в высшей степени нематериален, постольку Он, следовательно, в высшей степени обладает способностью познания)²⁹⁴.

Сопоставляя этот вывод с тем, что Бог есть само бытие, мы заключаем, что ум Бога сливается с Его существованием. В самом деле, познание есть акт умного сущего. Акт сущего может переходить на другое, внешнее по отношению к нему сущее: например, акт нагревания переходит от нагревающего предмета на нагреваемый. Но есть такие акты, которые, напротив, остаются имманентными субъекту; к их числу принадлежит и акт познания. Умопостигаемое ничего не претерпевает оттого, что постигается умом; ум же воспринимает собственный акт и его совершенство. Поэтому акт божественного

ума остаётся имманентным Богу. Но мы знаем, что всё пребывающее в Боге есть божественная сущность. Следовательно, ум Бога сливается с божественной сущностью, а значит, и с божественным существованием, то есть самим Богом: ведь Бог есть тождество сущности и существования, как было доказано ранее²⁹⁵.

Отсюда понятно, что Бог обладает совершенным знанием Самого Себя: ведь если Он есть наивысшее Умное сущее, Он есть также и наивысшее Умопостигаемое. Действительно, материальная вещь становится умопостигаемой (intelligibile) лишь вследствие отделения её светом постигающего интеллекта от материи и обусловленности материей. Таким образом, об умопостигаемости сущих мы можем сказать то же, что и о степени их познавательной способности: она возрастает вместе с ростом их нематериальности. Иными словами, нематериальное интеллигибельно как таковое, по природе. С другой стороны, всё умопостигаемое постигается постольку, поскольку образует единство с актом постигающего ума. Но акт божественного ума сливается с Его сущностью; умопостигаемость Бога также сливается с Его сущностью. Следовательно, умное постижение образует здесь единство в акте с умопостигаемым, а значит, Бог, в котором высшая степень познающего соединяется с высшей степенью познаваемого, обладает совершенным знанием Самого Себя²⁹⁶. Пойдем далее: единственный предмет, который познаётся Богом непосредственно, - это Он Сам. Очевидно, что для непосредственного познания предмета, отличного от Него Самого, Богу по необходимости пришлось бы отвернуться от Своего непосредственного предмета, то есть от Самого Себя, и обратиться к другому предмету. Но этот другой предмет обязательно должен быть ниже первого [то есть Самого Бога]; таким образом, божественная наука утратила бы своё совершенство, что невозможно²⁹⁷.

Бог обладает совершенным знанием Самого Себя и познаёт непосредственно лишь Самого Себя. Однако это не означает, что Он не знает ничего, кроме самого Себя. Такой вывод противоречил бы всему, что нам известно о божественном уме. Будем исходить из того принципа, что Бог обладает совершенным знанием Самого Себя. Этот принцип очевиден без доказательства, потому что ум Бога есть Его бытие, а бытие Его совершенно. С другой стороны, очевидно и то, что для совершенного знания какой-либо вещи необходимо в совершенстве знать ее производящую способность, а для этого необходимо знать следствия, на которые она простирается. Но божественная производящая способность простирается на предметы, отличные от Самого Бога, ибо Он есть производящая первопричина всего сущего. Следовательно, необходимо, чтобы Бог, познавая Самого Себя, познавал и все остальное. Вывод из всего сказанного станет еще очевиднее, если мы вспомним, что ум Бога как первопричины сливается с Его бытием. Отсюда следует, что все следствия божественной первопричины предсуществуют в Боге, в Его уме, и что все сущее существует в Нем в интеллигибельной форме²⁹⁸. Эта чрезвычайно важная истина нуждается в некоторых уточнениях.

Прежде всего надо заметить, что, простирая божественное познание на все сущее, мы ни в коем случае не ставим его в зависимость от какого-либо предмета. Бог созерцает Самого Себя в Самом Себе, ибо Он созерцает Самого Себя в Своей сущности. Что же касается прочих вещей, Он созерцает их не в них самих, но в Себе, поскольку Его сущность содержит прообразы всего, что не есть Он Сам. Следовательно, в Боге познание обусловлено самой божественной сущностью и ничем иным²⁹⁹. Но подлинная трудность заключается не в этом, а скорее в определении того, в каком смысле Бог созерцает прочее сущее. Обладает ли Он всеобщим или частным знанием о вещах? Ограничено ли оно действительным или простирается и на возможное? Предопределяет ли оно наше будущее вплоть до мельчайших случайностей? Таковы

спорные вопросы, по отношению к которым мы должны занять тем более твердую позицию, что они послужили основанием наиболее тяжелых аверроистских заблуждений.

Действительно, считалось, что Бог обладает общим знанием о вещах как о сущих, но не различительным знанием, то есть знанием сущих как множества предметов, каждый из которых наделен собственной особой реальностью. Но это учение явно несовместимо с абсолютным совершенством божественного знания. Собственная природа всякого сущего состоит в определенном способе его причастности к совершенству божественной сущности. Бог не знал бы Самого Себя, если бы не знал и всех тех способов, какими Его собственное совершенство доступно для причастности. Равным образом Он не обладал бы совершенным знанием природы сущего, если бы не обладал различительным знанием всех возможных способов бытия³⁰⁰. Следовательно, знание Бога о сущем есть знание конкретное и определенное³⁰¹.

Можно ли сказать, что это знание нисходит вплоть до знания единичного? Это оспаривалось, и по видимости не без оснований. В самом деле, знать какую-либо вещь — значит знать образующие ее начала. Но всякая единичная сущность образована соединением конкретной материи и формы, индивидуализированной в этой материи. Следовательно, познание единичного как такового предполагает познание материи как таковой. Но мы видим, что в человеке единственными свойствами, способными к познанию материального и единичного, являются воображение и чувственное восприятие или иные способности, связанные с использованием материальных органов. Ум же, напротив, есть нематериальная способность, чьим собственным предметом познания является общее. Но божественный ум в гораздо большей степени нематериален, чем ум человеческий. Значит божественное познание еще более, нежели человеческое интеллектуальное познание, должно отстраняться от единичных предметов³⁰².

Начала этой аргументации обращаются против заключения, которое хотят из них вывести. В самом деле, они позволяют утверждать, что познающий определенную материю и индивидуализированную в этой материи форму познает единичный предмет образованный соединением этой формы и этой материи. Но божественное знание охватывает формы, индивидуальные свойства и материю всякого сущего. Коль скоро ум Бога сливается с Его сущностью, Бог по необходимости знает все, что так или иначе содержится в Его сущности. Но все, что каким бы то ни было образом и в какой бы то ни было степени обладает бытием, содержится в божественной сущности как в своем первоначале, поскольку сущность Бога есть акт бытия. Материя есть некий способ бытия, так как она является бытием в возможности, акциденция также есть некий способ бытия, так как она представляет собой *ens in alio* (сущее в ином).

Следовательно, материя и акциденции, как и формы, содержатся в божественной сущности и потому познаются Богом. Это означает, что Богу нельзя отказать в познании единичного³⁰³. Отсюда твердая позиция св. Фомы против современного ему аверроизма. Так, Сигер Брабантский³⁰⁴, интерпретируя учение Аристотеля о взаимоотношении Бога и мира в его наиболее строгом смысле, видел в Боге лишь целевую причину мира. С его точки зрения, Бог не является производящей причиной природных сущих ни в отношении материи, ни в отношении формы. Поскольку же Он не является их причиной, Он не обладает ни властью управлять ими посредством провидения, ни даже знанием о них. Следовательно, аверроистов привело к отрицанию божественного знания о единичных вещах отрицание божественной причинности, а св. Фому, напротив, именно признание универсальной божественной причинности побудило

приписывать Богу знание единичного Бог св. Фомы, будучи самим *esse*, является причиной всего *ens* (сущего) и познает его полноту.

Итак, Бог познает все реально сущее - не только в отличии одного сущего от другого, но и в самой его индивидуальности вместе с акциденциями и материей, которыми обуславливается единичность вещей. Познает ли Он также и возможное? Нет оснований сомневаться в этом. Не существующее актуально, но обладающее возможностью существовать является, по крайней мере, виртуально существующим и тем самым уже отличается от чистого небытия. Между тем было доказано, что Бог, будучи самым бытием, познает все каким бы то ни было образом существующее. Следовательно, Бог познает и возможное. Когда речь идет о таком возможном, которое, не существуя актуально, существовало в прошлом или будет существовать в будущем, говорят, что Бог обладает о нем умозрительным знанием (*science de vision*). Когда же имеется в виду возможное, которое могло стать действительным, но не стало, не является таковым в настоящий момент и никогда не станет, говорят, что Бог обладает о нем просто умным знанием (*science de simple intelligence*). Но в любом случае возможное не ускользает от совершенного познания Божия³⁰⁵.

Наш вывод распространяется и на тот род возможного о котором нельзя сказать должно оно осуществиться или нет и которое называют будущими случайностями. Действительно, будущую случайность можно рассматривать с двух точек зрения либо саму по себе, в ее актуальной осуществленности, либо в ее причинной обусловленности, как обладающую возможностью осуществления. Например, Сократ может сидеть или стоять. Если я вижу Сократа сидящим, то вижу эту случайную возможность актуально присутствующей и реализованной. Если же я всего лишь вижу в понятии Сократа, что он может сидеть или стоять в зависимости от своего желания, то рассматриваю эту случайную возможность в форме еще неопределенного будущего. Следовательно, познающий случайное следствие только в его причине обладает лишь предположительным знанием о нем. Но Бог знает все будущие случайные возможности — как в их причинах, так и сами по себе, как актуально осуществившиеся. Хотя в действительности будущие случайности реализуются последовательно, Он познает их не в порядке последовательности. Как мы установили, Бог пребывает вне времени. Его познание, как и Его бытие, измеряется вечностью. Но вечность, существующая вся целиком как данность, охватывает всю совокупность времени в неподвижности настоящего. Следовательно, Бог познает все будущие случайности как актуально присутствующие и реализованные³⁰⁶. Однако это необходимое божественное знание не лишает их характера случайности³⁰⁷. В этом св. Фома также расходится не только с аверроизмом, но и с учением самого Аристотеля³⁰⁸. Согласно Аверроэсу и Аристотелю, существо будущей случайности состоит именно в том, что она может произойти, а может и не произойти. Следовательно, ее нельзя помыслить в качестве предмета какого бы то ни было знания. Когда же случайность познается в качестве осуществившейся истины, она перестает быть случайностью и становится непосредственной необходимостью. Но дело в том, что Аристотель не мыслил Бога как чистый акт бытия и производящую причину всякого существования. Господствующий над космосом Аристотеля Божественный Ум, будучи в высшей степени необходимым сам по себе, мыслит только необходимое. Он не знает ни творчества, ни провидения; другими словами, он не является производящей причиной существования мира.

Определив, в каком смысле надлежит приписывать Богу ум, определим теперь, в каком смысле мы должны приписывать Ему волю. Из того, что Богу присуще познание, мы можем заключить, что Ему присуща и воля. В самом деле благо, познанное как таковое, представляет собой предмет воления. Значит, будучи познано, благо по необходимости

становится желаемым. Отсюда следует, что сущее, которое познает благое, в силу самого этого факта наделено волей. Но Бог познает благое. Поскольку Он, как было доказано предыдущим рассуждением обладает совершенным умом, постольку Он познает сущее одновременно и как обладающее бытием, и как благое. Следовательно, Бог воли уже потому, что познает³⁰⁹ И этот вывод справедлив не только в отношении Бога, но и всякого умного существа Ибо всякое существо находится в таком отношении к своей природной форме, что стремится ней, когда ею не обладает, когда же обладает, то покоится в ней Не природная форма умной способности (*intelhgentia*) есть умопостигаемо (*intelligibile*) Следовательно, всякое умное существо стремится к своей интеллигибельной форме, если не обладает ею, и покоится в ней, когда обладает ею. Но и это стремление, и этот усладительный покой связаны с велением Значит, мы можем заключить, что всякое умное существо должно быть наделено волей. Но Бог обладаем умом, следовательно, Он обладает волей³¹⁰. С другой стороны, мы знаем также, что ум Бога тождествен Его бытию. Следовательно, если Он волит постольку, поскольку обладает умом, то Его воля также должна быть тождественна Его бытию. Значит, как божественное познание есть Его бытие, так и Его воление есть Его бытие³¹¹. Таким образом, воля, как и ум, не есть признак какой-либо сложности в Боге.

Исходя из этого, мы можем сделать выводы, параллельные сделанным ранее относительно божественного ума. Главный вывод заключается в том, что божественная сущность представляет собой первый и основной предмет божественного воления. Предметом же воления, как мы сказали, является постигнутое умом благо. Но то, что божественный ум постигает непосредственно и сам собой, есть именно божественная сущность, что доказано. Следовательно, божественная сущность есть первый и основной предмет божественного воления³¹². Тем самым мы вновь утверждаемся в том, что Бог не зависит ни от чего внешнего по отношению к Себе. Но из этого не следует, что Бог не волит ничего отличного от Себя Самого. В самом деле, воление проистекает из осмысления. Непосредственный предмет божественного осмысления - Сам Бог, но нам известно, что Бог, познавая Самого Себя, познаёт все прочее сущее. Точно так же Бог непосредственно волит Самого Себя и через это воление волит все остальное сущее³¹³.

Тот же вывод можно сделать из более глубокого основания, открывающего источник творческой энергии Бога. Действительно, всякое природное существо испытывает не только побуждение искать свое собственное благо, когда оно его лишено, или покоиться в нем, когда оно им обладает. Всякое существо склонно к тому же по мере возможности простирает и распространяет свое собственное благо на другие существа. Поэтому всякое наделенное волей существо по природе стремится разделить с другими свое благо. И это стремление очевидным образом свойственно божественной воле, из которой проистекает в силу подобия всякое (тварное) совершенство. Следовательно, если природные существа сообщают другим свое благо в той мере, в какой обладают совершенством, то тем более это верно в отношении стремления Бога сообщить свое совершенство прочим сущим в силу подобия и в той мере, в какой божественное совершенство доступно для причастности. Таким образом, Бог волит Свое собственное бытие и бытие остальных вещей. Но Самого Себя Он волит как конечную цель, а остальные вещи лишь в их соотнесенности с этой конечной целью — другими словами, постольку, поскольку они могут быть причастны божественной благодати³¹⁴.

С этой точки зрения мы сразу же замечаем, что божественное воление простирается на все частные блага подобно тому, как божественное знание простирается на все отдельные сущие. Для того, чтобы сохранить в неприкосновенности простоту Бога, нет необходимости полагать, будто Он волит все остальные блага лишь в общем, то есть в

той мере, в какой Он Сам желает быть первоначалом всех исходящих из Него благ ничто не препятствует ни тому, чтобы божественная простота явилась источником множества причастных благ, ни тому, чтобы Бог оставался простым и в то же время волил множество частных благ. С другой стороны, нам известно, что Бог должен волить эти частные блага. Как только благо познаётся умом как таковое, оно уже в силу одного этого факта становится предметом воления. Но Бог познает все частные блага, как было доказано. Следовательно, Его воление простирается на все частные блага³¹⁵. Более того, оно простирается и на блага, существующие лишь в возможности. В самом деле, поскольку Бог обладает знанием возможного в его собственной природе, включая будущие случайности, Он также волит возможное в его собственной природе. Но собственная природа возможного состоит в том, что оно должно либо осуществиться, либо не осуществиться в определенный момент времени. Следовательно, Бог волит возможные блага не только как вечно существующие в божественном уме. Это не значит, что, воля возможные блага в их собственной природе, Бог тем самым творит их. Воление есть акт, который завершается внутри волящего. Поэтому Бог, воля преходящие творения, не наделяет их существованием в силу самого акта воления. Это существование дается им в других божественных актах, которые завершаются вне Самого Бога, то есть в актах порождения, творения и управления³¹⁶.

Итак, мы определили предметы божественного воления. Рассмотрим теперь, какими способами оно осуществляется. Прежде всего: есть ли вещи, которых Бог не может волить? На этот вопрос мы должны ответить утвердительно. Но утверждение это нуждается в уточнении. Те вещи, которых Бог не может волить, оказываются по сути именно несущими, то есть заключают в себе какое-либо противоречие. Например, Бог не может волить, чтобы человек был ослом, ибо Он не может волить, чтобы одно и то же существо было одновременно разумным и лишённым разума. Желать, чтобы нечто было в одно и то же время и в одном и том же отношении самим собой и своей противоположностью — значит желать, чтобы оно в одно и то же время было и не было, то есть желать чего-то самого по себе противоречивого и невозможного. Кроме того, вспомним о причине, по которой Бог волит все сущее. Мы сказали, что Он волит его лишь постольку, поскольку оно причастно ему в силу подобия. Но первое условие подобия вещей Богу есть обладание бытием, так как Бог есть Первое бытие, источник всякого бытия. Следовательно, у Бога нет никаких оснований желать чего-либо несовместимого с природой бытия. Но полагать противоречивое сущее — значит полагать такое сущее, которое разрушает само себя, то есть полагать одновременно бытие и небытие. Следовательно, Бог не может волить противоречивого³¹⁷. И это единственное ограничение, какое надлежит указать в отношении всемогущества божественной воли.

Рассмотрим теперь то, что Бог может волить, то есть всё то, что в какой-либо степени заслуживает имени бытия. Что касается самого божественного бытия, взятого во всем его бесконечном совершенстве и наивысшей благодати, мы должны сказать, что Бог с необходимостью волит и это бытие, и эту благодать и не может волить ничего им противного. В самом деле, ранее было доказано, что Бог волит, прежде всего, и главным образом Свое бытие и благодать и лишь ради них волит все остальное сущее. Следовательно, во всем, что Бог волит, Он волит Свое собственное бытие и Свою собственную благодать. Но, с другой стороны, невозможно, чтобы Бог волил что-либо иначе, нежели актуальным волением: ведь иначе Его воление было бы лишь в возможности, а это невозможно, ибо воление Бога есть Его бытие. Следовательно, Бог волит по необходимости, и волит Свое собственное бытие и Свою собственную благодать³¹⁸.

Но в отношении прочих вещей дело обстоит иным образом. Бог волит их лишь постольку, поскольку они соотносятся с Его собственной благостью как со своей конечной целью. Но когда мы желаем достижения какой-либо цели, то не обязательно желаем и связанных с этой целью вещей - за исключением того случая, когда природа этих вещей такова, что без них невозможно обойтись при достижении цели. Например, если мы хотим жить, то по необходимости хотим и принимать пищу; и если хотим переплыть море, то вынуждены хотеть и корабль. Но ничто не принуждает нас желать того, без чего мы в состоянии добиться нашей цели. Например, если мы хотим прогуляться, то не обязательно должны хотеть коня, ибо прогуляться можно и пешком. И так во всём. Но что касается Бога, благость Его совершенна, и ничто из существующего вне Его ни на йоту не увеличивает Его совершенства. Поэтому Бог, по необходимости волящий Самого Себя, ничем не принуждаем к волению всего остального³¹⁹. Правда, если Бог волит прочие вещи, это значит, что Он не может их не волить, ибо воля Его неизменна. Но эта чисто гипотетическая необходимость отнюдь не означает присутствия в Боге подлинной и абсолютной необходимости, то есть принуждения³²⁰.

Наконец, могут возразить, что, если Бог волит всё остальное сущее актом воли, свободной от всякого принуждения, Он, тем не менее, волит его не без причины, а именно волит ввиду конечной цели вещей, которая состоит в Его собственной благости. Так что же, мы должны сказать, что божественная воля свободна волить или не волить всё сущее, но если Бог его волит, то этому волению можно указать причину? Это значило бы выразиться неудачно, ибо истина состоит в том, что божественная воля никоим образом не имеет причины. Это легко понять, если вспомнить, что воление есть следствие понимания и что причины, в силу которых наделённое волей существо волит, суть причины того же порядка, в силу которых наделённое умом существо познаёт. Что касается познания, оно совершается следующим образом: если ум постигает по отдельности исходное начало и конечный вывод, то постижение исходного начала есть причина знания вывода. Но если ум воспринимает вывод в лоне самого исходного начала, постигая и то, и другое единой интуицией, то постижение исходных начал не является причиной знания вывода, ибо ничто не является само по себе своей собственной причиной. Тем не менее, ум постигает, что исходные начала суть причины вывода.

То же самое справедливо в отношении воли. Цель соотносится со средствами подобно тому, как в акте осмысления исходные начала соотносятся с конечным выводом. Следовательно, если некто одним актом воления волит цель, а другим — связанные с ее достижением средства, то акт воления цели будет причиной акта воления средств. Но если бы волящий в едином акте волил и цель, и средства ее достижения, то предыдущее высказывание стало бы невозможным, ибо означало бы, что один тот же акт мыслится причиной самого себя. И, тем не менее, истинно, что в этом волении средства волятся ввиду их цели. Но что касается Бога, то подобно тому, как он в едином акте познаёт все вещи в Своей сущности, Он волит все вещи в Своей благости. Следовательно, подобно тому как в Боге знание причины не есть причина знания следствия, и, тем не менее, Он познает следствие в его причине, так и Его воление конечной цели не есть причина воления средств её достижения, и, тем не менее, Он волит средства в их подчинённости конечной цели. Следовательно, Бог волит средства по причине цели, но цель не есть причина воления средства³²¹.

Сказать, что Бог волит благо, значит, сказать, что Он любит: ведь любовь есть не что иное, как первое движение воли в порыве ко благу. Но, приписывая Богу любовь, мы не должны представлять её себе как порождение страсти или влечения, которое было бы

отлично от божественной воли и затрагивало Самого Бога. Божественная любовь - это божественное воление блага. Поскольку же это воление есть не что иное, как *esse* Бога, то и божественная любовь, в свою очередь, есть само это *esse*. Так же учит и Писание: “*Deus caritas est*” (Бог есть любовь) (I Ин., 4, 8). Уже здесь естественная теология и теология откровения смыкаются на уровне бытия³²² (подробно мы рассмотрим этот вопрос при анализе предмета божественной любви). Причина всего сущего заключена в воле Божией. Следовательно, божественная воля, будучи причиной факта бытия вещей, есть и причина того, каковы эти вещи. Ведь Бог потому пожелал, чтобы они были, и были именно таковыми, каковы они есть, что они благи в той мере, в какой обладают бытием. Следовательно, сказать, что воля Божия есть причина всего сущего, значит сказать, что Бог любит всё сущее, согласно свидетельству разума и Писания: “*Diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti*” (Ты любишь всё существующее, и ничем не гнушаешься, что сотворил) (Прем. 11, 25).

Заметим к тому же, что божественная простота нисколько не нарушается множественностью предметов божественной любви. Не следует представлять дело таким образом, будто благодать вещей побуждает Бога любить их: ведь именно Он сотворил их и вложил в них эту благодать. Любовь к творениям в Боге всегда означает Его любовь к Самому Себе в силу самого акта воления, идентичного Его существованию³²³. Поэтому Бог любит всё сущее, любя Самого Себя; поскольку же всякое сущее обладает благом в той степени, в какой обладает бытием, постольку Бог любит всякое сущее пропорционально степени его совершенства. Любить одну вещь более, чем другую, означает для Него волить её лучшей, нежели другая³²⁴. Таким образом, предпочитать одну вещь другой означает желать, чтобы наилучшие из них были в самом деле лучше, чем все остальные³²⁵. Короче говоря, это значит волить, чтобы вещи были именно такими, каковы они суть.

Будучи свободным и обладая умом, Бог также обладает жизнью. Это следует, прежде всего, из самого факта, что Он обладает умом и волей, ибо невозможно ни познавать, ни волить, не будучи живым. Но утверждение, что Бог жив, опирается и на более непосредственный и более глубокий довод, извлекаемый из самого понятия жизни. Среди многообразия сущих те, которым мы приписываем атрибут жизни, содержат в самих себе внутреннее начало движения. Это настолько верно, что мы непроизвольно распространяем подобное представление на неодушевлённые вещи, если улавливаем в них хотя бы малейшую видимость спонтанного движения. Так, изливающаяся из источника вода для нас — вода живая, в отличие от мертвой воды колодца или пруда. Но познание и воление принадлежат именно к числу тех актов, начало которых заключено внутри совершающего их существа. Когда же речь идёт о Боге, становится ещё очевиднее, что подобные акты рождаются в Его интимнейшей глубине, поскольку Бог, будучи первопричиной всего, является причиной и собственных действий³²⁶. Таким образом, Бог предстаёт как живой источник действительности, который вечно изливает акты из своего бытия - или, точнее, действия которого опять-таки тождественны самому Его бытию. Подобно тому как слово “бег” есть просто термин, обозначающий конкретный акт действия “бежать”, то, что мы называем жизнью, означает для любого существа просто “жить” — процесс жизни, взятый в абстрактном виде. Только в последнем случае употребление этого термина ещё более оправданно, так как жизнь всякого существа есть именно то, что обуславливает его существование. Когда же речь идёт о Боге, этот вывод следует с ещё большей категоричностью. Ибо Бог есть не только Его собственная жизнь, как это имеет место в отношении прочих существ, но Сущее, которое является причиной жизни Самого Себя и всех других существ³²⁷. Именно из этой вечно плодоносящей жизни, из этого ума, вечно

пребывающего в акте, проистекает в конечном счёте божественное блаженство, и лишь по причастности к нему существует блаженство человеческое.

Понятие блаженства поистине неотделимо от понятия ума: ведь быть счастливым — значит знать о собственном обладании благом³²⁸. Но собственное благо всякого сущего состоит в наиболее совершенном осуществлении наиболее совершенного действия. В свою очередь, совершенство действия зависит от четырёх основных условий, каждое из которых несомненно реализовано в божественной жизни.

Во-первых, необходимо, чтобы это действие было самодостаточным и целиком завершилось внутри существа, которое его совершает. Чем объясняется это требование? Дело в том, что, если действие разворачивается всецело внутри существа, оно в конечном счёте совершается ему на благо. При этом достигнутый результат остаётся при агенте действия и составляет его положительное приобретение, которое сохраняет для него всю свою пользу³²⁹. Напротив, действия, завершающиеся вне агента, оказываются более благотворными для производимых ими следствий, нежели для него самого, и не могут быть для него благом того же порядка, что действия, завершающиеся внутри него. Таким образом, божественное блаженство составляет действие, имманентное Богу.

Во-вторых, действие, приносящее блаженство, должно осуществляться наивысшей способностью данного существа. Например, в случае человека блаженство состоит не в акте чувственного познания, но только в акте совершенного и несомненного интеллектуального познания.

В-третьих, при этом важен и предмет действия. Так, в нашем случае блаженство предполагает интеллектуальное познание наивысшего умопостигаемого предмета.

В-четвертых, действие должно осуществляться определенным образом, а именно: оно должно быть совершенным, свершаться без усилий и приносить наслаждение.

Именно таковы, причем в высочайшей степени, действия Бога. Он есть чистый и всецело пребывающий в акте ум, Он есть Свой собственный предмет познания, а значит, обладает совершенным знанием наивысшего умопостигаемого; наконец, будучи актом познания Самого Себя, Он познает без труда и в радости. Следовательно, Бог блажен³³⁰. Более того, вновь скажем: Бог есть Свое собственное блаженство, ибо Он блажен в силу акта познания, а этот акт познания представляет саму божественную субстанцию. Следовательно, Бог есть не просто всесовершенное блаженство, но блаженство, несоизмеримое ни с каким иным блаженством. Ибо наслаждаться Высшим Благом - несомненное счастье; но сознать Себя Самого Высшим Благом значит не просто быть причастным блаженству, но быть самым этим блаженством³³¹. Таким образом, в отношении этого атрибута, как и в отношении всех прочих атрибутов, можно сказать, что он принадлежит Богу в единственном, уникальном смысле: *Deus qui singulariter beatus est* (Бог, блаженный уникальным образом). Творение обладает блаженством, Бог же есть само блаженство.

Эти последние соображения приводят нас к той точке, где мы можем от рассмотрения божественной сущности перейти к ее следствиям. Такое исследование было бы для нас совершенно неосуществимым без предварительного определения, в меру возможного, основных атрибутов Бога как действующей и целевой причины всего сущего. Но как бы ни были важны полученные результаты с позиций нашего человеческого знания, не стоит забывать об их крайней скудости в сравнении с бесконечностью предмета, к

познанию которого они должны нас привести. Несомненно, для нас драгоценно знание того, что Бог вечен, бесконечен, совершенен, умен и благ. Но не забудем, что конкретное содержание (“как” – “comment”) этих атрибутов ускользает от нас. Если же уверенность в определенном знании заставит нас забыть о недоступности божественной сущности для человека в его земной жизни, то лучше бы нам вовсе не обладать этим знанием. Наш ум лишь тогда может считаться познавшим, что есть вещь, когда он в состоянии дать ей определение, то есть представить её в такой форме, которая целиком соответствовала бы реальному бытию вещи. Но мы не должны забывать, что все постигнутое нашим умом относительно Бога постигнуто несовершенным образом, т. к. божественное бытие ускользает от нашего понимания. Следовательно, мы можем заключить вместе с Дионисием Ареопагитом³³², что наивысшее знание о божественной природе, доступное нам в этой жизни, есть знание того, что Бог остается превыше всего, что мы в состоянии помыслить о Нем³³³.

IV. Творец

Итак, св. Фома полагает, что единственный предмет философии как *revelabile* — это Бог; причем вначале мы должны рассматривать божественную природу, а затем ее следствия. Именно к этому второму вопросу мы теперь переходим. Но прежде чем обратиться к рассмотрению следствий божественной причины, то есть творений в их иерархическом порядке, надлежит рассмотреть еще раз Самого Бога в свободном акте, посредством которого Он творит все сущее³³⁴.

Способ, согласно которому всякое сущее проистекает из своей универсальной причины, то есть Бога, получил наименование творения. Творение означает либо акт, которым Бог творит, либо результат этого акта. В первом смысле речь идет о творении, когда имеет место абсолютное порождение бытия. Прилагая это понятие к совокупности всего существующего, мы можем сказать, что творение как порождение всякого бытия состоит в акте, посредством которого Сущий, то есть чистый акт бытия, выступает в качестве причины конечных актов бытия.

Во втором смысле творение не есть ни обретение доступа к бытию (ибо небытие не может обретать доступа ни к чему), ни произведенное Создателем превращение (ибо не существовало того, что могло бы подвергнуться превращению), но просто “*inceptio essendi, et relatio ad creatorem a quo esse habet*” (возникновение к бытию и связь с Творцом, от которого бытие)³³⁵.

Именно это имеют в виду, говоря о творении Богом из ничего. Однако необходимо подчеркнуть, что предлог “из” здесь никоим образом не обозначает материальную причину, но только порядок. Бог сотворил мир из ничего не в том смысле, что Он извел его из небытия как из своего рода предсуществующей материи, но в том смысле, что вслед за небытием появилось бытие. Таким образом, творение из ничего означает в конечном счете не-творение из чего-либо. Это выражение менее всего предполагает наличие некоей материи в начале творения. Напротив, оно радикальным образом исключает все мыслимые виды материи³³⁶. Нечто подобное мы имеем в виду, когда говорим о человеке, что он грустит из-за ничего, ибо его грусть не имеет причины³³⁷.

Подобное представление об акте творения тотчас же наталкивается на возражения философов, так как резко противоречит всем стереотипам мышления³³⁸. Например, для физика всякое действие есть изменение, то есть род движения. Но всякое перемещение из одного места в другое или переход из одного состояния в другое предполагает наличие исходного пункта или состояния — идет ли речь о перемещении или об

изменении. Таким образом, при отсутствии этого исходного пункта само понятие изменения становится неприменимым. Например, я привожу в движение какое-либо тело, следовательно, оно находилось в каком-то месте, откуда я смог переместить его. Или я изменяю цвет предмета; следовательно, необходимо наличие некоторого предмета определенного цвета, чтобы я смог изменить его на другой. Но в случае акта творения, каким мы его представили, именно этот исходный пункт отсутствует. До творения нет ничего; в результате творения есть нечто. Разве это понятие перехода от небытия к бытию не противоречиво? Ведь оно предполагает, что нечто несуществовавшее смогло, тем не менее, перейти в другое состояние, и то, что было ничем, стало чем-то. *Ex nihilo nihil fit* из ничего ничто не возникает — таково главное возражение философа против самой возможности творения.

Однако это возражение имеет силу лишь до тех пор, пока мы принимаем его исходные положения. Физик строит свою аргументацию исходя из понятия движения. Он констатирует, что условия необходимые для наличия движения, не соблюдаются в случае творения; отсюда он заключает, что творение невозможно. В действительности же единственный обоснованный вывод из его аргументации состоит в том, что творение не есть движение. Но это вовсе не значит, что творение невозможно. Несомненно, что всякое движение есть изменение состояния того или иного сущего; когда же речь заходит о таком акте, который не является движением, мы не знаем, как представить его себе. Какие бы старания мы ни прилагали, мы всегда воображаем себе творение как некий вид изменения. Именно воображение делает его противоречивым и невозможным. В действительности же творение — нечто совершенно иное, причём иное, которое мы не в состоянии сформулировать: настолько чуждо оно условиям человеческого опыта. Даже если мы скажем, что творение есть наделение бытием, эта формулировка будет неверна. Ибо как можно наделить чем-либо то, что не существует? Сказать, что творение есть получение бытия, несколько не лучше: каким образом нечто несуществующее может что-либо получать? Поэтому просто скажем, что творение есть своего рода обретение существования, и не будем пытаться представить его себе³³⁹.

Само существование мы способны мыслить лишь облеченным в понятие сущего. Поэтому нет ничего удивительного в том, что соотношение между двумя актами существования, из которых один есть само это существование, а другой — его прямое следствие, кажется для нас непостижимым. Это тот пункт, в отношении которого св. Фома высказывал свою позицию неоднократно и со всей возможной точностью; и в то же время тот пункт, в котором мы в наибольшей степени испытываем естественный соблазн ослабить жёсткость исходных положений томизма. Говоря непосредственно о творении как таковом, св. Фома всякий раз говорит не о существующем, а о существовании: *Deus ex nihilo res in esse producit* (Бог из ничего производит вещи к существованию)³⁴⁰. Следовательно, речь здесь идёт о таком акте, который исходит из *Esse* (Сущего) и приводит непосредственно к *esse* (бытию). С этой точки зрения творение есть собственный акт Бога, и лишь Его одного: *creare potest esse propria actio, nisi solius Dei* (творение может быть собственным действием одного лишь Бога). И следствие этого собственного божественного действия также наиболее универсально и предполагает все прочие следствия. Речь идёт о существовании: *inter omnes effectus, universalissimum est ipsum esse... Producere autem esse absolute, non in quantum est hoc, vel tale, pertinet ad rationem creationis. Unde manifestum est, quod creatio est propria actio ipsius Dei* (среди всех следствий наиболее универсально само существование... Но произведение к существованию в абсолютном смысле, а не поскольку речь идёт о существовании в определённом месте или качестве, принадлежит к порядку творения. Отсюда ясно, что творение есть собственный акт самого Бога)³⁴¹. Вот почему св. Фома, задаваясь вопросом об истоке божественного акта творения, отказывается усматривать

его в каком-либо конкретном Лице божественной Троицы: “В самом деле, творить — значит в собственном смысле быть причиной или производить существование вещей. Поскольку все производящее производит подобное себе, то природа следствия позволяет увидеть природу производящего акта. Производящее огонь является огненным. Поэтому творение принадлежит Богу согласно Его существованию; существование же есть Его сущность, общая всем Лицам”³⁴². Здесь мы имеем дело с одним из наиболее поучительных богословских приложений томизма, поскольку оно полностью выявляет последнюю экзистенциальную соотнесённость томистского понятия творения: *Cum Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus ejus* (Поскольку Бог есть само бытие по Своей сущности, творение [как результат действия] должно быть Его собственным следствием)³⁴³.

Если способ порождения существования, называемый творением, именно таков, то становится очевидным, почему один только Бог обладает способностью творить. Это отрицают арабские философы, в особенности Авиценна. Признавая творение собственным действием универсальной причины, он, тем не менее, полагает, что некоторые причины низшего порядка, действуя в качестве орудий первопричины, тоже способны творить. Согласно учению Авиценны, первая самостоятельная субстанция, сотворённая Богом, творит затем субстанцию первой небесной сферы и её душу. В свою очередь, субстанция этой сферы творит материю низших тел³⁴⁴. Автор “Сентенций”³⁴⁵ также считает, что Бог может сообщать тварям способность творить — но лишь в качестве Своих посредников, а не собственной властью. Но следует признать, что понятие творящей твари внутренне противоречиво. Всякое творение, которое совершается при посредничестве какой-либо твари, очевидным образом предполагает существование этой твари. Но мы знаем, что акт творения не предполагает ничего предсущего ему — будь то действующая причина или материя. Речь идёт о простом и непосредственном следовании бытия за небытием. Таким образом, способность к творению несовместима с тварным состоянием. Ведь тварь существует не сама по себе и не может сообщать существование, которое принадлежит ей не в силу её сущности. Она сама действует лишь благодаря существованию, предварительно полученному извне³⁴⁶. Напротив, Бог, будучи бытием самым по себе, может также сообщать бытие; поскольку же Он есть единственный Сущий Сам по себе, Он один может быть причиной самого существования других сущих. Единственному в своём роде образу бытия соответствует единственный в своём роде образ причинности: творение есть собственное действие Бога.

Помимо всего прочего любопытно проследить те тайные мотивы, по которым арабские философы признают за тварью способность к творению. Дело в том, что, по их мнению, единая и простая причина в состоянии произвести лишь одно-единственное следствие. Из одного может произойти лишь одно. Следовательно, для объяснения того факта, что из единой и простой первопричины, то есть Бога, произошло множество вещей, необходимо принять последовательность единых причин, каждая из которых порождает одно следствие. Верно, что единое и простое начало может породить лишь одно следствие; но это верно только в отношении того, что действует по природной необходимости. Следовательно, когда арабские философы допускают, что твари могут в то же время творить, они в глубине души считают творение необходимостью.

Итак, полная неприемлемость их учения побуждает нас рассмотреть, действительно ли Бог производит всё сущее по природной необходимости и каким образом из Его простой и единой сущности могла появиться множественность тварных существ.

Ответы на эти два вопроса заключаются в одной фразе. Мы полагаем, говорит он, что все вещи происходят от Бога по способу знания и умного постижения (*par mode de science et d'intelligence*) и что согласно этому способу множество вещей может непосредственно происходить от единого и простого Бога, премудрость которого содержит в себе всю совокупность сущего³⁴⁷.

Рассмотрим, что означает это утверждение и какой дополнительный смысл привносит оно в понятие творения.

Существуют три довода, на основании которых Бог должен производить твари к бытию актом свободной воли и вне какой-либо природной необходимости. Во-первых, нужно признать, что мир сотворён в виду определённой цели. Если бы это было не так, то всё в мире совершалось бы случайно. Следовательно, творя мир, Бог предполагал некую цель. Несомненно, что природа, как и воля, может действовать в направлении определённой цели; однако они устремляются к достижению своих целей различным образом³⁴⁸. В самом деле, природа не знает ни самой цели, ни её основания, ни её отношения к средствам. Следовательно, она не может ни задаваться определённой целью, ни сознательно продвигаться к её осуществлению, ни упорядочивать и направлять свои действия ради её достижения. Напротив, действующее по свободной воле существо обладает всеми этими знаниями, отсутствующими у природы: оно действует ради определённой цели в том смысле, что знает свою цель, ставит её перед собой, движется ей навстречу и приводит в соответствие с нею все свои поступки. Одним словом, природа устремляется к некоторой цели только потому, что её движет и направляет к ней существо, наделённое умом и волей. Так стрела летит в том направлении, в каком её выпустил лучник. Но всё существующее через иное всегда вторично по отношению к существующему через самоё себя. Следовательно, если природа устремляется к некоей цели, предназначенной для неё умом, она по необходимости должна быть сотворена первым Сущим, от которого получает свою цель и предрасположенность к её достижению, - сотворена не в силу природной необходимости, но благодаря Его уму и свободной воле.

Во-вторых, при отсутствии препятствий природа всегда действует одинаковым образом. Это объясняется тем, что всякая вещь действует согласно своей природе; так что до тех пор, пока она остаётся сама собой, она действует одинаковым образом. Но всё действующее по природе предопределено к какому-либо одному образу бытия. Следовательно, природа совершает всегда одно и то же действие. Но божественное сущее ни в коем случае не предопределено к какому-либо одному образу бытия. Напротив, мы видели, что оно содержит в себе совершенную полноту бытия. Значит, если бы божественное сущее действовало по природной необходимости, оно произвело бы своего рода бесконечное и неопределённое сущее. Но одновременное существование двух бесконечных сущих невозможно³⁴⁹. Следовательно, утверждение о том, что Бог действует по природной необходимости, противоречит само себе. Но помимо природного действия возможен только один способ действия — действие добровольное. Итак, мы приходим к выводу, что все множество сущих происходит из бесконечного совершенства Божия как множество его определенных следствий, согласно решению божественного ума и божественной воли.

Третий довод основан на отношении между причиной и следствиями. Следствия могут предсуществовать в причине только согласно образу бытия этой причины. Но бытие Божие есть сам божественный ум. Следовательно, его следствия предсуществуют в нем по образу умопостигаемого бытия. Происходят они из него также по образу умопостигаемого бытия, а в конечном счете — по образу воления. Действительно,

склонность Бога к осуществлению того, что задумано божественным умом принадлежит к области воления. Следовательно, первопричиной всего сущего оказывается воля Божия³⁵⁰.

Остаётся объяснить, как из этого единого и простого сущего может произойти всё множество отдельных сущих. Бог действительно есть бесконечное Сущее, откуда черпает бытие все существующее. Но, с другой стороны, Бог абсолютно прост, и все, что заключено в Нём, есть Его собственное *esse*. Как же разнообразие конечных вещей может предсуществовать в простоте божественного ума? Эту проблему нам позволяет решить теория идей.

Под идеями подразумеваются формы, предположительно существующие вне самих вещей. Форма вещи может существовать вне этой вещи в силу двух разных причин: либо как образец того, формой чего она является, либо как принцип, обуславливающий познание вещи. В обоих случаях необходимо полагать существование идей в Боге. В первую очередь идеи пребывают в Боге в качестве образцов, или моделей. Во всяком порождении, представляющем собой нечто большее, чем результат простой случайности, форма рожденного составляет цель рождения. Но тот, кто совершает действие, не мог бы действовать ради этой формы, если бы не заключал в самом себе её подобия или образца. Однако он может заключать ее в себе двумя способами. В некоторых существах форма того, что должно быть осуществлено, предсуществует согласно природному образу бытия. Это относится ко всему, что действует по природе: так человек порождает человека, а огонь порождает огонь. В других существах, напротив, форма предсуществует согласно умопостигаемому образу бытия. Таковы существа, действующие в силу обладания умом. Например, подобие или модель дома предсуществует в мысли архитектора. Но мы знаем, что мир не является результатом игры случая; знаем и то, что Бог действует не в силу природной необходимости. Следовательно, приходится признать наличие в божественном уме той формы, по образцу которой был создан мир. Именно эту форму и называют идеей³⁵¹.

Пойдем дальше. В Боге существует не только единая идея тварного космоса, но также множество идеи, которые соответствуют различным сущим, образующим этот космос. Это утверждение станет вполне очевидным, если принять во внимание, что при осуществлении того или иного следствия его последняя цель состоит именно в том, чего изначально намеревался достигнуть осуществивший его. Но последняя цель, ради которой возникли все вещи, есть мировой порядок. Следовательно, собственным намерением Бога при сотворении всего сущего было установление мирового порядка. Значит, Бог должен был заключать в Себе идею этого порядка. Однако невозможно поистине обладать идеей целого, если не обладать идеями частей, составляющих это целое. Так, архитектор не может по-настоящему представить себе идею дома, если у него отсутствуют идеи каждой из его частей. Поэтому необходимо, чтобы частные идеи всех вещей содержались в мысли Бога³⁵².

Но в то же время становится понятным, почему эта множественность идей не противоречит божественной простоте. Усматриваемая здесь проблема — результат недоразумения. В самом деле, существует два рода идей: одни суть копии, другие — образцы. Идеи, образуемые человеческим интеллектом по сходству с предметами реальности, относятся к первой категории: это идеи, посредством которых мы осмысливаем формы, в результате чего наш ум переходит из потенциального состояния в актуальное. Совершенно очевидно, что если бы божественный ум был образован множеством идей такого рода, это разрушило бы его простоту. Но этого можно избежать, если мы предположим, что в Боге все идеи существуют в том виде, в каком

идея будущего изделия содержится в мысли мастера. В этом случае идея есть не то, посредством чего ум познаёт, а то, что он познаёт и посредством чего наделённое умом существо способно исполнить свой замысел. Но множественность таких идей нисколько не нарушает простоты содержащего их интеллекта. Напротив, их знание подразумевается как часть знания Бога о Самом Себе. Действительно, мы сказали, что Бог обладает совершенным знанием собственной сущности. Следовательно, Он знает её всеми способами, какими она может быть познаваемой. Между тем божественная сущность может познаваться не только в самой себе, но и в качестве определённым образом доступной для причастности со стороны творений. Каждая тварь обладает собственным бытием, которое есть не что иное, как определённый способ причастности к божественной сущности в силу подобия, а собственная идея твари представляет собой просто этот конкретный способ причастности. Следовательно, поскольку Бог познаёт свою сущность в качестве объекта подражания со стороны определённой твари, Он обладает идеей этой твари. И так в отношении всего сущего³⁵³.

Итак, нам известно, что творения предсуществуют в Боге по образу умопостигаемого бытия, то есть в форме идей, и что эти идеи не приносят в мышление Бога никакой сложности. Следовательно, отныне нам ничто не препятствует видеть в Боге единственного и непосредственного творца многообразных сущих, которые образуют этот мир. Но, возможно, наиболее важный результат всех этих рассуждений состоит в том, что нам стала очевидной вся неточность и недостаточность нашего первоначального определения акта творения. Говоря о том, что Бог создал мир *ex nihilo* (из ничего), мы устраняем из акта творения ту его сторону, которая уподобляет его деятельности ремесленника, приготовляющего предсуществующую материю для исполнения своего замысла. Но если мы воспримем это выражение в негативном смысле, как некоторые считали необходимым, то первоначало вещей становится совершенно необъяснимым. Слишком очевидно, что небытие не в состоянии быть лоном, порождающим все творения: бытие может произойти лишь из бытия. Между тем нам известно, из какого первого Сущего произошли все прочие сущие. Они существуют лишь потому, что всякая сущность берёт начало в божественной сущности: *omnis essentia derivatur ab essentia divina*³⁵⁴. Эта формула никоим образом не насиливает подлинную мысль св. Фомы, поскольку всякое сущее обладает бытием только потому, что Бог виртуально есть всё сущее: *est virtualiter omnia*. Ничего не добавляет она и к неоднократно повторённому утверждению философа о том, что всякая тварь совершенна в той мере, в какой она причастна совершенству божественного бытия³⁵⁵.

Нас могут спросить, каким образом творения происходят от Бога, не смешиваясь с Ним и не присоединяясь к Нему? Чтобы ответить на этот вопрос, нам придётся обратиться к проблеме аналогии. Всякое благо, всякое совершенство, всякая частица бытия в творениях — только от Бога. И в то же время мы знаем, что ни одно из этих свойств не пребывает в творении тем же образом, что в Боге. Тварь не есть то, чем она обладает; в Боге же эти две вещи тождественны: Бог есть Своё собственное бытие, благодать и совершенство. Поэтому творения, хотя и получают бытие от бытия Самого Бога как абсолютного *Esse*, тем не менее, обладают им лишь по причастности и несовершенным образом, оставаясь бесконечно ниже творца. Будучи чистым аналогом божественного бытия, тварное бытие не может ни быть его частью, ни соединяться с ним, ни в чём-либо умалить его. Две величины разного порядка заведомо несоизмеримы; поэтому проблема их соотношения — ложная проблема, исчезающая при правильной постановке вопроса.

Остаётся выяснить, почему Бог захотел наделить бытием вне Себя все эти отдельные и многочисленные сущие, познаваемые Им в качестве возможных. В Боге, в его

умопостигаемом бытии тварь сливается с божественной сущностью — точнее, творение как идея есть сама творящая сущность³⁵⁶. Как же происходит, что Бог проецирует вне Себя если не идеи, то по крайней мере некую реальность, в которой всякое сущее есть подражание некоторым идеям, содержащимся в мыслящем Самом Себя Боге? Мы уже нашли единственное доступное человеческому разуму объяснение этого факта: благо по природе стремится к распространению за собственные пределы; его отличает стремление быть сообщённым другим существам в той мере, в какой они способны его воспринять³⁵⁷. Но то, что истинно в отношении всякого благого существа, поскольку оно благо, несомненно, истинно в отношении Высшего Блага, именуемого Богом. Таким образом, стремление выйти за собственные пределы и быть сообщённым выражает преизобилие бесконечного Сущего, чьё совершенство изливается вовне и распространяется на причастные ему существа в порядке их иерархии. Так солнце одним своим присутствием освещает всё причастное его свету, не будучи связано необходимостью размышлять и выбирать.

Но это сравнение Дионисия нуждается в пояснении. Внутренний закон, который правит Благом и побуждает его к распространению, не следует понимать как навязанную Богу природную необходимость. Акт творения подобен солнечному свету в том, что божественное действие простирается на все сущее; однако он отличается от солнечного света присутствием волевого начала³⁵⁸. Благо есть собственный предмет воления; следовательно, благодать Божия, поскольку она Им водится и оживляется, есть причина творения. Но она является таковой лишь при посредничестве воли³⁵⁹. Итак, мы полагаем в Боге бесконечно мощное стремление к исхождению вовне, к тому, чтобы быть сообщённым; и одновременно считаем, что Он распространяет и сообщает Себя в акте воления. Эти два утверждения не только не противоречат друг другу, но оказываются взаимодополняющими.

В самом деле, акт воления — не что иное, как склонность к благу, включающая в себя понимание этого блага. Бог, познавая Свою собственную благодать в ней самой и одновременно как объект подражания со стороны творения, соответственно и волит её как в ней самой, так и в причастных ей творениях. Но из этого факта божественного воления отнюдь не следует, что Бог подчинён какой-либо необходимости. Божественная благодать тотальна и бесконечна; следовательно, всё творение не могло бы даже в минимальной степени увеличить её. И наоборот: даже если бы Бог не сообщал Свою благодать никакому существу, она от этого нисколько не уменьшилась бы³⁶⁰. Таким образом, творение в целом не привносит никакой необходимости в божественное воление.

Может быть, мы, по крайней мере, имеем основание утверждать, что если Бог захотел осуществить акт творения, то Он по необходимости должен был сотворить мир именно таким, каким сотворил его? Никоим образом; и причина этого — та же самая. Бог по необходимости волит собственную благодать; однако эта благодать нисколько не возрастает от существования тварей и ничего не потеряла бы с их исчезновением. Следовательно, если Бог являет Свою благодать в актуально существующих вещах и в актуально существующем порядке этих вещей, Он точно так же мог бы явить её в других творениях, организованных иным образом³⁶¹. Этот мир — единственный существующий мир, и уже поэтому наилучший; однако он не наилучший из тех, что могли бы существовать³⁶². Бог был свободен не только творить или не творить мир, но и творить его лучшим или худшим, не будучи связан при этом никакой необходимостью³⁶³. В любом случае всё обладающее бытием благо постольку, поскольку обладает бытием, а значит, всякий сотворённый Богом мир был бы благом. Все трудности, которые возникают в связи с этим вопросом, объясняются

недоразумением. Предполагается, что в акте творения устанавливается отношение Бога к тварям как к объектам. Отсюда в тварях естественно пытаются усмотреть причину, которая определяет собой божественную волю. Но в действительности творение не означает установления какого-либо отношения Бога к тварям. Отношение здесь всегда одностороннее: оно связывает исключительно тварь с Творцом как сущее с его первоначалом³⁶⁴. Следовательно, мы должны твердо придерживаться того вывода, что Бог по необходимости волит Самого Себя и одного лишь Себя. Если преизобилие божественного бытия и любви побуждает Его волить и любить Себя вплоть до того, что Он позволяет другим сущим ограниченно участвовать в Своем бытии, в этом нужно видеть добровольный дар Бога, даже отдаленно не напоминающий необходимость

Пытаться продвинуться далее в наших поисках значило бы преступить границы познаваемого — точнее, значило бы пытаться познать несуществующее. Мы только можем спросить: почему Бог, обладая возможностью не творить мир, тем не менее, предпочёл сотворить его? Почему Он сотворил его именно таким, а не иным? Но на эти вопросы нет ответа, если только мы не удовлетворимся следующим ответом: потому, что Бог так пожелал. Нам известно, что у божественной воли нет причины. Конечно, такие следствия, которые предполагают наличие какого-либо иного следствия, зависят не только от воли Божией; но первые следствия зависят только от неё одной. Например, мы говорим, что Бог дал человеку руки, чтобы они повиновались уму и выполняли его приказы; далее, Он дал человеку ум потому, что только обладание умом делает человека человеком; и наконец, Он пожелал существования людей, чтобы они увенчали собой совершенство мира и чтобы Его творения наслаждались Его бытием. Но указать причину этого последнего божественного желания абсолютно невозможно: существование мира и творений, способных наслаждаться Своим Творцом, не имеет иной причины, кроме простой и чистой воли Божией³⁶⁵.

Такова подлинная природа акта творения - по крайней мере, насколько мы способны её определить. Нам остаётся рассмотреть следствия этого акта. Но прежде чем исследовать их в самих себе и в том иерархическом порядке, который предопределил для них Бог, обратимся к естественной теологии св. Фомы Аквинского в целом. Тогда мы сумеем понять её оригинальность и уловить её отличие как от предшествующих, так и от большинства последующих учений.

Глава четвертая. Томистская реформа

Будучи теологом, св. Фома оказал в то же время глубокое преобразующее влияние на философию. Эти преобразования коснулись по меньшей мере двух моментов: во-первых, понятия Бога, и во-вторых, понятия конечного бытия. Вначале мы рассмотрим вклад св. Фомы в теологию, а затем его метафизику тварного бытия, или онтологию.

I. Новая теология

Невозможно ни оценить по заслугам теологию св. Фомы Аквинского, ни даже вполне понять её³⁶⁶, не определив её места в истории проблемы. Это сделать не так трудно - во всяком случае, в той мере, в какой это сделал сам св. Фома. Но за этими пределами трудности нарастают и становятся в конце концов непреодолимыми. Тем не менее,

можно попытаться определить хотя бы их природу, предоставляя читателю их окончательную интерпретацию.

Речь идёт о проблеме изначального происхождения вещей. Св. Фома очерчивает её историческую траекторию с достаточной чёткостью, так что мы не рискуем слишком грубо исказить его мысль. По крайней мере дважды он излагает историю проблемы одинаковым образом. Его описание — описание философа, стремящегося отыскать в самой структуре человеческого познания обоснование этапов, через которые оно проходило в исследовании этого вопроса.

Человеческое познание касается, прежде всего, чувственной области, или телесных свойств. Первые философы думали, что нет иного сущего, кроме материального, то есть кроме чувственных тел. Они считали эти тела нетварными, а то, что они называли образованием нового тела, было просто новым сочетанием чувственных свойств. Таким образом, эти философы не продвинули исследование происхождения сущего далее изучения его акцидентальных изменений. Они объясняли эти изменения через различные виды движений (например, через разрежение и сгущение), - движений, причину которых приписывали, в зависимости от конкретного учения, тому или иному началу: Дружбе, Вражде, Уму или чему-либо еще в том же роде.

Таков был вклад досократиков в исследование нашей проблемы. Не удивительно, что они на этом остановились: ведь только постепенно, шаг за шагом, люди способны продвигаться к познанию истины.

Второй этап связан с именами Платона и Аристотеля. Эти философы заметили, что всякое телесное сущее состоит из двух элементов: материи и формы. Подобно своим предшественникам, ни Платон, ни Аристотель не задавались вопросом о происхождении материи: для них материя существовала безначально. Что же касается телесных форм, то им, напротив, приписывалось некое первоначало. Согласно Платону, субстанциальные формы происходят от Идей. Аристотель же полагал, что Идеи никоим образом не достаточны для того, чтобы объяснить непрерывно подтверждаемое опытом возникновение новых субстанций. Даже если Идеи существуют (с чем Аристотель не согласен), они не являются причинами. В любом случае пришлось бы признать существование причины, в силу которой материя причастна Идеям (эту причастность мы называем “субстанциальной формой”). Больного излечивает врач³⁶⁷, а не здоровье само по себе. Что же касается возникновения субстанций, здесь действующей причиной оказывается движение Солнца по эклиптике. В самом деле, это движение характеризуется непрерывностью, объясняющей непрерывность возникновения и уничтожения, и двойственностью, без которой было бы непонятно, каким образом это движение может быть причиной и того, и другого³⁶⁸. Каковы бы ни были прочие детали этих учений, достаточно помнить об одном: указать причину соединения форм с материей означает здесь указать первопричину отдельных сущих.

Предшествующие философы исходили из вполне конституированных субстанций. Считая их существование само собой разумеющимся, они ограничивались объяснением лишь одного факта: почему при наличии различных по виду субстанций в рамках каждого вида существуют также индивидуальные отличия. Таким образом, переход от причины сущего как *hoc ens* (данного сущего) к причине, в силу которой оно есть *tale ens* (именно такое сущее), означал переход из плана акциденции в план сущности. Это был неоспоримый прогресс. Но он ещё не означал окончательного решения проблемы.

Объяснить существование какого-либо отдельного сущего — значит объяснить существование всего, что существует. Досократики обосновывали существование индивидуумов как таковых, Платон и Аристотель — субстанций как таковых. Но ни тем, ни другим, по-видимому, даже не приходило в голову, что существование материи тоже нуждается в объяснении. Между тем материя, как и форма, представляет собой образующий тело элемент. Следовательно, после Платона и Аристотеля оставалось ещё сделать последний шаг: указать последнюю причину всего сущего — его материи, формы и акциденций. Другими словами, предстояло определить, почему некое сущее есть не только *hoc ens* (данное сущее) и не только *tale ens* (такое сущее), но и почему оно вообще есть *ens* (сущее). Если же мы зададимся вопросом: почему вещи вообще существуют как таковые, включая материю, форму и приходящие свойства, — возможен лишь один ответ: все существует благодаря божественному акту творения³⁶⁹. На этом вопрос оказывается исчерпанным, насколько это вообще посильно для человеческого разума. Проблема изначального происхождения сущего решена.

Одного этого текста было бы достаточно, чтобы сделать вывод: с точки зрения св. Фомы, учение Аристотеля не дает полного решения проблемы сущего. Если вспомнить о бесконечном расстоянии, отделяющем Бога-Творца от Бога-не-Творца, то можно заключить, что св. Фома ясно видел огромную разницу между своим Богом и Богом Аристотеля. Св. Фома в полный голос заявил об этой недостаточности аристотелизма как об одном из капитальных заблуждений, идущих вразрез с положениями христианской веры³⁷⁰.

Каким же мыслителям следует воздать честь за то, что они пошли далее Платона и Аристотеля и обратились к проблеме происхождения сущего как такового. В рассмотренном выше тексте “Суммы теологии” конкретные имена не названы: *Et ulterius aliqui se erexerunt ad considerandum ens in quantum ens*³⁷¹. (Позднее же [то есть после Платона и Аристотеля] другие возвысились до рассмотрения сущего как такового). Речь, несомненно, идет об Авиценне, ибо сам св. Фома по крайней мере однажды называет его автором этого важного шага вперед в области метафизики. Имя Авиценны раскрывает перед нами всю глубину нашего исторического невежества. Мы охотно ссылаемся на мусульманских философов, Авиценну и Аверроэса, но при этом забываем, что Авиценна сам имел множество предшественников среди мусульманских теологов и испытал на себе воздействие их религиозных взглядов. Фактически определение творения, которое мы встречаем у св. Фомы, — то же самое, что определение Авиценны. Я говорю “определение”, что вовсе не означает обязательного тождества понятий. В данном вопросе никакое колебание невозможно. В связи с этим св. Фома заключает в трактате “*De potentia*” (III, S, ad Resp.), что необходимо полагать некое сущее, которое является своим собственным бытием и благодаря которому существует всё прочее сущее. Последнее не есть своё собственное бытие, но обладает им по способу причастности. К этому св. Фома добавляет: “*Haec est ratio Avicennae*” (Таково суждение Авиценны).

Мы оказываемся на историческом перекрёстке, где мысль совершает поворот. Чтобы здесь сориентироваться, следовало бы вначале познакомиться с мышлением мусульманских теологов, которым мусульманские философы — аль-Кинди, аль-Фараби и Авиценна — попытались дать рациональное толкование. Далее следовало бы показать, каким образом религиозные элементы, включённые исламскими философами в систему их философских воззрений, способствовали интеграции последних в великие христианские теологические системы XIII и XIV веков. Наконец, надлежало бы показать, каким образом критика религиозного элемента в философии Авиценны, осуществленная Аверроэсом, насторожила св. Фому и вынудила его к сдержанности в

этом вопросе. Конечно, св. Фома принял во внимание аверроистскую критику Авиценны и мусульманского богословия. Эта смесь веры и разума вызвала его безоговорочное осуждение. Однако в решающих моментах св. Фома принимает сторону Авиценны и богословов, учение которых тот интерпретировал. Один из этих моментов - творение. Бог - *esse* (бытие), причина *entia* (отдельных сущих), о котором учит Авиценна, переходит с необходимыми поправками в теологию св. Фомы Аквинского.

Что касается августинианской интерпретации учения о божественном сущем, св. Фома высказался в её отношении исчерпывающим образом. Моисей сказал, а св. Августин никогда не устал повторять, что Бог есть Сущий. Но св. Августин всегда сожалел о том, что Моисей никак не объяснил смысл своих слов, и вынужден был прокомментировать их сам. С его точки зрения, эта фраза из книги Исхода означает: “Я есмь неизменное сущее, Я есмь Тот, Кто никогда не изменяется”.

Исходя из этого принципа, Августин без особых трудностей решает проблему божественных имен. Все, что только есть в природе от единства, порядка, осмысленности и красоты, дает ему основание считать их атрибутами Бога. Для этого достаточно возвести каждое отдельное благо в степень совершенства, приписать его в этой совершенной форме Богу и добавить, что все это множество различных атрибутов отождествляется в Боге с Его бытием. Бог есть то, чем Он обладает³⁷². Св. Августин повторяет эту формулу бесчисленное количество раз и эксплицирует ее внутренний смысл в план неизменности, подобно тому, как св. Фома эксплицировал его позднее в план *esse*.

Трудности подстерегали св. Августина дальше, когда он в попытке определить отношение существующих вещей к Сущему обратился к проблеме творения.

Как и любой христианин, св. Августин знал, что термин “творение” означает порождение сущих из небытия, поэтому было бы неразумно полагать, будто он в каком бы то ни было смысле заблуждался относительно того, что есть творение. Вопрос заключается лишь в том, чтобы выяснить: что означало для Августина это понятие, когда он пытался дать ему определение в свете природного разума? Августин всегда представлял себе акт творения как порождение сущего Сущим, то есть как творение *vergi nominis* (в истинном смысле), как причину самого бытия. “Как же создал Ты небо и землю?... Не во вселенной создал Ты вселенную, ибо не было ей, где возникнуть, до того, как возникло, где ей быть. И ничего не держал Ты в руке Своей, из чего мог бы сделать небо и землю. И откуда могло быть у Тебя вещество, которого Ты не сделал раньше, чтобы потом сделать из него что-то? Все, что есть, есть только потому, что Ты есть”. И еще: “Итак..., создал Ты небо и землю..., Ты - Сущий, - и они существуют (пер. с лат. М.Е.Сергеенко, изд. “Аврелий Августин. Исповедь”. М. Renaissance, 1991)³⁷³”.

Невозможно яснее сформулировать эту истину и в то же время яснее выявить ее ограниченность. Св. Августина хорошо известно, что Бог существует и что благодаря акту творения существует мир. Но подобно тому, как существование Бога мыслится им только как тождественное божественному сущему, так и существование творений смешивается в его сознании с тварным сущим. Творение предстает у св. Августина как такой акт, в силу которого “Тот, кто есть то, что есть”, является причиной сущего, каково оно есть.

Доходя до этого момента при анализе текстов св. Августина, его интерпретаторы сталкиваются с двойной трудностью. Нельзя говорить о двух вещах одновременно. В

данном же случае следовало бы сказать, что св. Августин хорошо знает, что такое творение (ибо для него творить значит порождать сущее), но в то же время его понимание сущего в духе платонизма не дает ему возможности мыслить его отличным от существования. Именно поэтому, как справедливо заметил один из лучших исследователей Августина, всякое истолкование творения естественно соскальзывает у него в план причастности³⁷⁴. Для св. Августина термины *creata* (сотворенное) и *facta* (сделанное) суть просто слова, заимствованные из обыденного языка. Пытаясь подобрать им синоним для обозначения именно тварных вещей как таковых, он останавливается на следующей формулировке *ex informitate formata* (обретшие форму из бесформенности)³⁷⁵.

Таким образом, согласно учению св. Августина, собственное и прямое следствие акта творения — не существование, но такое состояние реальности, которое оправдывает употребление применительно к ней термина “сущее”. Бесформенность, о которой здесь идёт речь, — это материя; оформление материи — это процесс её интеллигибельного определения посредством божественной идеи. Августин несомненно знает, что сама материя тварна — или, по его выражению, сотворена вместе с формой. Но эта стабилизация материи через форму делает двусмысленным термин “творение” у св. Августина. Иначе и быть не могло. В рамках учения, которое полагает, что “быть” и “быть неизменным” — одно и то же, творение может заключаться только в порождении сущностей. Относительная стабильность этих сущностей позволяет называть их сущими, так как она есть подражание совершенной неизменности Сущего.

Таким образом, в естественной теологии Августина (с какой бы точки зрения её ни рассматривать) доминирует платоновская теология сущности. Захваченный таинством божественного имени, св. Августин оказывается при попытке объяснить бытие тварных вещей в плену тех же затруднений. Текстам, содержащим жалобу на то, что Моисей не объяснил смысла имени “Сущий” в книге Исхода, в точности соответствует одно место в “Исповеди”. В нём выражается сожаление о том, что Моисей не дал толкования первому стиху книги Бытия: “В начале сотворил Бог небо и землю”. Моисей написал это и удалился: *scripsit et abiit*. Если бы он был ещё здесь, говорит Августин, я приступил бы к нему, просил бы его, умолял Бога объяснить мне смысл этого стиха. Но Моисея здесь больше нет, а если бы он и находился среди нас, то смогли бы ли мы понять смысл этих слов?³⁷⁶ Оказываясь перед лицом бытия, Августин всякий раз говорит о нём так, словно верит в бытие больше, нежели знает о нём. Для того же, чтобы больше знать о нём, Августин неизменно обращается к бытию божественному. И здесь его платонизм становится непреодолимой преградой на пути этого устремления: “Ангел — а через ангела сам Господь — сказал Моисею, вопрошавшему об Его имени: *Ego sum qui sum. Dices filiis Israel: Qui Est misit me ad vos* (Я есмь Сущий... Так скажи сынам Израилевым: Сущий послал меня к вам). Слово “Сущий” означает неизменное сущее (*Esse, nomen est incommutabilitatis*). Всё подверженное изменению перестаёт быть тем, чем было ранее, и становится тем, чем не было прежде. Истинное, чистое, подлинное бытие — лишь то, что не подвержено изменению. Обладающий таким бытием есть Тот, о Ком сказано: “ты переменишь их [землю и небеса] — и изменятся. Но ты - тот же” (Пс. 101, 27-28). Что значит: *Ego sum qui sum*, если не это: “Я вечен”? Что значит: *Ego sum qui sum*, если не это: “Я не подвержен изменению”?³⁷⁷

В силу странного парадокса философ, наиболее полно отождествивший Бога с трансцендентной неизменной Сущностью, был в то же время христианином, глубоко ощущавшим имманентность божественного действия в природе, всеобщей истории человечества и в личной судьбе каждого человека. Когда св. Августин говорит об этих

вещах как богослов, он кажется непогрешимым. Здесь у него нет соперников в истории, есть только последователи. Августин велик не как философ, а как теолог; философия же св. Августина, хотя и уступает во всех отношениях его теологии, нисколько не умаляет его величия.

Насколько тонко ощущал св. Августин присутствие Бога в природе, легко показать на примере его учения о провидении. Но мы лучше обратимся к августинианскому учению об имманентном присутствии Бога в истории мира и в истории человеческих душ. Здесь с наибольшей ясностью обнаруживается философская недостаточность христианского платонизма св. Августина. Вся его религия (в том виде, в каком она предстаёт в “Граде Божиим”), основана на историческом воспоминании о двух важнейших событиях — Творении и Искуплении, — и на ожидании третьего события — Страшного Суда. Онтология Неизменного, которой придерживался Августин, давала ему мало возможностей преобразовать эту теологию истории в философию истории. Вместо того чтобы объяснить отдельные существования через высшее Сущее, он вынужден был объяснять всегда иное через всегда неизменное. Короче, для Августина отношение между историей и Богом могло быть философски истолковано только как противоположность между временем и вечностью. Можно представить себе время заключённым в вечности³⁷⁸, но возможно ли, напротив, вообразить Вечность заключённой во времени? Между тем это необходимо, если мы хотим утверждать божественное присутствие внутри истории. Не спорим, св. Августину удалось это сделать настолько хорошо, насколько это вообще возможно. Но приходится признать также и то, что оправдывать христианство как историю с помощью онтологии, в рамках которой становление вообще едва ли заслуживает имени бытия, — значит обходить проблему.

Пожалуй, стоит сказать и об отношении духовности Августина к его метафизике. Никто не ощущал так остро, как он, имманентность душе трансцендентного ей Бога: *Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo* (Ты же более глубоко во мне, чем моя собственная глубина, и превыше самого высокого во мне)³⁷⁹. Не менее верно и то, что Августин располагал гораздо лучшими средствами для доказательства трансцендентности Бога, чем для доказательства Его имманентности. Пафос “Исповеди” объясняется отчасти тем, что в ней перед нами раскрывается душа, одержимая чувством божественного присутствия, но не способная постигнуть его. Всякий раз, как Августин осмеливается утверждать, что Бог присутствует в нём, он тут же добавляет: “*An potius*” (“или, вернее...”)³⁸⁰ (“Меня не было бы, Боже мой! Меня не было бы вовсе, если бы Ты не был во мне. Или, вернее, меня не было бы, если бы я не был в Тебе, от Которого всё, через Которого всё, в Котором всё”).

Вот почему все доказательства существования Бога, все страстные поиски божественного присутствия неизменно приводят Августина к полаганию Бога не столько в душе, сколько за её пределами³⁸¹. Таким образом, каждый его довод тяготеет к разрешению в мистическом опыте, где Душа обретает Бога, лишь освобождаясь от своего собственного становления и замирая на мгновение в постоянстве Неизменного. Этот краткий опыт есть предвосхищение внутри потока времени (из которого он нас высвобождает) конечного события всемирной истории, когда весь порядок становления преобразится в мирный покой вечности.

Августин лучше, чем кто бы то ни было, знает о том, что всё, и даже становление, порождено Неизменным. Но именно здесь тайна для него сгущается. Несомненно, никто не смог бы прояснить ее. Но можно было бы по крайней мере показать, что тайна эта, даже будучи тайной, заключает в себе скрытый смысл. Однако сделать это можно

было лишь через сведение антиномии Вечности и времени к аналогии между сущими и Сущим. Другими словами, это было осуществимо лишь через восхождение от Бога-Вечности к Богу-Существованию. *Aeternitas ipsa Dei substantia est* (Вечность есть сама субстанция Бога)³⁸². Эти слова Августина ясно отмечают последние границы его онтологии и свидетельствуют о том, что отношение человека к Богу, которое весь его опыт заставляет полагать как интимность взаимного присутствия, осмыслялся им как антиномия Вечности и Изменчивости. *Deus est suum esse*: эти слова св. Фомы свидетельствуют о решающем прогрессе, свершившемся в томистской онтологии, и о той лёгкости, с какой мысль св. Фомы сумела осуществить сопряжение времени и вечности, твари и творца. Ведь “Сущий” означает вечное присутствие Бога³⁸³, а имманентность божественного действия тварям есть одновременно причина их бытия и их длительности: *Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, ed quod profundius omnibus inest... Undi oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime* (Итак, бытие есть то, что составляет самую сердцевину всякой вещи и что коренится в ней глубже всего прочего... Отсюда следует, что Богу надлежит пребывать во всех вещах, причем глубочайшим образом).

Святой Фома Аквинский ушёл вперед по сравнению с теми, кто считал Бога ниже существования. Но в не меньшей степени опередил он и тех, кто возносил Бога превыше существования. Речь идёт о Дионисии Ареопагите и его последователях на Западе.

На расстоянии, отделяющем нас от описываемых событий, препятствие августинизма кажется более труднопреодолимым, чем препятствие ареопагитского учения. В XIII веке было иначе. В последующие эпохи внушительная фигура Дионисия Ареопагита съёжилась до значительно более скромной фигуры Псевдо-Дионисия - автора, чей вероучительный авторитет постепенно падал в Церкви, в то время как авторитет Августина нисколько не умалился, если не возрос ещё более. Кроме того, по самой своей природе учение Дионисия ставило св. Фому перед проблемой не менее сложной, чем августинизм, но иной по характеру. Как уже было сказано, философия Августина отставала от его теологии, но теология его была совершенно здоровой. Поэтому св. Фома мог просто взять ее такой, какова она есть, и утвердить ту же истину, проникнув в нее глубже, чем это сделал сам св. Августин. Утверждать то же самое в отношении теологии Дионисия значило бы погрешить против реального положения дел. Этот автор, в XIII веке окружённый ореолом авторитета, говорил многое, с чем св. Фома, несомненно, не мог согласиться. Неизменное искусство, с каким св. Фома заимствует наиболее рискованные формулировки Ареопагита, не должно заслонять от нас тот факт, что при этом св. Фома всякий раз изменяет их содержание³⁸⁴. Эквилибристика дополняется магией. Порой самого св. Фом утомляет тяжкий труд по извлечению из этих сивилловых формул правильного смысла, который он в действительности в них усматривал.

Тогда он останавливается на мгновение и ворчит. Как темен этот Дионисий! *In omnibus suis libris obscuro utitur stylo* (во всех его книгах он пользуется темным стилем), и тот факт, что Дионисий прибегает к нему сознательно, *ex industria*, ничего не меняет. Более того, он поистине во многом подражает платоникам.

Тем не менее, св. Фома не отчаивается, и из его упорного труда выходит новый, томистский Дионисий, в котором с большим трудом можно узнать Дионисия исторического.

Труд Дионисия, взятый в одном из наиболее очевидных его аспектов, является комментарием на Священное Писание, то есть трудом христианского богослова³⁸⁵. Это относится, прежде всего, к трактату “О божественных именах”, где непосредственно ставится проблема человеческого богопознания. Причём решается она таким образом, что св. Фома, должно быть, неоднократно останавливался в смущении, читая трактат. Подобно Августину, Дионисий заимствует философский инструментарий у платоника Плотина. Опять-таки подобно Августину, он использует этот инструментарий для освещения христианского учения, но, будучи греком, идёт на уступки Плотину в гораздо большей степени, нежели Августин.

Для философии Плотина характерно то, что она опирается на метафизику Единого, а не на метафизику Сущего. Полагать Единое в качестве первоначала всего, что есть, значит, в то же время признать, что Единое не есть сущее. Поскольку оно является началом всего, что заслуживает имени сущего, к нему самому это имя неприменимо. Сущее в собственном смысле впервые появляется во вселенской иерархии вместе с Умом (*νοῦς*). Эта вторая ипостась, будучи первым сущим, есть в то же время первый Бог. В таком виде эта теология была явно неприемлема для христианина. Отождествить Бога Исхода с Единым значило либо низвести последнее до уровня сущего, которое, с точки зрения Плотина, ниже Единого, либо возвысить Бога над сущим, которое считается в христианстве наименее неподходящим Богу из всех божественных имён. В первом случае пришлось бы изменить Плотину, во втором — Библию. Св. Августин без колебаний изменяет Плотину. Посмотрим, как Дионисий попытался сохранить верность обоим, но не сумел вполне соблюсти лояльность по отношению ни к тому, ни к другому.

Одно из наиболее частых выражений, которые встречаются в переводе труда Дионисия, сделанном Эриугеной, — это *superessentialis divinitas* (сверхсущностное божество). Оно означало почтительный реверанс в сторону Плотина и в то же время измену его мысли. Но для христианина эта измена была неизбежной. Если последовать за Плотиним и отождествить Ум, сущее и Бога, то уже невозможно будет сказать, что Бог превышает ума и сущего; если же совершить перестановку в соответствии с требованием христианства и отождествить Бога с платиновским Единым, то надо будет мыслить Бога превышает ума и сущего. Поэтому Дионисию приходится прибегать к платоновскому или платиновскому Благу; однако теперь это благо понимается как Бог, находящийся *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* (по ту сторону сущности). Вот почему Бог называется у Дионисия *superessentialis* (сверхсущностным) — называется с полным правом. Ведь сущее и сущность составляют одно; следовательно, сверхсущностный Бог не есть сущее. Несомненно, Он есть нечто гораздо большее, чем сущее, но именно поэтому Он не есть сущее. Бог, так сказать, есть несущее, не *οὐ*. Таким образом, “то, что не есть”, оказывается высшей причиной всего того, что есть³⁸⁶.

Отправляясь от этого понятия, Ареопагит с необходимостью перестраивает принятую в платонизме иерархию первоначал в соответствии с христианским порядком Бог, взятый сам по себе, отождествляется с Единым, то есть с совершенной простотой, трансцендентной порядку числа Единое порождает число, но не путем деления, так как оно неделимо. Если прибегнуть к образному выражению, его скорее можно было бы сравнить с центром окружности, где сходятся все радиусы, или с Монадой, которая предшествует всякому числу и содержит в себе все числа, не будучи одно с ними. В любом случае предшествующее бытию Единое содержит в себе всякое сущее, само не будучи таковым. Но поскольку это бытие — не что иное, как Единое, о нем можно сказать, что оно есть “само Бытие существующего”: “*Ipsum esse existentium*”³⁸⁷. Влияние этой формулировки было длительным и глубоким; у нас еще будет

возможность это отметить. Однако если мы захотим обозначить первоначало в его созидательной, рождающей силе, то скорее вслед за Платоном присвоим ему почетное звание Блага, или Высшего Блага (Optimum)³⁸⁸. Отсюда понятно, что если Единое мыслится как высшее “не-Сущее”, то это объясняется не его недостаточностью, но избыточностью Взятые, как и должно, во всей своей смысловой полноте, это кажущееся отрицание оказывается утверждением первоначала, которое трансцендентно жизни, познанию и бытию и в то же время есть причина всего, что обладает жизнью, познанием и бытием. Все сущее существует лишь через причастность превосходящему бытию Благу³⁸⁹.

В рамках учения, столь настойчиво утверждающего примат Блага, имя “Сущий” из книги Исхода неизбежно толкуется ограничительно, что заметно снижает его значимость. Когда Дионисий писал трактат “О божественных именах” (то есть об именах, данных Богу в Писании), он не мог не принимать во внимание имя “Сущий”. Но он приводит его наряду со множеством других имен как одно из возможных наименований Неименуемого³⁹⁰. Говорить о Сущем применительно к Богу — значит говорить не о Нем Самом, а о производимом Им следствии. Действительно, сущее всегда несет на себе печать Единого как своей причины. Но именно потому, что сущее есть следствие Единого, оно является таковым лишь в силу своего собственного единства. Несовершенное, неустойчивое и дробящееся единство вещей оказывается, тем не менее, той причинной энергией, благодаря которой они существуют. Как только свет трансцендентного Единого прекращает пронизывать какую-либо вещь, она тут же перестает существовать. Именно в этом глубинном смысле Бог может быть назван Бытием всего, что существует: *ὅν totius esse* Бог может рассматриваться в аспекте сущего лишь как причина существования вещей. Точнее, сущее представляет собой не что иное, как явление (или проявление) Единого, его “теофанию”³⁹¹. Что же касается Единого, оно остается *ante-ὄν* (пред-сущим), ибо не включено в ют порядок, к которому принадлежит причастное ему сущее³⁹².

В перспективе исторического развития христианской теологии это учение представляет собой шаг назад в сравнении с учением св. Августина. У последнего влияние Платина ощущается в строго ограниченных пределах. Если сущее и понимается здесь по-платоновски, как умопостигаемая неизменная сущность, то Бог отождествляется не просто с Благом и Единым как у Дионисия, но также с сущим чрезвычайно важным шагом, которого Дионисий очевидно не сделал. Эта оплошность породила множество затруднений для христианских комментаторов Дионисия и просто историков. Либо, чувствуя кроющуюся здесь опасность, они включали сущее Дионисия в Единое, что приводило его доктрину в соответствие с нормой ортодоксии; либо, следуя буквальному смыслу учения, придавали ему по мере глубинного толкования скорее пантеистический характер. Что касается нас, мы пытаемся понять, каким образом столь явно христианский богослов, каким был Дионисий, мог не смущаясь развивать подобное учение? Утверждать, что он воспринимает Бога как пантеист — значит — противоречить буквальному смыслу всех ареопагитских текстов, где о Боге всё время говорится как о пред-сущем, сверх-сущем и тому подобное. Дионисий остро, почти преувеличенно ощущал трансцендентность Бога. Если при всём том он утверждал, что Бог есть бытие всего существующего, то именно потому, что для него Бог не есть сущее. Будучи бытием самого Себя, Бог есть сущее только в качестве трансцендентного причинного начала вещей — “Бытие всего, что существует”. Когда же это учение переворачивают и переводят на язык теологии, в которой Бог по своей сущности есть бытие, то оно превращается в пантеизм. Дионисий именно потому не испытывал в этом вопросе никакого смущения, что в его сознании между существующими вещами и Богом не могло быть общности бытия — не могло по той

простой причине, что вещи — сущее, в то время как Бог, будучи Единым, не есть сущее.

Это более низкое положение сущего по отношению к Богу ясно выступает в особом метафизическом статусе, который Дионисий приписывает Идеям. Подобно всем умопостигаемым и неизменным вещам, Идеи обладают бытием. Можно даже сказать, что они обладают бытием в первую очередь. Именно потому, что они существуют, они суть начала и причины: *et sunt, et principia sunt, et primo sunt, deinde principia sunt* (и существуют, и суть первоначала; сперва существуют, затем — суть первоначала)³⁹³. Но как раз потому, что идеи существуют, они не могут быть Богом. Само заглавие пятой главы “Божественных имен” служит достаточным подтверждением того, что именно такова точка зрения Дионисия: “*De ente, in quo et de paradigmatis*” (“О Сущем, в чём оно, и о парадигмах”). Там, где речь заходит о сущем, она естественно начинается с упоминания о первых сущих, то есть об Идеях. Примечательно начало пятой главы: “Теперь перейдем к подлинно богословскому наименованию сущности реально сущего. Заметим только, что наша цель состоит не в объяснении сверхсущностной сущности, ибо, будучи сверхсущностной, она неизреченна, непознаваема и совершенно необъяснима; она есть само трансцендентное Единство (*superexaltatam unitatem*). Мы хотим прославить исходение первоначальной божественной сущности во всем существующем”³⁹⁴.

Невозможно точнее обозначить пропасть, которая отделяет сущее от его первоначала, и “сверхсущий” характер последнего. В то же время божественные идеи исключаются из этого “сверхсущего”: ведь они существуют только по причастности к нему. В рамках учения, где сущее исходит не из Бытия, а из Единого и Блага, мы оказываемся одновременно в порядке сущего и в порядке причастности. Отсюда своеобразное учение Дионисия об идеях как “причастностях-в-себе”, которые предшествуют всем прочим причастностям и являются их причинами. Поскольку идеи суть *primum participantia* (первое причастное), постольку они суть также *primum existentia* (первое существующее)³⁹⁵.

Первое следствие из этого учения - дезэкзистенциализация понятия творения. У св. Фомы Бог является подателем существования потому, что Он есть сущее; у Дионисия же Единое - источник существования потому, что само оно не принадлежит к сущему. Отсюда и второе следствие: *unvisibilia Dei* (невидимое Бога) не может быть познано из Его творения. В этом учении разум восходит от одних сущих к другим, вплоть до первых сущих - божественных Идеи; но здесь он останавливается перед непреодолимой пропастью: ведь далее ему нужно возвыситься к Богу, превосходящему само бытие. Но каким образом мог бы осуществить это человеческий разум, если всё познаваемое им принадлежит к сущему?

Итак, естественно, что преимущественным методом для Дионисия должен быть стать метод апофатического богословия. В первом приближении всё сказанное Дионисием о данном предмете полностью согласуется с воззрением св. Фомы, так что не вызывают удивления его частые ссылки на Ареопагита. Но обратим внимание на то, каким образом св. Фома цитирует Дионисия: “Дионисий говорит (в “Божественных именах”), что мы приходим к Богу от творений, то есть через причинность, через удаление, через превосхождение”³⁹⁶. Здесь перед нами чисто томистский метод, описанный выше и весьма далёкий от текста, на который ссылается св. Фома! В данном случае имеется в виду следующее высказывание Ареопагита в переводе Иоанна Сарацина: “*Ascendemus in omnium ablatione et excessu et in omnium causa*” (Мы восходим через удаление от всего, превосхождение всего и причину всего). Св. Фоме ставили в заслугу более

точное описание логической последовательности этих операций благодаря изменению порядка слов во фразе: “Per causalitatem, per remotiorem, per eminentiam”³⁹⁷. В действительности здесь придан обратный смысл всему ареопагитскому учению. В VII главе трактата “О божественных именах” говорится, что мы восходим ко всепричине, удаляясь от чувственных вещей и превосходя их³⁹⁸. Следуя этой методологии, надлежит отправляться от чувственного к его причине, а это значит - опираться на некое соотношение, некую аналогию между следствием и причиной. Но опора на эту связь осуществляется здесь с единственной целью: опровергнуть тот факт, что из неё может быть понята природа причины. Да и может ли быть иначе в мире, где вещи существуют потому, что не существует Бог? Оба названных следствия этого исходного положения представляют собой лицевую и обратную стороны одного тезиса: творение заключается не в установлении связи между сущими и Сущим; причина творения не познаётся из тварей. Всё, что может предложить нам Дионисий, - это обрести, исходя из порядка вещей, некое знание о божественных идеях, которые, как мы видели, не есть Бог. На вопрос: каким образом познаем мы Бога, если Он не принадлежит ни к умопостигаемым, ни к чувственным вещам, ни вообще к чему-либо из существующего? - Дионисий отвечает вопросом: “Разве не истинно, что мы познаём Бога не в Его природе, но иначе?” И объясняет: “Ибо эта природа непознаваема и превосходит всякое понимание, всякое разумение и всякую мысль”. Но, исходя из устройства всего сущего, которое из Него произошло и представляет собой как бы изображение и подобие божественных образцов, мы в меру наших сил восходим от жизни и порядка всего сущего через его отрицание и преодоление ко всепричине”³⁹⁹. Таким образом, познание Бога означает здесь познание некоего изображения Идей, за пределами которых Он пребывает в вечной недоступности.

Для того, чтобы устранить препятствия, каким являлось ареопагитское учение, нужно было преобразовать само понятие о Боге. Единое Дионисия, удивительным образом истолкованное как принцип рационального постижения, с большим трудом могло исполнять те функции, которых всякая религия ожидает от Бога. В лучшем случае это понятие Единого позволяло вернуться к учению о спасении через познание, наподобие платиновского. Но оно никоим образом не было в состоянии обеспечить то интимное, личное единение с Богом, которого ищет человек в религии. Вот почему св. Фома неустанно восстанавливал в плане существования и экзистенциальной причинности все связи творения с Богом, представленные у Дионисия как причастность сущего Единому. Для Дионисия Бог есть *superesse* (сверх-сущее) потому, что Он еще не является *esse* (сущим), становясь таковым лишь в своих высочайших исхождениях. Для св. Фомы Бог есть *superesse* потому, что Он есть Сущее в превосходной степени: чистое и простое *Esse*, взятое во всей его бесконечности и во всём его совершенстве. Тем самым учение Дионисия преобразуется, словно от прикосновения волшебной палочки. Св. Фома сохраняет его целиком, полностью изменив при этом его смысл⁴⁰⁰. Остается верным, что *esse* Бога для нас непознаваемо. Но уже неверно, будто познание сущего означает познание того, что не есть Бог. Исходя из всего сущего, можно с полным правом утверждать, что Бог есть; более того, что Он существует столь превосходным образом, что имя Сущего пристало в первую очередь Ему и лишь затем - творению. Что совершенно ускользает от нашего понимания, так это способ божественного бытия⁴⁰¹. После всех необходимых отрицаний остаётся по крайней мере одно утверждение, к которому нас подводит всякое человеческое понятие о всяком бытии и всяком способе бытия: то, что я воспринимаю, существует; а значит, в силу этого может быть приписано божественному бытию. В рамках подобного учения *invisibilia Dei* (невидимое Бога) по-прежнему превосходит нашу познавательную способность, но превосходит, оставаясь с нею на одной прямой: ведь все божественные атрибуты,

познаваемые из тварного бытия, становятся невидимыми для нас лишь тогда, когда отождествляются с совершенной простотой *Esse*.

Сделав этот решающий шаг вперёд, св. Фома разрешил наконец фундаментальную проблему естественного богословия. С самого начала мысль греков столкнулась с трудностью: каким образом в рамках единого взгляда на реальность совместить богов религии и начала философии? Чтобы понять, что из себя представляют вещи, нужны начала; но чтобы понять факт существования вещей, нужны причины. Греческие боги были именно этими причинами. Призванные служить разрешением всех проблем рождения, они выступали на сцену всякий раз, когда требовалось обосновать то или иное существование, будь то существование мира в целом (как в “Теогонии” Гесиода) или осуществление событий, которые свершаются в этом мире (как в “Илиаде”) Можно без труда доказать, что именно дуализм сущности и существования объясняет дуализм философии и мифа в сочинениях Платона. Все платоновские мифы экзистенциальны, в то время как вся платоновская диалектика эссенциальна. Поэтому как ни одна из платоновских идей не является богом, не исключая идеи Блага, так ни один из богов Платона не является Идеей, не исключая Демииурга. Можно было бы попытаться разрешить эту антиномию через отождествление платоновского Блага с верховным божеством; однако это означало бы не решение антиномии, но введение её в само Первоначало. Мы только что констатировали это в отношении св. Августина и Дионисия Ареопагита. Как сделать из сущности бога, не сделав в то же время из бога сущности? При попытке эссенциализировать Бога мы тут же сталкиваемся, подобно св. Августину, с непреодолимой трудностью: необходимостью вывести отдельные существования из Сущности (*Essentia*), которую, тем не менее, принимаем за их первоначало. Как разрешить эту проблему, если не отодвигать, подобно Дионисию, первоначало за пределы как сущности, так и существования, сделав тем самым невозможным для твари всякое позитивное знание о Творце?

В естественном богословии св. Фомы Аквинского всё обстоит иначе. Его Бог есть *Esse*; следовательно, существование как бы представляет собой материю (*etoffe*), из которой сделано всё сущее. Значит, реальность умопостижима лишь в свете высшего Существования, то есть Бога. Тот факт, что Бог св. Фомы играет у него роль высшего начала в философском осмыслении, мы констатировали при описании божественной сущности и подтвердили вновь в отношении каждого из божественных атрибутов. Через Бога - и только через него одного - является единым, благом, истинным и прекрасным всё то, что в той или иной степени причастно единству, благу, истине и красоте. Так Бог религии поистине стал высшим принципом философского осмысления. Но к этому можно добавить, что сам этот принцип осмысления совпадает с Богом религии. Такое совпадение могло осуществиться без угрозы для божественности Бога и для умопостижимости первоначала лишь в том единственном случае, когда все проблемы выстраиваются в конечном счёте на уровне акта существования, и радикальная причина всех существований оказывается в то же время высшим принципом их осмысления.

Таков в действительности Бог св. Фомы Аквинского: не только начало, но и Творец; и не только Благо, но и Отец. Его провидение простирается вплоть до мельчайшей частицы бытия, ибо Его провидение и есть причинность бытия. Быть причиной следствия значит иметь намерение получить данное следствие. Поэтому обо всём существующем и действующем следует утверждать, что оно непосредственно зависит от Бога в своём бытии и в своём действии⁴⁰². Бог св. Фомы в качестве причины событий есть то же самое, что Он предвечно есть в Самом Себе. Преходящие творения дают Ему различные имена, но каждое из имен обозначает определённое отношение,

связывающее тварь с Творцом, — не наоборот! Человек возникает из небытия — и называет Бога Творцом. Человек признает в Боге Своего высшего владыку — и называет Его Господом. Человек грешит и гибнет, но Слово становится плотью ради спасения человека — и он называет Бога Искупителем. Вся эта история разворачивается во времени и в изменяющемся мире, но Сам Бог при этом меняется не более, чем колонна, которая становится то правой, то левой в зависимости от того, с какой стороны мы к ней подходим. Бог есть Творец для тех, кого сотворил и кого Его вечное действие исторгает всякое мгновение из небытия, и Он же есть Спаситель для тех, кого спасает, и Господь для тех, кто исповедует веру в Него и служит Ему. Но творение и искупление в Боге суть не что иное, как Его действие, и тождественны, подобно Божественному могуществу, самому существованию Его⁴⁰³. Поэтому для того, чтобы первоначало философии соединилось с Богом религии и чтобы Бог религии стал в то же время Творцом Природы и Богом истории, было необходимо проследить смысл божественного имени в его глубочайших экзистенциальных импликациях. “Сущий” есть единый Бог, о котором можно сказать, что Он — Бог философов и мудрецов и в то же время Бог Авраама, Исаака и Иакова.

II. Новая онтология

Часто говорят, что томистская концепция реальности и сущего предопределяет метафизику св. Фомы, а следовательно, всю его философию⁴⁰⁴. Это несомненно так. Может быть, стоит пойти ещё дальше и сказать, что эта концепция предопределяет само существование томистской философии. Непонимание всей её оригинальности и глубины привело одних выдающихся историков к утверждению, будто св. Фома всего лишь повторял Аристотеля, других — будто он не сумел даже правильно повторить его, третьих — что вся томистская философия представляет собой мозаику из причудливых осколков, которые заимствованы из различных не поддающихся согласованию учений и не могут быть объединены никакой доминирующей интуицией. Кроме того, приходится признать, что самые прославленные интерпретаторы св. Фомы порой искажали его понятие бытия и тем самым всё его учение.

Это нагромождение ошибок и непонимания объясняется, прежде всего, структурой человеческого разума. К этому вопросу мы еще вернёмся. Далее, оно объясняется до некоторой степени трудностями терминологии, которые усугубляются при переходе на французский язык. Латынь, которой пользовался св. Фома, предоставляла в его распоряжение два различных слова для обозначения существующего, *ens*, и самого акта существования, *esse*. Французский язык располагает одним словом, объединяющим в себе оба значения: *etre* означает одновременно и то, что существует (*ens*), и тот факт, что существующее существует. Между тем, как мы уже неоднократно убеждались, речь здесь идёт о двух аспектах реальности, которые метафизический анализ должен самым тщательным образом различать. Если мы отказываемся прибегнуть к помощи малоупотребительного *etant* (существующее), то лучше избегать перевода томистского термина *esse* как “*etre*” (сущее), но передавать *ens* через *etre* (сущее), а *esse* через *exister* (существование)⁴⁰⁵.

Отправляясь вслед за самим св. Фомой от *entia* (существующих вещей), данных в чувственном опыте, мы обозначим их термином “субстанции”. Каждая субстанция — это законченное целое, обладающее структурой (которую мы еще проанализируем) и составляющее онтологическую единицу, если хотите — единицу сущего, которая может быть определена. Поскольку субстанция может мыслиться единой и выраженной в определении, она получает наименование “сущности”. Следовательно, *essentia* (сущность) есть не что иное, как *substantia*, взятая в аспекте её способности быть

выраженной в определении. Точнее, сущность есть то, что, согласно определению, представляет собой субстанция. Вот почему св. Фома, следуя терминологии Аристотеля, вводит третий термин в своём описании реальности. Указать на то, что представляет собой субстанция, - значит ответить на вопрос: *quid sit* (что это?); поэтому сущность, будучи выражена в определении, называется “чтойностью” (*quidditas*). Субстанция, сущность, чтойность - другими словами, конкретная онтологическая единица, взятая сама по себе, затем взятая в аспекте способности быть выраженной в определении, и, наконец, взятая в аспекте обозначенности в определении, — такова первая группа терминов, к которым нам постоянно придётся обращаться. Они очень близки, поэтому часто взаимозаменяют друг друга, однако в случае необходимости мы всегда должны уметь вернуться к их изначальному смыслу.

Поскольку сущность есть субстанция, взятая в аспекте её познаваемости, она должна включать в себя последнюю во всей полноте бытия, а не только те или иные составляющие её элементы. Субстанцию иногда определяют как “сущее через себя”. Эта истина, но не вся истина. Для того чтобы раскрыть подлинный смысл понятия сущности, необходимо дополнить эту формулировку. В самом деле, субстанция не поддаётся осмыслению, а значит, и определению, если не мыслится как та или иная конкретная субстанция. Поэтому “сущее через себя” - это или Бог, или нечто, что не может существовать без дополнительного определения. Такое дополнительное определение можно почерпнуть только из сущности. Итак, субстанцию следует определять как сущность, или чтойность, которая существует через себя, если получает своё собственное *esse*⁴⁰⁶.

Еще лучше это можно понять, проанализировав смысл формулы “сущее через себя”. Возьмём для примера любую субстанцию - например, человека. О нём можно сказать, что он существует через себя, потому что он есть отличная от всех других сущность, которая содержит в себе все требуемые для его существования определения — однако при том условии, что эта сущность есть, то есть обладает актом существования. Прочие определения присутствуют в ней иным образом. Прежде всего, это определения, выраженные в дефинициях. Так, сущность в данном случае есть человек, то есть разумное живое существо. Если мы полагаем эту сущность актуализированной через её *esse*, то вместе с ней и через неё окажутся актуализированными и все дополнительные определения. Будучи живым существом, человек должен обладать определённым цветом и размером, занимать определённое место и положение в пространстве. Субъект этих дополнительных определений называется субстанцией, а сами они - акциденциями. Конечно, в нашем опыте не существует ни субстанций без акциденций, ни акциденций без субстанций. Тем не менее, именно акциденции принадлежат субстанциям, а не субстанции -акциденциям.

Здесь возможно непонимание. Говорят, томизм состоит в том, что представляет структуру реальности аналогичной структуре человеческого языка. Предложения состоят из подлежащего и сказуемого: значит, св. Фома якобы заключает из этого, что реальность состоит из субстанций, о которых сказываются акциденции, и акциденций, которые суть атрибуты субстанций. Такая точка зрения означает непонимание мысли св. Фомы и смешение томистской логики с метафизикой. Поставить проблему существования и выразить в определении тот тип сущего, который именуется субстанцией, — значит ринуться в самую гущу существующего. Аналитический язык, используемый для его описания, означает в данном случае объект, который внеположен самому языку и служит образцом, согласно которому язык стремится себя моделировать. Говорить о вещах как о субстанциях не значит представлять их в виде групп акциденций, соединённых с субъектом при помощи некоей связки. Напротив, это

значит говорить о них как о единицах существования, все конститутивные элементы которых существуют всилу одного и того же акта бытия (esse) - акта бытия субстанции. Акциденции не имеют своего особого существования, которое присоединялось бы к существованию субстанции и дополняло его. Они не обладают иным существованием, кроме существования самой субстанции. Для них “существовать” означает просто “существовать-в-субстанции” — или, как ещё говорят, их esse est inesse (их существование есть существование в ином)⁴⁰⁷. Смысл выражения “сущее через себя” полностью открывается здесь во всей своей глубине. Субстанция существует через себя не в том смысле, что не имеет причины своего существования: Бог, который один существует беспричинно, не есть субстанция. Она существует через себя в том смысле, что всё, чем она является, принадлежит ей в силу единого акта существования и непосредственно объясняется этим актом как достаточным основанием всего, что она есть.

Таким образом, анализируя то, что составляет суть бытия вещей, можно абстрагироваться от акциденций, лишённых собственного существования, и сосредоточиться на субстанциях. Единственные известные нам из опыта субстанции — это чувственные вещи, свойства которых доступны нашему восприятию. Примечательная особенность этих субстанций заключается в том, что они могут распределяться по видам. Каждый из них представляет собой предмет определённого понятия, которое в свою очередь может быть выражено в определении. Как его ни толковать, факт остаётся фактом: мы мыслим общими идеями, или понятиями. Для того чтобы это стало возможным (а это действительно так!), необходимо, чтобы содержание нашего чувственного опыта поддавалось концептуализации, то есть, чтобы его природа позволяла познать его при помощи понятий. Обозначим особым термином тот элемент реальности, благодаря которому она доступна познанию в понятиях. Назовём этот элемент формой субстанции. Тогда мы можем сказать, что всякая субстанция подразумевает наличие формы и благодаря этой форме относится к определённому виду сущего⁴⁰⁸, понятие о котором выражено в определении.

С другой стороны, мы знаем из опыта, что виды не существуют как таковые. “Человек” — не субстанция; единственные известные нам субстанции — это индивидуумы. Следовательно, в индивидууме должен присутствовать ещё какой-то отличный от формы элемент, благодаря которому различаются между собой представители одного и того же вида. Обозначим и этот новый элемент реальности особым термином: назовём его материей. Тогда мы можем сказать, что всякая субстанция есть единица сущего которая одновременно и нераздельно представляет собой единицу формы и единицу материи⁴⁰⁹. Выяснить, в силу чего данная субстанция может быть названа неким сущим (ens), — значит выяснить, благодаря чему она есть благодаря материи, форме или их соединению, образующему единство

То, что материя не является причиной существования субстанции, мы узнаем из того факта, что материя не способна существовать отдельно от какой-либо формы. Она всегда представляет собой материю определенной субстанции, которая обладает формой и поэтому является предметом понятия и определения. Кроме того, материя не может быть фактором, обуславливающим существование субстанции, потому что она способна входить в ее состав, не разрушая экзистенциального единства. Материя как таковая, в отвлечении от всего того, частью чего она является, просто не существует. “В самом деле, бытие (esse) есть акт того, о чем можно сказать вот это есть. Но о материи не говорят, что она есть, это говорят лишь о целом. Следовательно, нельзя сказать, что материя есть, то, что есть, — это сама субстанция”⁴¹⁰. Не обладая собственным существованием, материя не могла бы стать причиной существования субстанции

Следовательно, не материя является причиной того, что о некоей субстанции говорят она есть сущее (*ens*), она есть.

Что касается формы, вывод будет таким же, и на том же основании Несомненно, форма представляет собой более благородный, нежели материя, элемент субстанции, так как именно форма определяет субстанцию и сообщает ей познаваемость в понятиях Форма человеческого индивидуума — например, Сократа — есть то, благодаря чему материя становится материей данного тела, называемого телом человека Материя -не более чем возможность, определяемая формой. Но сама форма есть акт, в силу которого материя становится материей той или иной конкретной субстанции. Следовательно, роль формы заключается в конституировании субстанции как таковой. По словам св. Фомы Аквинского, форма — это *complementum substantiae* (дополнение, довершение субстанции), то есть то, что обеспечивает ее полноту⁴¹¹. В таком понимании форма представляет собой то, благодаря чему субстанция есть то, что она есть Мы узнаем здесь ставшее традиционным для читателей Боэция различие между *quo est* (посредством чего есть) и *quod est* (что есть)⁴¹² различие, которое сыграло значительную роль в доктрине томизма, но которое томизм постоянно стремился преодолеть.

В самом деле, необходимо четко понимать, в каком плане ставит проблему св. Фома, рассматривая ее с точки зрения субстанции. В области конечных вещей, которая нас занимает в данный момент, существуют только субстанции. Каждая из них, будучи соединением материи и формы, представляет собой “нечто сущее”, *ens*, обладающее видовой определенностью. Поэтому всякая проблема субстанции естественно ставится на уровне сущего, но не может его преодолеть. Объяснить сущее как субстанцию — значит ответить на вопрос почему это сущее “есть то, что есть”. Это немало и мы видим что св. Фома восхищался поднявшимися до этих высот Платоном и Аристотелем. Но это еще не все Ведь после того как найден ответ на вопрос почему данное сущее именно таково остается другой вопрос и силу чего оно вообще есть? Ни материя ни форма не существуют отдельно. Их соединение существует, но мы не видим, каким образом это соединение порождает актуальное существование, как бытие возникает из небытия. Следовательно, необходимо полагать существование прежде всего остального, как последний предел анализа реальности.

В самом деле, если рассматривать форму в ее соотносительности с существованием, она перестанет быть последним определением реальности. Назовем “эссенциальной” (“сущностной”) всякую онтологию, или учение о бытии, в которой понятие субстанции тождественно понятию сущего. Тогда можно сказать, что в “эссенциальной онтологии” элемент, довершающий субстанцию, есть последний элемент реальности. Однако в “экзистенциальной онтологии” это не так здесь сущее определяется как функция существования. С этой второй точки зрения субстанциальная форма предстает как всего лишь второстепенное *quo est*, подчиненное первому *quo est*, то есть самому акту существования. Следовательно, над формой, благодаря которой всякое сущее таково, каково оно есть и входит в определенный вид, необходимо поместить *esse*, или акт существования, в силу которого конституированная таким образом субстанция есть *ens*. Как говорит св. Фома, “само бытие (*ipsum esse*) есть акт по отношению к форме. Ведь если в соединении материи и формы форму называют началом существования (*principium essendi*), то это происходит потому, что форма довершает субстанцию, чей акт есть само бытие (*ipsum esse*)”⁴¹³

Итак, форма является началом существования лишь постольку, поскольку она определяет довершение субстанции, последняя же есть существующее. Но сама

субстанция существует лишь в силу того, что определяется свыше самим актом своего существования. В этом смысле *esse* (существование) есть *quo est* (то, благодаря чему, причина) формы, а форма — *quo est* субстанции. Следовательно, именно *esse* делает субстанцию сущим (*ens*), тем, что обладает самим актом существования “Форма же может быть названа *quo est* постольку, поскольку она представляет собой начало существования (*principium essendi*). Но само *quo est* (то, что есть) — это субстанция в целом, а то, благодаря чему она называется сущим (*ens*), есть само существование (*ipsum esse*)”⁴¹⁴. Коротко говоря, в конкретных субстанциях, как объектах чувственного опыта, присутствуют на двух уровнях два метафизических единства первое, то есть единство материи и формы, образует саму субстанциональность субстанции, второе, то есть единство субстанции и акта существования, конституирует субстанцию в качестве *ens*, сущего.

Это учение, занимающее центральное место в томизме, заслуживает достаточно подробного рассмотрения, чтобы можно было вполне уяснить его смысл и прочувствовать его важность. Сказать, что существование (*esse*) проявляет себя как акт даже по отношению к форме (*ad ipsum etiam formam comparatur esse ut actus* — даже с формой существование соотносится как акт), — значит утвердить радикальный примат существования над сущностью. Свет является светом и вообще существует лишь потому что порождается актом свечения. Белизна является белизной и вообще существует лишь потому что некое сущее осуществляет акт бытия белым. Так и субстанциальная форма является таковой и вообще существует лишь в силу акта существования делающего субстанцию сущим⁴¹⁵. Акт существования в таком понимании находится в самой сердцевине — или, если угодно, в самом корне реальности. Следовательно, он и есть ее начало начал. Он есть абсолютно первое, первее самого Блага: ведь всякое сущее является благом, лишь будучи сущим; а сущим оно является лишь в силу *ipsum esse*, позволяющего сказать: это есть⁴¹⁶.

Чтобы понять природу этого первоначала, необходимо помнить, что глагол *esse*, как и любой глагол, означает не состояние, а действие⁴¹⁷. Состояние же, в которое *esse* приводит то, что его воспринимает, есть состояние *ens*, сущего. Нас все время тянет спуститься с уровня существования на уровень сущего: такова наша естественная склонность. Но усилие метафизика должно быть направлено в противоположную сторону. Нужно поднять *ens* до уровня *esse* - не для того, чтобы смешать их, а для того, чтобы понять до конца: сущее существует только благодаря и внутри своей соотнесённости с актом существования⁴¹⁸.

В большинстве иных философий дело обстоит иначе. Поэтому интерпретаторы св. Фомы часто проходят мимо истинного смысла его учения. Они углубляются в споры, не имеющие с ним ничего общего, или осыпают его градом возражений, поражающих лишь призрак. Для правильного понимания томизма необходимо подняться до уровня существования и суметь на нём удержаться. За пределами самого совершенного и самого глубокого, что есть в реальности, более нет ничего. Наиболее совершенное — это существование (*ipsum esse*), “потому что оно выступает по отношению ко всему сущему как его акт. В самом деле, все вещи обладают актуальностью лишь постольку, поскольку существуют. Существование (*ipsum esse*) есть актуальность всего остального, включая сами формы. Следовательно, существование относится ко всему прочему не как воспринимающее к воспринимаемому, но скорее как воспринимаемое к воспринимающему. Действительно, когда о человеке, или лошади, или любом другом сущем говорится: “это существует”, - то существование (*ipsum esse*) понимается здесь как формальное и воспринятое, а не как нечто, чему принадлежит существование”⁴¹⁹. Здесь мысль св. Фомы достигает крайнего напряжения; смысл почти взрывает

формулировки изнутри. Это усилие направлено на то, чтобы выразить специфичность и трансцендентность *ipsum esse*. Но именно потому, что *ipsum esse* представляет собой вершину реальности, оно является и её сердцевинной: “Существование (*esse*) — нечто более глубокое (*plus intime*) во всяком сущем, чем то, что его определяет”⁴²⁰.

Трудно представить себе онтологию, полнее и осознаннее сконцентрированную вокруг актуального существования, чем онтология св. Фомы Аквинского. Именно поэтому ее так трудно излагать, не искажая её смысла. Во-первых, его часто искажают тем, что представляют главной проблемой этой философии проблему сущностей, — и это при том, что томизм обращается к сущностям только для того, чтобы определить место сущего. Но это не самая тяжкая ошибка. Еще чаще философию св. Фомы представляют как учение о сущем как таковом. Между тем сам св. Фома понимал ее как учение об акте существования. Именно в данном вопросе ошибка ощутима с особенной остротой. Прошли столетия с тех пор, как томизм провел различие между сущностью и сущим, но никогда еще эта доктрина не была предметом столь ожесточенных дискуссий и столь явного непонимания. Причину объясняет само название этого спора, под которым он стал известен. Спорить о различии между сущностью и существованием — значит выражаться таким образом, будто существование само представляет собой сущность, а именно, сущность акта бытия. Это означает трактовать в качестве вещи то, что является действием. В результате мы почти неизбежно оказываемся перед необходимостью представлять соединение сущности и существования таким образом, словно речь идет о своего рода химическом препарате. Некий всемогущий лаборант — Бог, например, — берёт, с одной стороны, сущность, с другой - акт существования и синтезирует их действием творческого излучения.

Между тем речь идёт о совершенно ином и, к сожалению, по-иному трудном для понимания. Если уж пользоваться воображением (чего лучше избегать в метафизике), существование скорее следовало бы символически представить в виде точки, где сосредоточена энергия заданной интенсивности. Точка порождает силовой конус, вершиной которого будет она сама, а основанием - сущность. Это, однако, лишь очень грубое и приблизительное описание. Единственный ведущий прямо к цели путь оказывается самым сложным. Он сразу проникает в суть акта существования. Мыслить акт существования вне прочих его определений — значит мыслить его чистым, ибо он есть только *ipsum esse*; далее, мыслить его абсолютным, ибо он есть всецело акт существования, и наконец, мыслить его единым, ибо ничто не может считаться сущим, не будучи представленным в чистом акте существования. Если речь идёт о таком акте существования, то здесь не возникает никакой проблемы различения сущности и существования. Это тот акт, который мы называем Богом. Но существующие вещи, о которых у нас идёт речь, — совершенно иного рода. Как мы уже говорили, они представляют собой конкретные субстанции, объекты чувственного опыта. Ни одна из них не познаётся нами как чистый акт существования. Любую из них мы отличаем от всех других как “существующее дерево”, “существующее животное”, “существующего человека”. Именно это видовое определение актов существования, относящее каждый из них к конкретному виду, мы называем их сущностью. Если речь идёт о дереве, животном или человеке, их сущность состоит в том, чтобы быть деревом, животным или человеком, но ни в коем случае не в том, чтобы просто быть. Следовательно, проблема соотношения сущности и ее акта существования неизбежно возникает в отношении всего, чья сущность не заключается в существовании.

Тем же способом следует рассматривать так называемое соединение сущности и существования (*existence*), которое было бы лучше назвать соединением сущности и акта существования (*esse*). Не подлежит сомнению, что такое соединение реально. Но

его надлежит рассматривать в метафизическом аспекте возможности и действительности, а не в физическом аспекте соотношения частей внутри единого материального целого⁴²¹. Реальным это соединение (composition) становится на более высоком уровне, ибо оно выражает тот факт, что сущее, сущность которого не тождественна акту существования, не имеет в самом себе основания для собственного бытия. Мы знаем из опыта, что такое сущее есть, ибо непосредственно только такое сущее и познаем. Итак, оно есть, но, как нам известно, есть не вполне полноправно. Отсутствие экзистенциальной необходимости врождено этим сущим и неизбежно сопровождает их на всём протяжении их существования. Пока они существуют, они остаются таким сущим, чьё существование не оправдывается исключительно сущностью. Именно таково соединение сущности и существования; и именно потому, что оно совершенно реально, оно вынуждает поставить проблему причины конечных существований, а значит — проблему существования Бога.

Как только проблема ставится таким образом, то есть на уровне существования, это соединение перестаёт исключать единство субстанции. Напротив, оно требует его по следующей причине. Понятийная природа нашей познавательной способности естественно побуждает нас представить себе существование как некую неопределённую величину, которая определяется прибавляемой извне сущностью. Здесь наш разум достигает своего предела. Это хорошо видно из того затруднения, в котором оказался св. Фома при попытке отыскать в нашем понятийном языке материал для формулировки такого соотношения. Общее правило заключается в том, что во всяком соотношении определяющего и определяемого определяемое принадлежит возможности, а определяющее - действительности. В данном случае, однако, это правило неприменимо. Чем бы ни определялось существование — например, материей или формой, - это в любом случае не чистое не-сущее, ибо оно принадлежит бытию. Но принадлежит оно бытию только в силу акта существования. Следовательно, невозможно, чтобы акт существования определялся чем-то внешним, то есть чем-то иным, нежели он сам. В самом деле, сущность конечного акта существования состоит в том, *чтобы быть именно таким esse*⁴²², а не чистым, абсолютным и единым esse, о котором у нас шла речь. Следовательно, акт существования определяется по виду тем, чего ему не хватает, так что в данном случае действительность определяется возможностью. По крайней мере, в этом смысле в каждый конечный акт существования вписан его собственный уровень потенциальности. Энергичные формулы св. Фомы, в которых отчеканена его мысль, служат достаточным доказательством того, что предел возможностей языка достигается вместе с пределом бытия. Всякая сущность, не будучи актом существования, существует благодаря ему и заключается в нём как его самоопределение. Вне чистого Акта бытия ничто не может существовать иным образом, чем как-то или иное конкретное существование. Следовательно, именно иерархия актов существования обосновывает и регламентирует иерархию сущностей, каждая из которых выражает лишь интенсивность определённого акта существования.

Предшественниками св. Фомы на этом пути были другие философы. Все они помогли св. Фоме пройти его до конца, но особенно те, для кого проблема существования стояла по-иному. Арабы аль-Фараби, аль-Газали, Авиценна, еврей Моисей Маймонид уже отмечали поистине исключительное и, так сказать, не вписывающееся ни в какие рамки место, которое занимает существование по отношению к сущности. Не станем спрашивать, в какой степени их внимание к этому вопросу было привлечено проблемами, связанными с религиозным понятием творения. Каково бы ни было происхождение их философской доктрины, она очень резко обозначила различие между фактом бытия вещи и фактом её бытия в качестве именно этой вещи. По-видимому, больше всего этих философов поражал тот факт, что, сколь бы далеко мы ни

заходили в анализе сущности, он не приводит нас к существованию. Отсюда следует, что, если какая-либо сущность существует, это существование прибавляется к ней как бы извне в качестве внешнего определения, которое сообщается ей актом существования.

Нет ничего естественнее такого вывода. Эти философы отправлялись от сущности. Они пытались путём анализа отыскать в ней существование, но не находили. Отсюда следовал вывод, что существование чуждо сущности как таковой. В самом деле, сущность человека или лошади остаётся для нашего мышления именно сущностью человека или лошади, независимо от того, приписываем мы ей существование или нет. Подобно знаменитым кантовским ста талерам, эти сущности несколько не меняются по содержанию от того, мыслим ли мы их существующими или несуществующими. Всё обстояло бы совершенно иначе, замечает аль-Фараби, если бы существование входило в понятие сущности: “Если бы сущность человека подразумевала его существование, то понятие сущности было бы тождественно понятию существования. Тогда было бы достаточно знать, что есть человек, чтобы знать также, что человек существует. Таким образом, всякое представление влекло бы за собой утверждение... Но всё обстоит иначе, и мы сомневаемся в существовании вещей до тех пор, пока не убедимся в этом непосредственно, путём чувственного восприятия, или опосредованно, путём доказательства”. Здесь утверждается формулировка, которая определяет внеположность существования по отношению к сущности: всё, что не принадлежит к сущности как таковой, но прибавляется к ней извне, есть акциденция сущности. Поэтому, заключает аль-Фараби, “существование — не конститутивный элемент, а всего лишь дополнительная акциденция”⁴²³.

Именно это учение об акцидентальности существования св. Фома вслед за Аверроэсом неоднократно приписывает Авиценне. В действительности сам Авиценна, по-видимому, принимал его со множеством смягчающих оговорок. Термин “акциденция” он соглашался принять лишь на худой конец, как совершенно недостаточный для выражения внутренней близости существования к сущности. Тем не менее, он всё-таки принял это учение⁴²⁴, и не удивительно: ведь если определять (подобно Авиценне) существование как функцию сущности, ибо оно не есть сама сущность, то существование может быть только её акциденцией.

Аль-Газали резюмировал это учение в главе об акциденциях со своей обычной проницательностью. Особенно его поражало то, что субстанции существуют иным существованием, нежели акциденции, а среди девяти категорий акциденций не найдётся двух существующих одинаковым образом. Следовательно, существование не может быть родом, общим для различных категорий акциденций, и ещё меньше может быть родом, объединяющим акциденции и субстанции. Именно это аль-Газали называет двойственностью понятия существования, а св. Фома - аналогией. Как бы то ни было, невозможно определить существование, исходя из сущности и не оказываясь при этом перед необходимостью мыслить существование в качестве акциденции. Поэтому аль-Газали заключает:

“Manifestum est igitur quod ens accidentale est” (“Итак, очевидно, что существование акцидентально”)⁴²⁵

Этому учению было чем привлечь Фому Аквинского, и прежде всего — острым ощущением специфичности существования. Неоспоримая заслуга этих философов в том, что они поняли: акт существования невозможно мыслить заключенным в сущности, а значит, он должен присоединяться к ней извне. Кроме того, св. Фома

вначале довольно точно следовал методам доказательства, используемым аль-Фараби и Авиценной. Определенное влияние этих философов чувствуется во всех его трудах. В трактате “De ente et essentia” (“О сущем и сущности”) формулировки св. Фомы несут на себе явную печать метода анализа сущности, характерного для Авиценны: “Все то, что не входит в понятие сущности, приходит к ней извне и соединяется с ней. В самом деле, никакую сущность нельзя помыслить без того, что является частью сущности. Но любая сущность, или чтойность (quidditas), может мыслиться вне всякой связи с ее существованием. Например, я могу мыслить человека или феникса, не имея представления о том, существуют ли они в природе. Отсюда очевидно, что существование (esse) есть нечто иное (aliud), чем сущность или чтойность”⁴²⁶.

Итак, томизм многое перенял из учения Авиценны и близких к нему философов. Тем не менее, Фома ссылается на них исключительно в целях критики. И в самом деле: на этой общей почве – какая радикальная противоположность! Учение Авиценны, как понимал его св. Фома, в конечном счёте признавало существование не более чем акциденцией сущности, в то время как у самого св. Фомы оно стало актом и корнем сущности, тем, что есть в ней наиболее внутреннего и глубокого. Эта противоположность объяснялась, помимо всего прочего, тем различием, которое отделяет онтологии сущности от онтологий существования, к числу коих принадлежит и онтология томизма. Для философа, который исходит из сущности и следует путем понятий, существование неизбежно оказывается внешним приложением к самой сущности. Если же, напротив, исходить из конкретного сущего, данного в чувственном опыте, то это соотношение следует мыслить обратным образом. Конечно, и в этом случае остается справедливым, что существование не является частью сущности, а сущность существует не в силу самой себя. Однако теперь становится очевидным, что именно сущее заключает в себе сущность и что сущность отлична от существования (esse) потому, что акт существования и его сущностное определение принадлежат соответственно к разрядам действительного и возможного, относящимся к разным порядкам. Фатальная ошибка, подстерегающая интерпретаторов томистского учения, заключается в том, что соотношение сущности и существования мыслится как соотношение двух вещей. Это приводит к представлению их в качестве двух физических составляющих единого целого, каким является конкретное сущее. По самой своей глубинной сути мысль св. Фомы абсолютно противоречит такому подходу. Существование (esse) не существует, но через него существует сущее. Оно есть то, без чего все остальное не может быть. Поэтому различие сущности и существования всегда должно сопровождаться памятованием об этом втором тезисе в конкретном сущем, в интимном соединении сущности и esse последнее не дополняет сущность, но является ее основанием. Таков смысл томистской критики учения Авиценны в этом вопросе. Не esse происходит из essentia, а essentia происходит из esse. Ни о чем существующем не говорят, что оно существует потому, что оно есть сущее, но говорят (и должны так думать), что оно есть сущее, потому что существует⁴²⁷. Поэтому существование не является акциденцией сущности: “Существование есть наиболее внутреннее и наиболее глубокое во всякой вещи, поскольку оно является как бы формой по отношению ко всему, что есть в данной вещи”⁴²⁸. Между представлениями о внешнем характере акта существования и Авиценны и его внутреннем характере у св. Фомы не может быть никакого примирения. Переход от одного к другому совершается не эволюционно, а революционно.

Именно поэтому многие интерпретаторы св. Фомы считали, что в этом важном вопросе он просто принял сторону Аверроэса против Авиценны. Ошибка, тем более простительная, что св. Фома с его всегдашней склонностью формулировать свои мысли чужим языком очень часто обращался к текстам Аверроэса для опровержения позиции

Авиценны. Действительно, Аверроэс неоднократно критиковал это учение, видя в нём, прежде всего, наивную народную веру, только выраженную языком философии. Если верить Аверроэсу, арабское слово, означающее “существование”, происходит от корня с изначальным значением “найденное” (trouve). Значит, в народном представлении “существовать” применительно к любой вещи означает “находиться здесь”. Как сказали бы мы сегодня, *sein* (бытие) есть *Dasein* (здесь — бытие). В таком представлении нет ничего удивительного, если существование считать акциденцией. Но как должно мыслить отношение этой акциденции ко всем остальным? Если попытаться сформулировать это отношение языком философии, трудности становятся непреодолимыми. Обо всём — о субстанции или акциденции - можно высказываться как о существующем. Следует ли тогда представлять себе существование как некую дополнительную акциденцию, которая присоединяется к девяти другим акциденциям и даже к категории субстанции? Но тогда придётся утверждать, что субстанция, представляющая собой сущее через себя, является таковой только благодаря акциденции⁴²⁹, что явно абсурдно. С другой стороны, сущее через себя относится к разряду необходимого, а необходимое, со своей стороны, необходимо только потому, что является простым. Если бы существование присоединялось к субстанции как акциденция, то субстанция была бы составной, а значит - чисто возможной. Не будучи необходимой, она уже не существовала бы через себя, а значит — не была бы субстанцией⁴³⁰. С какой стороны ни рассматривать учение Авиценны - оно неизбежно приводит в тупик.

Нетрудно заметить, в чём св. Фома мог опираться на Аверроэса в полемике против Авиценны. Аверроэс был ему полезен постольку, поскольку указал на опасность разрушения единства субстанции, если приписывать ей существование только в качестве акциденции. Из текстов Аверроэса следует, что существование должно быть единосущно субстанции, и в этом он прав — но прав слишком легко. В самом деле, для Аверроэса сущность и существование сливаются. Быть через себя и существовать означает для него абсолютно одно и то же. Это хорошо видно из того, как в его критике Авиценны отождествляются понятия сущности и необходимого. Совершенно иначе обстоит дело в учении св. Фомы, для которого существование необходимого даже не является необходимым в строгом смысле слова: оно становится таковым лишь с того момента, как это необходимое начинает существовать. Аверроэс прав в полемике с Авиценной, но св. Фома не соглашается принять доводы, которые тот приводит в подтверждение своей правоты. Напротив, прав скорее Авиценна — по крайней мере в том, что существование не сливается у него с “сущим через себя”, с субстанцией. Не сливается, потому что оно есть её акт⁴³¹.

Итак, если мы хотим приблизиться к подлинной мысли св. Фомы, не следует искать её ни у Авиценны, ни у Аверроэса, ни в их эклектическом соединении, представляющем собой компромиссное примирение разногласий. Свет томистской мысли - во вспышке акта существования. Св. Фома кладёт конец спору между Аверроэсом и Авиценной, преодолевая общий им обоим уровень онтологии сущности. Поднимаясь выше, он видит одновременно и то, в чём сущность и существование отличаются друг от друга, и то, что их объединяет в реальности. Они различны, так как существование не коренится в сущности, но подчиняет себе сущность, актом которой является. И в то же время они тесно связаны: хотя сущность не включает в себе существования, зато она заключается в нём — при том, что существование представляет собой самое интимное и глубокое, что есть в сущности. Авиценна и Аверроэс противоречат друг другу, потому что остаются на одном и том же уровне. Св. Фома не противоречит ни тому, ни другому, потому что преодолевает их, приближаясь к самой основе бытия — к *actus essendi*, к *ipsum esse*.

Заметим, что взойти на уровень существования чрезвычайно трудно, так как при этом приходится преодолевать естественную наклонность разума. Настал момент рассмотреть этот вопрос в деталях. Итак, каким образом мы познаём сущее? Ответ прост, и многочисленные тексты св. Фомы подтверждают его. Сущее есть первоначало, более того — начало начал, ибо оно представляет собой первый предмет познания⁴³². Какой бы смысл мы ни вкладывали в понятие сущего, мы всегда понимаем его как нечто существующее или могущее существовать. Можно сказать, что, поскольку это понятие абсолютно первично, оно сопровождает все наши представления.

Это верный и хороший ответ на вопрос — но при условии, что сущее понимается как должно, то есть как *ens*, и не посягает на права *esse*. Не устанем повторять: сущее является и может быть первоначалом лишь постольку, поскольку соотносится с существованием: *ens* означает *habens esse* (обладающее существованием)⁴³³.

Почему наш рассудок по природе склонен избегать уровня существования и возвращаться на более низкий уровень сущего? Дело в том, что человеческий разум привычно оперирует понятиями, а мы обладаем понятием сущего, но не существования. В часто цитируемом (ввиду его прозрачности) тексте св. Фомы различаются две операции рассудка. Первая — та, которая именуется у Аристотеля осмыслением простых сущностей (*intelligentia indivisibilium*) и состоит в постижении сущности как неделимого целого. Вторая операция заключается в соединении или разъединении сущностных понятий, в результате чего образуются высказывания. Эту вторую операцию св. Фома называет *compositio* (составление), а мы сегодня именуем суждением (*judgement*). Обе операции соотносятся с реальностью, но проникают в неё на различную глубину: осмысление касается сущности, формулируемой в дефиниции, а суждение — самого акта существования: *prima operatio respicit quidditatem rei, secunda respicit esse ipsius* (первая операция имеет в виду чётность вещи, вторая — её существование)⁴³⁴. Говоря о любом сущем (*ens*), мы говорим о *habens esse*. Следовательно, рассудок в первую очередь имеет дело с сущим в понятии или в природе, а не с существованием.

Впрочем, нет ничего естественнее этого. Существование есть акт и, следовательно, может быть выражено только в акте. Помимо всего прочего, именно поэтому движущая пружина суждения — его связка — всегда выражена глаголом, точнее — глаголом “быть” в личной форме. Суждение формулирует все отношения в терминах бытия, потому что его собственная функция состоит в обозначении существования.

Что это именно так, явствует из так называемых экзистенциальных суждений, например: Сократ есть. Такое высказывание ясно выражает своей структурой соединение в реальности субстанции “Сократ” и существования. В высказываниях же типа “Сократ [есть] человек” или “Сократ [есть] белый” слово “есть” играет всего лишь роль связки: оно просто означает, что сущность Сократа заключается в бытии человеком и к субстанции Сократа принадлежит акциденция бытия белым. Поэтому здесь экзистенциальное значение глагола менее непосредственно и, следовательно, менее очевидно. Однако мы увидим, что от этого оно не менее реально.

Прежде всего заметим, что, по наблюдению св. Фомы, связка “есть” относится в этом случае всегда к предикату (*semper ponitur ex parte praedicati*)⁴³⁵, а не к объекту, как в экзистенциальных суждениях. В высказывании “Сократ есть” глагол указывает на самого Сократа как на существующего; в высказывании “Сократ есть белый” обозначает существование уже не Сократа, но “белого” в Сократе. Следовательно, глагол “есть”, будучи употреблён в роли связки, берётся не в основном и полном

значении актуального существования, но в значении второстепенном, которое, однако, производно от основного. Когда произносится глагол “есть”, в первую очередь мысли открывается сам акт существования, то есть абсолютная актуальность, именуемая актуальным существованием. Но помимо актуального существования, составляющего основное значение глагола “есть”, он означает также вообще всякую актуальность, а именно: актуальность формы, субстанциальной или акцидентальной. Образовать суждение - значит указать на то, что некоторая форма или некоторый акт актуально существует в данном субстрате. “Сократ есть человек” означает, что форма “человек” присуща Сократу как акт, конституирующий его субстанцию. “Сократ есть белый” означает актуальное определение субстрата “Сократ” через акцидентальную форму “белого”. То, что в этом случае обозначает связка, тоже есть соединение — однако на этот раз соединение не сущности и существования, а формы и определяемого ею субстрата. Но это соединение возможно в силу актуальности формы. Поэтому глагол “есть”, в своём основном значении обозначающий актуальность, естественно используется для выражения актуальности формы⁴³⁶. Вот почему только этот глагол играет роль связки. Именно потому, что глагол “есть” означает, прежде всего, актуальность, он может дополнительно означать - или, как выражается св. Фома, со-означать — соединение всякой формы с субстратом, актом которого она является. Формула, выражающая это соединение, и есть высказывание, или суждение.

Отсюда понятно, почему только суждение может соотноситься с существованием. Чтобы сформулировать человеческий опыт, все объекты которого представляют собой составные субстанции, необходимо составное мышление. Чтобы выразить активность определяющих эти субстанции начал, необходимо внешнее действие формы продублировать в мышлении внутренним действием глагола. Поскольку акт есть корень реальности, только акт суждения может коснуться реальности в её корне. Именно это он осуществляет в первую очередь, когда глагол “есть” употребляется в роли связки. Тем самым объявляется, что та или иная субстанция “существует-с-таким-определением”. Существует ли она в качестве таковой лишь в возможности и в моей мысли или есть в действительности - этого мы пока не знаем. Используя глагол “есть” исключительно в роли связки, высказывание выражает только актуальную общность субъекта и его определения. Для того, чтобы составленное таким образом единство могло считаться реальным сущим, то есть обладать полнотой бытия вне мышления, оно должно быть определено последним актом существования. Только тогда мышление может взять глагол “есть” в его собственном, экзистенциальном значении. Ибо как существование есть актуальность всех актов: *actualitas omnium actuum*, — так глагол “есть” означает, прежде всего, существование в акте: “*Est simpliciter dictum, significat “in actu esse”*” (“есть” означает, просто говоря, “быть в акте”).

Эту радикальную подчиненность суждения существующей реальности подчёркивал ещё Аристотель. Но в его учении суждение не могло преодолеть уровня сущего, каким представлял его себе сам Аристотель. С его точки зрения, истинно, что существуют только субстанции. Но истинно и то, что существование сводится для него к факту бытия субстанцией. “Быть” означает для Аристотеля, прежде всего, “быть чем-то”, в частности — и в более полном смысле — быть одной из тех вещей, которые благодаря форме заключают в самих себе достаточное основание для бытия тем, что они есть. Таким образом, бытие, на котором останавливается Аристотель, — это бытие *οὐσία* и *τό οὖν*, то есть “то-что-данная-вещь-есть”. В переводе на язык св. Фомы это Аристотелево бытие следует отождествить с *ens*, то есть с “тем-что-обладает-существованием”, но не с самим существованием. Как говорит св. Фома, *ens* означает, как правило, не *esse*, но *quod est* (то, что есть): вещь, обладающую существованием (*rem habentem esse*)⁴³⁷. Итак, большая заслуга Аристотеля в том, что он выявил роль акта, которую играет форма в

конституировании субстанции, а значит, выявил актуальность субстанциального бытия. Но его онтология не преодолела уровня “сущего” бытия (*l'etre “entitatif”*), или бытия *ens*, не сумев подняться до самого экзистенциального акта, *esse*. Отсюда понятна причина явления, отмеченного одним из лучших интерпретаторов Аристотеля (хотя многие из читателей греческого философа должны были заметить его и сами): “у Аристотеля странным образом путаются в глаголе *ἐστί* (“есть”) лексическое значение “существовать” и грамматическое значение связки”, так как “Аристотель смешивает совершенно неразлично оба значения глагола “быть”⁴³⁸. Речь идёт о бытии как существовании и о бытии как предикации. Может быть, лучше сказать, что Аристотель не столько смешивает эти значения, сколько не различает их. Для нас, отчетливо сознающих это различие, оба смысла представляются смешанными в Аристотелевых текстах. А для него сказать, что существует справедливый человек, или сказать, что человек справедлив (“есть справедливый”), означает в обоих случаях, что некий человек существует с определением бытия справедливым, то есть означает одно и то же. Критикуя со своих позиций онтологию и логику Аристотеля, св. Фома транспонирует их из первоначальной тональности сущности в свою собственную тональность существования. Онтология св. Фомы, взятая в аспекте её новизны по сравнению с онтологией Аристотеля, есть учение о примате акта существования.

Это первое замечание влечёт за собой второе. Любопытно, что в зависимости от точки зрения доктрина св. Фомы представляется то самой полной, то самой пустой из всех. Энтузиазм сторонников томизма сравним только с презрением его противников. Дело в том, что, если истолковывать томистскую философию как метафизику *ens* (сущего), её нужно рассматривать в плане Аристотелева *quod est* — выражения, в котором (по замечанию самого св. Фомы) “*quod*” означает вещь, а “*est*” — существование. Но, как мы видели, основное и прямое значение *ens* — не “существование”, а “вещь, обладающая существованием”⁴³⁹. В этом случае томизм становится “вещизмом”, которому может быть брошен упрёк в “овеществлении” всех понятий, которых он касается, и в преображении живой ткани реальности в мозаику замкнутых в своих *essentia* сущих.

Лучшие интерпретаторы св. Фомы отлично знают, что сам он обладал, напротив, очень острым ощущением полноты и непрерывности конкретного бытия. Но те из них, которые сводят томистское сущее к сущности, сталкиваются с серьёзными трудностями при попытке выразить это ощущение с помощью понятия сущего. Будучи самым первым, оно также наиболее универсально и наиболее абстрактно: понятие, чье протяжение наиболее богато, а постижение — наиболее бедно. Следовательно, философия, которая исходит из одного лишь понятия сущего, вынуждена была бы выводить конкретное из абстрактного. После Декарта св. Фому, а с ним и всю схоластику вообще, не уставали упрекать в совершении этой ошибки. Чтобы избежать этого упрека, порой предпринимались попытки заполнить онтологическую пустоту понятия сущего, придать ему плотность и весомость тем, что истолковывали его как интуицию экзистенциальности. Такой подход означает максимальное приближение к истине, но все же не точное попадание в цель. Понятие сущего, воспринятое в качестве интеллектуальной интуиции сущего как существующего, позволило бы нам увидеть невооруженным глазом неизмеримую и непостижимую реальность действительно сущего во всей чистоте и широте его умопостигаемости или его таинственности. Истолкованное таким образом умное видение сущего потребовало бы не только особой зрительной способности, но и особого света ума, который делает метафизика метафизиком⁴⁴⁰ и создаёт возможность метафизического опыта⁴⁴¹.

Существует ли такая интуиция, пусть скажут те из нас, у кого она есть. Воздержимся от огульного отрицания. Может быть, она требует особого дара, более напоминающего религиозную благодать, чем природную ясность ума метафизика. Ведь ум одинаков у всех людей, только одни используют его лучше других. Мы же постараемся придерживаться собственно метафизического, а не мистического подхода к человеческому познанию. Поэтому, прежде всего, заметим, что понятие сущего действительно занимает в познании привилегированное, даже уникальное положение. В нём непосредственно выражается акт существования, конституирующий самую основу реальности. Постигнуть акт существования невозможно, не включив его в некое понятие. И каким бы ни был этот данный нам в опыте акт существования, понятие о нём всегда одно и то же: всякое *esse* дано нам в *ens*. Следовательно, совершенно верно будет сказать, что невозможно мыслить *ens* без *esse* (по крайней мере, мыслить должным образом), и ещё менее возможно мыслить *esse* без *ens*. Существование — это всегда существование некоторой вещи, которая существует⁴⁴². Следовательно, сущее — самое первое в области понятий. А поскольку наши суждения формируются из понятий, то сущее является также первым в области суждения⁴⁴³. Однако понятие сущего унифицирует в себе бесконечное число актов существования, отличных друг от друга. Должны ли мы представить себе, чтобы заполнить понятие сущего, некую интуицию, смутно улавливающую различие этих актов в единстве идеи? Сам св. Фома нигде не говорит о такой интуиции, которая, несомненно, заняла бы почётное место в его учении, если бы он счёл это необходимым. У нас нет никаких оснований полагать, будто св. Фома усматривал между сущим, составляющим непосредственный предмет умного восприятия, и сущим как предметом метафизики большее различие, чем то, которое отделяет грубую данность здравого смысла от её философской обработки. Об этой обработке св. Фома всегда говорил как о нарастающем усилии абстрагирования. Конечный результат такого усилия — универсальное понятие “того, что есть”, в котором акцент ставится на “то, что”, а не на “есть”.

Коротко говоря, предметом метафизики для св. Фомы является, как он неоднократно повторяет, *ens commune* (сущее вообще)⁴⁴⁴, взятое в его универсальности и чистой неопределённости. Можно согласиться с тем, что никакое усилие не способно достигнуть этого сущего или же достигает его с большим трудом. Но это всегда будет усилие, которое свершается всецело в области понятий, и суждения, которых оно требует, всегда будут тяготеть к понятийным дефинициям. Поистине дело выглядит таким образом, будто сущее как предмет томистской метафизики есть самая абстрактная из абстракций.

Это несомненно было бы так, если бы метафизика св. Фомы не содержала в Себе совершенно иного смысла. Сводя её на уровень понятий, из неё делают науку о сущем и о вещах, т. е. абстрактное выражение того, что поддаётся концептуализации в реальном мире. Понятый таким образом томизм стал предметом многочисленных синтезов, из которых по крайней мере один представляет собой настоящий шедевр⁴⁴⁵.

Но это не томизм самого св. Фомы. Характерный признак его собственного учения — наличие коннотативного значения акта существования во всяком вещественном понятии. Метафизика сущего как такового не “означает”, но “со-означает” существование — по крайней мере до тех пор, пока не использует вторую операцию рассудка и не задействует все ресурсы суждения. Справедливое по сути ощущение того, что универсальное понятие сущего противостоит пустой идее (*notion vide*), находит здесь своё оправдание. Богатство этого понятия составляет, прежде всего, вся совокупность экзистенциальных суждений, которые обнимаются им и входят в него в качестве коннотата. Но ещё более богатство его происходит из непрерывного

соотнесения с бесконечно богатой реальностью чистого акта существования. Вот почему метафизика св. Фомы ищет за пределами сущности сущего как такового то высшее Существуемое, которое именуется Богом.

Философия, в которой существование постижимо лишь в сущности и через сущность, но где всякая сущность указывает на акт существования, — такая философия обладает практически неисчерпаемыми конкретными богатствами. Но разум не любит непостижимого; а поскольку существование относится к непостижимому, философия всячески пытается его обойти⁴⁴⁶. То, что эта природная склонность разума сказывается на нашей интерпретации томизма, представляется неизбежным. Даже тот, кто обличает её самым решительным образом, прекрасно знает, что вынужден будет ей уступить. Следует также знать, что эта склонность вводит нас в заблуждение. Томизм, истолкованный на уровне понятий, исчерпает свои силы в бесконечном возобновлении философского инструментария, унаследованного от прошлого. Но, будучи возведён на уровень суждения, он вновь прикоснется к самой сердцевине реальности, которую интерпретирует. И тогда он вновь сможет плодоносить и творить.

Часть вторая Природа

Глава первая. Творение

Проблема происхождения мира — одна из самых загадочных. Одни пытаются доказать, что он существовал всегда; другие, напротив, — что он с необходимостью возник во времени⁴⁴⁷. Сторонники первой точки зрения ссылаются на авторитет Аристотеля, но тексты самого философа в этом вопросе неоднозначны. В восьмой книге “Физики” и в первой книге трактата “О небе” Аристотель, по-видимому, отстаивает вечность мира только с целью опровергнуть некоторые учения древности, указавшие на совершенно неприемлемые способы его возникновения. В других же местах он говорит, что существуют диалектические проблемы, не поддающиеся разрешению путём доказательства, — например, вопрос о том, вечен ли мир⁴⁴⁸. Следовательно, на авторитет Аристотеля (оказавшийся вдобавок недостаточным для разрешения спора) нельзя ссылаться в этом вопросе⁴⁴⁹. В действительности речь идёт об аверроистском учении, которое было осуждено в 1270 году парижским епископом Этьеном Тампье: *quod mundus est aeternus et quod nunquam fuit primus homo*⁴⁵⁰ (о том, что мир вечен, и о том, что никогда не было первого человека). Среди многочисленных доводов, на которые оно опиралось, прежде всего, следует указать на тот, который вводит нас в самую суть проблемы. Речь идёт о Творце как о всемогущей Причине.

Полагать достаточную причину означает полагать одновременно и её следствие. Всякая причина, не производящая немедленного следствия, является недостаточной: ей чего-то не хватает для того, чтобы произвести следствие. Бог — достаточная причина мира: и как целевая причина, ибо Он есть Высшее Благо, и как формальная причина, ибо Он есть высшая Мудрость, и как действующая причина, ибо Он есть Всемогущество. Но мы знаем, что Бог существует вечно; следовательно, мир тоже существует вечно, как и породившая его достаточная причина⁴⁵¹. Далее: очевидно, что следствие происходит из причины в силу действия, совершаемого этой причиной. Но божественное действие вечно, иначе нам пришлось бы признать, что Бог прежде пребывал в возможности

относительно Своего действия, а затем был приведен в актуальное состояние кем-то предшествующим Ему, что невозможно⁴⁵². К тому же мы Упустили бы из виду, что божественное действие есть Его собственная вечная субстанция[453]. Итак, отсюда следует, что мир существовал всегда.

То же следствие вытекает из рассмотрения проблемы с точки зрения творений. В самом деле: известно, что мы живём в мире нетленных творений — например, небесных тел или умных субстанций. Нетленное, то есть способное существовать всегда, не может считаться то существующим, то несуществующим, ибо неизменно обладает способностью быть⁴⁵⁴. Но то, чьё существование имело начало, входит в категорию то существующего, то не существующего. Следовательно, ничто нетленное не может иметь начало существования. Отсюда мы заключаем, что мир, вне которого нет ни места, ни основания для бытия нетленных субстанций, существует вечно⁴⁵⁵.

Наконец, вечность мира может быть выведена из вечности движения. Действительно, всё движущееся начинает двигаться только потому, что или движимое, или двигатель находится в состоянии, отличном от того, в каком они пребывали в предыдущее мгновение. Другими словами, никакое движение не происходит без предварительного изменения в двигателе или движимом. Но изменение - тоже движение. Следовательно, всякому движению всегда предшествует другое движение, а значит, как бы далеко ни уводила эта последовательность, мы всегда обнаружим в ней очередное движение. Но если движение существовало всегда, значит, всегда существовало и движимое, ибо движение существует лишь в движимом. Итак, мир существовал всегда⁴⁵⁶.

Эти доводы выглядят тем более соблазнительными, что кажутся основанными на самых подлинных началах перипатетизма. Тем не менее, их нельзя считать окончательными. Во-первых, два последних аргумента могут быть устранены путём простого различения. Из того, что движение существовало всегда (как мы только что доказали), вовсе не следует, что всегда существовало движимое. Единственный вывод, способный узаконить эту аргументацию, заключается в том, что движение существовало всегда, начиная с того момента, когда начало существовать движимое. Но само движимое могло возникнуть только через творение. Аристотель приводит это доказательство в восьмой книге “Физики”⁴⁵⁷, обращая его против тех, кто признает вечное движимое, но отрицает, тем не менее, вечность движения. А значит, это доказательство бессильно против нас, поскольку мы считаем, что после возникновения движимых вещей движение существовало всегда. То же самое можно сказать относительно довода, основанного на нетленности небесных тел. Следует признать, что способное по природе существовать всегда не может рассматриваться как то существующее, то несуществующее. Но не стоит забывать, что, прежде чем быть способным существовать всегда, нужно просто существовать, и что нетленные сущие не могли быть таковыми до своего существования. Следовательно, этот довод, изложенный Аристотелем в первой книге трактата “О небе”, включает в себе не тот вывод, что нетленные сущие существовали безначально, но что они начали существовать иначе, нежели путём естественного рождения, — т. е. рождения как сущих, способных к возникновению или уничтожению⁴⁵⁸.

Таким образом, возможность их творения целиком сохраняется,

Во-вторых, надлежит ли непременно считать вечным мир, который; как нам известно, является следствием достаточной и вечной причины и вечного действия, то есть всемогущего и вечного Бога? Ничто не может нас к этому принудить, если только истинно (а мы выше доказали, что это истинно), что Бог действует не по природной

необходимости, но по свободному волеию. Конечно, может показаться на первый взгляд противоречивым, что всемогущий, неподвижный и неизменный Бог пожелал в некоторый определённый момент времени сообщить бытие миру, дотоле не существовавшему. Но это затруднение рассеивается через восстановление подлинного отношения преходящего бытия тварных вещей к творящей божественной воле. Мы уже знаем, что, когда речь идёт об обосновании процесса творения, следует отличать порождение какой-то конкретной твари от того акта, в котором весь мир произошёл от Бога. Говоря о создании конкретной твари, мы можем искать причину, по которой эта тварь именно такова, — искать, либо сравнивая данную тварь с другой тварью, либо соотнося её с мировым порядком, которому подчинено всякое творение, как части — целому. Но когда мы рассматриваем возникновение к бытию мира в целом, становится невозможным искать в какой-либо иной тварной реальности причину бытия мира именно таким, а не другим. В самом деле, поскольку причина данного устройства мира не может быть выведена из божественного могущества, ибо оно бесконечно и неисчерпаемо, ни из божественной благодати, ибо она самодостаточна и не испытывает нужды в твари, — нам остаётся считать единственной причиной именно такого мира просто волю Божию. Применительно к назначенному Богом моменту возникновения мира этот вывод означает, что от простой воли Божьей зависит не только определённый размер вселенной, но и определённое время её существования, — зависит тем более, что время есть поистине внешняя величина по отношению к природе длящейся вещи и безразличная по отношению к божественной воле.

Нам скажут, что воля откладывает задуманное лишь по одной причине: в силу происходящего в ней изменения, заставляющего в определённый момент времени водить исполнение замысла иным образом. Поскольку же божественная воля неизменна, то она водила всегда и, следовательно, мир существовал всегда. Но этот довод суммирует действие первопричины с условиями, которые направляют действие частных причин, разворачивающееся во времени. Частная причина не есть причина времени, в котором она действует. Бог же есть причина самого времени, ибо время включено в универсальный порядок тварных вещей. Поэтому, говоря о способе происхождения бытия мира из Бога, мы не должны задаваться вопросом, почему Бог пожелал сотворить это бытие именно в этот, а не в другой момент времени. Такой вопрос предполагал бы существование времени до творения, в то время как в действительности время подчинено творению. Единственный вопрос, который мы вправе задать относительно творения мира, — это не вопрос о том, почему Бог сотворил вселенную в данный момент времени, а о том, почему Он задал именно такую меру длительности этого времени. Но мера времени зависит исключительно от божественной воли. С другой стороны, поскольку католическая вера учит, что мир существовал не всегда, приходится признать, что Бог пожелал определить начальный момент возникновения мира и положить миру предел во времени подобно тому, как Он положил ему предел в пространстве. Следовательно, слова Писания⁴⁵⁹: “In principio creavit Deus coelum et terram” (“В начале сотворил Бог небо и землю”), — остаются приемлемыми для разума⁴⁶⁰.

Мы знаем, что невозможно доказать вечность мира. Попробуем пойти дальше и выяснить, нельзя ли доказать его не-вечность. Такую позицию, как правило, занимали сторонники теологии св. Августина. Фома Аквинский считал её логически неприемлемой. Первый довод в её защиту вышел из-под пера Бонавентуры, полемизировавшего с аверроистами. Он состоит в следующем: если мир существует вечно, то в настоящее время должно существовать бесконечное число человеческих душ. Ведь поскольку душа человека бессмертна, то все жившие на протяжении бесконечного времени души должны существовать и сегодня. Следовательно,

существует бесконечное число душ; но это невозможно; значит, мир имел начало бытия⁴⁶¹. Однако этот довод очень легко опровергнуть предположением, что Бог мог сотворить мир без людей и без душ; а кроме того, никто ещё не доказал, что Бог не может сотворить актуально бесконечное количество одновременно живущих существ⁴⁶².

Ограниченность существования мира во времени устанавливается также на основе того принципа, что невозможно превзойти бесконечность. Ведь если мир не имел начала, то к настоящему времени небесная сфера должна была совершить бесконечное число обращений. Таким образом, для того, чтобы достичь сегодняшнего дня, мир должен был уже просуществовать бесконечное число дней и превзойти эту бесконечность, что мы полагаем невозможным. Следовательно, мир существовал не всегда⁴⁶³. Но этот довод не может считаться окончательным. Ведь даже если мы согласимся, что актуальная бесконечность одновременно сущих невозможна, тем не менее, остаётся возможным бесконечное число последовательно сущих, ибо всякая бесконечная последовательность в действительности ограничена данным в настоящий момент членом. Таким образом, число небесных обращений, которые совершились во вселенной, предположительно существующей вечно, окажется, строго говоря, ограниченным. А значит, нет ничего невозможного в том, чтобы это количество обращений было преодолено к настоящему моменту. Если же рассматривать все эти обращения совокупно, придётся признать, что в вечно существующем мире ни одно из них не могло быть первым. Но всякий переход предполагает наличие двух крайних точек - точки отправления и точки прибытия. Поскольку же в вечном мире первая точка отсутствует, то вопрос о возможности перехода от первого дня ко дню сегодняшнему вообще не может быть поставлен⁴⁶⁴.

Наконец, отрицание вечности мира может быть основано на том, что к бесконечности ничего нельзя добавить: ведь всё, что принимав какое-либо добавление, становится большим, чем прежде; но ничто не может быть больше бесконечности. Но если мир не имел начала то по необходимости существует в течение бесконечного времени, которому уже ничто не может быть добавлено. Между тем это утверждение очевидно ложно, так как каждый день совершается новое обращение небесной сферы, которое добавляется к предыдущим. Следовательно, мир не может существовать вечно⁴⁶⁵. Однако это новое затруднение легко устраняется проведённым выше различием. Действительно, ничто не препятствует возрастанию бесконечности с той стороны, где она фактически является ограниченной. Из предположения о вечном сроке начала мира следует, что этот срок бесконечен в части прошлого, но конечен со стороны настоящего, ибо настоящее есть предел прошлого. Следовательно, с этой точки зрения вечность мира не является невозможной⁴⁶⁶.

Итак, не-вечность мира — не та истина, которая может быть установлена с помощью рационального доказательства. Подобно тому как это имеет место в отношении таинства Троицы, она не может быть доказана разумом, но должна приниматься во имя веры. Любые возможные доводы, претендующие на роль обоснования этой истины, должны быть опровергнуты. Это необходимо для того, чтобы католическая вера не оказалась основанной более на пустых рассуждениях, чем на неколебимом учении, исходящем от самого Бога⁴⁶⁷. Сотворённость мира во времени не может быть выведена с необходимостью ни из рассмотрения мира как такового, ни из рассмотрения воли Божьей. Действительно, начало всякого доказательства заключается в определении сущности, из которого выводятся свойства этой сущности. Но сущность сама по себе безразлична к пространству и времени. В частности, именно поэтому говорится, что общие понятия существуют всегда и везде. Таким образом, определения человека, неба

или земли никоим образом не подразумевают, что эти предметы существовали всегда; но не подразумевают они и того, что эти предметы существовали не всегда⁴⁶⁸. Ещё менее творение во времени может быть доказано, исходя из божественной воли, ибо воля Бога свободна и не обусловлена никакой причиной. Поэтому в отношении неё мы ничего не можем доказать, за исключением одного: что касается самого Бога, она водит с абсолютной необходимостью. Но что касается всего остального, божественная воля сообщается людям через откровение, на котором основана вера. Поэтому можно верить, что мир имел начало, хотя знать этого нельзя⁴⁶⁹.

Таким образом, в этом сложном вопросе следует занять среднюю позицию между аверроистами и августинианами. Фома Аквинский признаёт возможность начала мира во времени, но он также признаёт — даже *contra murmurantes* (против ворчунов) — возможность его вечности. Несомненно, что для разрешения проблемы творения наш философ обращался к достижениям его предшественников, и прежде всего, Альберта Великого и Моисея Маймонида. Однако его позицию нельзя смешивать с позицией предшествующих философов. Маймонид признаёт сотворение мира исключительно в силу веры в откровение⁴⁷⁰; Фома Аквинский, напротив, приводит тому рациональные доводы. Но оба философа согласны в том, что невозможно доказать возникновение мира во времени, а также в том, что всегда остаётся возможным отрицание вечного бытия вселенной⁴⁷¹. С другой стороны, Альберт Великий признает, как и Маймонид, что сотворение мира *ex nihilo* (из ничего) может быть познано исключительно верой, а Фома Аквинский, обнаруживая в Данном вопросе большую близость к августиновской традиции, чем его Учитель, считает возможным доказать это утверждение. Напротив, сотворение мира во времени является, согласно Фоме Аквинскому, недоказуемым, в то время как Альберт Великий, в данном случае оказываясь ближе к традиции св. Августина, чем его ученик, полагает возможным доказать начало мира во времени — при условии принятия постулата о его сотворённости. Таким образом, Фома Аквинский противостоит и тому, и другому. Он признаёт возможность доказать сотворение мира *ex nihilo*, чем решительно противопоставляет себя Аверроэсу и его последователям. Но, признавая вместе с Маймонидом теоретическую возможность предвечного сотворения мира, он отказывается смешивать истины веры с истинами, которые являются объектами доказательства. Так в мышлении св. Фомы непогрешимое христианское учение согласуется с тем, что есть истинного в философии Аристотеля.

Представим себе момент, когда творения, сущие в возможности, исходят из Бога, чтобы перейти к бытию. Возникает проблема: как и почему Создатель произвёл множество различных существ вместо того, чтобы произвести одно-единственное? Арабские философы, и, прежде всего, Авиценна, объясняют множественность и разнообразие творений способом действия производящей первопричины, то есть Бога. Авиценна высказал предположение о том, что первое Сущее осознаёт Самого Себя; а познавая и созная самого себя, оно производит одно-единственное следствие - первый отдельный ум. Представляется неизбежным — и Фома Аквинский согласен в этом пункте с Авиценной, — что первый ум лишён простоты первого Сущего. В самом деле, этот ум не тождествен своему существованию, но обладает им от иного. Следовательно, он находится в возможности по отношению к своему собственному бытию, и возможность немедленно начинает смешиваться в нём с действительностью.

С другой стороны, рассмотрим этот первый ум с точки зрения наделённости его познавательной способностью. Прежде всего он познаёт первое Сущее, и из самого акта этого познания проистекает ум низшего по отношению к первому уму порядка. Затем он познаёт то, что есть в нём самом потенциального, и отсюда рождается сфера первого неба, приводимая в движение этим умом. Наконец, он познаёт свою

собственную актуальность, и из этого познания проистекает душа первого неба. Тот же самый ход рассуждения используется при объяснении того, почему множество промежуточных причин произвело множество различных существ, начиная с первого Сущего, то есть Бога⁴⁷².

Но такая позиция неприемлема по двум причинам. Первая, сама по себе достаточная причина состоит в том, что Авиценна и его ученики признавали за тварями творческую силу, принадлежащую одному лишь Богу. Мы уже рассматривали этот вопрос в подробностях, и сейчас нет нужды к нему возвращаться. Вторая причина состоит в том, что учение арабских комментаторов и их последователей ставит в начало мира случай. Согласно их гипотезе, вселенная произошла не по предначертанию первопричины, но из стечения множества причин, породивших всю совокупность дополняющих друг друга следствий. Но ведь именно это и зовется случаем! Таким образом, учение Авиценны утверждает, что множественность и разнообразие существ, довершающих вселенную и придающих ей совершенство, возникли в силу случая, что явно невозможно⁴⁷³.

Итак, первоначало множественности сущих и их различия между собой коренится в замысле первопричины, то есть Бога. Кроме того, вполне возможно представить подходящую причину, побудившую Творца создать множественных тварей. Всякое действующее сущее стремится придать производимому следствию сходство с собой и преуспевает в этом тем больше, чем более совершенным является само это действующее сущее. Очевидно, что чем предмет горячее, тем больше теплоты передаёт он другому предмету; чем талантливее художник, тем совершеннее форма, воплощаемая им в материале. Бог же есть безупречно совершенное действующее сущее. Следовательно, в согласии со Своей природой Он придаёт творениям сходство с собой — сходство настолько совершенное, насколько это позволяет их конечная природа. Но вполне очевидно, что один-единственный вид творений не смог бы выразить подобие Создателю. Поскольку в данном случае следствие, конечное по природе, принадлежит к иному порядку, нежели причина, бесконечная по природе, — постольку одно-единственное по виду следствие могло бы стать лишь случайным и ущербным выражением породившей его причины. Для того чтобы тварь со всем возможным совершенством выразила Творца, она должна быть равной ему, что противоречиво по сути. Мы знаем один, и только один случай, когда Происшедшее от Бога может быть названо Его полным и совершенным выражением: это Слово. Но здесь речь идёт не о твари и не о причинно-следственном отношении; здесь мы остаёмся внутри Самого Бога. Если же говорить, напротив, о тварных и конечных существах, то надобно множество видов таких существ, чтобы выразить в наибольшем по возможности числе аспектов простоту породившего их совершенства. Таким образом, причина множественности и разнообразия тварей состоит в том, что эти множественность и разнообразие были необходимы для выражения подобия Богу-Творцу — выражения настолько совершенного, насколько это возможно для творений⁴⁷⁴.

Но полагать существование различных по виду творений — значит полагать существование их неравенства по степени совершенства. В самом деле: чем могут отличаться друг от друга многочисленные и разнообразные существа, выражающие божественное подобие? Либо материей, либо формой. Различие, происходящее из разницы форм, разделяет эти существа на виды; различие, происходящее из разницы в материи, делает их индивидуумами, различными по числу. Но материя существует только ввиду формы, и количественное различие различных по материи существ призвано лишь сделать возможным формальное различие между видами. Что касается

нетленных сущих, здесь каждый вид состоит из одного индивида, то есть внутри вида отсутствует различие по числу и по материи. Ведь поскольку такое единичное существо нетленно, оно достаточно для обеспечения сохранности и дифференциации вида. Что же касается существ, подверженных рождению и смерти, здесь множественность особей необходима для сохранения вида. Следовательно, в лоне вида сущие существуют в качестве различных по числу индивидуумов только для того, чтобы позволить выжить виду в его отличии по форме от других видов. Именно в различии форм состоит подлинное и принципиальное различие между творениями. Но формальное различие невозможно без неравенства⁴⁷⁵. Формы, которые определяют различную природу творений и делают их тем, что они есть, — эти формы оказываются в конечном счёте не чем иным, как разными количественными степенями совершенства, то есть бытия. Поэтому вслед за Аристотелем можно сказать, что формы сущих подобны числам: и в том и в другом случае достаточно прибавить или отнять единицу, чтобы изменить их видовую принадлежность. Поэтому Бог, будучи не в силах выразить достаточно совершенным образом Своё подобие в одной-единственной твари и пожелав породить к бытию множество различных по форме видов, с необходимостью должен был сделать эти виды неравными. И поэтому виды природных сущих иерархически организованы и распределены по степеням. Именно степень бытия конституирует виды как таковые. Подобно тому как соединения совершеннее элементов, так растения совершеннее минералов, животные совершеннее растений, а люди совершеннее остальных животных. В этой прогрессии каждый вид превосходит совершенством предыдущий. Таким образом, причина, побуждающая божественную премудрость произвести неравенство в творениях, — та же самая, что склоняет Бога к установлению различий между ними: достижение максимально возможного совершенства вселенной⁴⁷⁶.

Правда, в этом пункте может возникнуть затруднение. Если творения выстраиваются в иерархическом порядке в соответствии с различной степенью совершенства, то на первый взгляд представляется непонятным, каким образом они могут проистекать из Бога. В самом деле, превосходное сущее может водить только превосходные вещи, а среди превосходных вещей степени совершенства не различаются. Поэтому Бог, будучи превосходным, должен был водить все вещи равными по совершенству⁴⁷⁷. Но это возражение основано на недоразумении. Когда действует превосходная причина, производимое ею следствие должно в своей совокупности быть превосходным. Однако вовсе не обязательно, чтобы каждая часть этого совокупного следствия была совершенной; достаточно того, чтобы она была совершенно пропорциональна целому. Но эта пропорциональность может требовать весьма посредственной степени совершенства отдельных частей как таковых. Глаз — благороднейшая часть тела; однако тело было бы плохо устроено, если бы все его части обладали достоинством глаза или, хуже того, были глазами. Ведь прочие части тела призваны выполнять свои, только им свойственные функции, которые глаз выполнить не способен при всём своём совершенстве. Та же нелепость получилась бы, если бы все части дома были крышей: такое обиталище не только не достигло бы совершенства, но и не соответствовало бы своему назначению — защищать жителей от дождей и жары. Поэтому неравенство сущих не только не противоречит совершенству божественной природы, но является очевидным признаком её высшей мудрости. Бог не испытывал необходимости в конечной и ограниченной красоте творений: мы знаем, что Его бесконечная благость не возрастает от творения. Но Его премудрости подобало устроить так, чтобы множественность неравных тварей обеспечивала совершенство космоса⁴⁷⁸.

Таким образом, смысл различия в степени совершенства между разными порядками творений очевиден сам собой. Но возникает законный вопрос: снимает ли такое

объяснение ответственность с Создателя за сотворение мира, в лоне которого не могло не присутствовать зло?

В самом деле, мы утверждаем, что совершенство вселенной требует неравенства творений. Поскольку бесконечное совершенство Бога могло должным образом выразиться лишь во множественности конечных сущих, то для того, чтобы мир стал достаточно совершенным образом Творца, в творениях должны были быть представлены все степени благодати. Но степень благодати может быть такой, что данное сущее нельзя лишить принадлежащего ему совершенства, а может быть и такой, что в определённый момент оно может своё совершенство утратить. Рассмотрим обе эти степени благодати в творениях. Одни из них таковы по природе, что никогда не могут лишиться бытия: это бестелесные и нетленные сущие. Другие могут его утратить - например, телесные и тленные создания. Поэтому в силу того, что совершенство вселенной требует существования тленных существ, оно требует и того, чтобы некоторые существа могли быть лишены принадлежащей им степени совершенства. Но лишённость определённого совершенства и, следовательно, ущербность в определённом благе есть не что иное, как определение зла. Таким образом, присутствие в мире тварных сущих неизбежно влечёт за собой присутствие зла⁴⁷⁹. Поэтому утверждать, что божественной премудрости подобало волиять неравенство творений, значит утверждать, что ей подобало волиять зло. Но не означает ли это сомнения в бесконечном совершенстве Творца?

В определённом смысле этот вопрос ставит нас перед неразрешимой проблемой. Несомненно, что создание творений любого порядка неизбежно завершалось подчинением одних творений другим, — подчинением, основанным на несовершенстве творений. Это не только уместно, но и по-настоящему необходимо. Тварь как таковая характеризуется определённой ущербностью уровня и способа бытия: *Esse autem rerum creaturum deductum est ab esse divino secundum quamdam deficientem assimilationem* (“Бытие тварных вещей выведено из божественного бытия по некоторому неполному подобию”)⁴⁸⁰. Творение — не только исход, но и нисхождение: *Nulla creatura recipit totam plenitudinem divinae bonitatis, quia perfectiones a Deo in creaturas per modum cuiusdam descensus procedunt* (Никакая тварь не получает всей полноты божественной благодати, так как исходящие от Бога совершенства достигают тварей через некоторое нисхождение)⁴⁸¹. Мы ещё отметим непрерывную последовательность деградации бытия от благороднейших творений к презреннейшим. Но эта ущербность проявляется уже на высшем уровне тварных сущих. Более того: проявляется как поистине бесконечная, ибо только бесконечность способна измерить пропасть между тем сущим, которое есть Бытие-через-себя, и тем, что обладает бытием в силу заимствования. Разумеется, конечное и ограниченное сущее, тем не менее, не есть злое сущее (почему - мы увидим ниже), если ущербность не коренится в его собственной сущности. Но мы также знаем, что мир конечных существ требует наличия множества различных сущностей — то есть в конечном счёте наличия иерархии неравных сущностей, из которых одни нетленны и не подвержены злу, в то время как Другие подвержены злу и тленны. Но определить причину, по которой Бог пожелал создать Свои несовершенные и ущербные творения, мы считаем невозможным. Можно привести разумное обоснование творению: это благодать Божья, которая стремится расшириться за пределы Самой Себя, создавая конечные формы причастности своему верховному совершенству. Но невозможно указать причину творения, ибо божественная воля есть первопричина всех сущих, а значит, никакое сущее не в состоянии сыграть в отношении неё роль причины. Но если мы просто пытаемся понять, каким образом оказалось метафизически возможным происхождение ограниченного и отчасти злого мира от совершенного Бога и при этом тленность твари не отразилась на Творце, - то

тем самым мы задаём вопрос, который человеческий разум не может оставить без ответа.

На самом деле эта грозная с виду проблема основана на смешении. Должны ли мы вслед за манихеями признать некое злое начало, сотворившее всё тленное и несовершенное в мире? Или же мы должны считать, что первоначало всех вещей выстроило их в иерархическом порядке согласно их степени совершенства, внося в мир, в лоне каждой сущности, некоторую дозу зла, должного ограничить его совершенство? Но это значило бы отказаться от основополагающей истины, сформулированной Дионисием⁴⁸²: “*Malum non est existens neque bonum*” (“Зло не существует, кроме как через благо”). Зло не существует. Мы уже приняли утверждение о том, что всё желаемое представляет собой некоторое благо. Но всякая природа желает своего собственного существования и своего собственного совершенства; следовательно, совершенство и бытие всякой природы поистине суть блага. Однако если бытие и совершенство всего сущего суть блага, то зло, будучи противоположностью блага, не обладает ни совершенством, ни бытием. Таким образом, термин “зло” обозначает лишь некоторое отсутствие блага и бытия: ведь бытие как таковое является благом, и отсутствие одного с необходимостью влечёт за собой отсутствие другого⁴⁸³. Поэтому зло представляет собой, если можно так выразиться, чисто отрицательную реальность; точнее, оно ни в коей мере не есть ни сущность, ни реальность.

Уточним этот вывод. То, что зовётся злом, сводится к отсутствию в субстанции сущего некоторого качества, которым это сущее должно обладать по природе. Когда мы констатируем, что человек не имеет крыльев, то не называем это злом, поскольку человеческая природа не подразумевает обладание крыльями. Точно так же мы не считаем злом отсутствие у человека светлых волос, ибо светлые волосы хотя и совместимы с человеческой природой, но не являются её неотъемлемым признаком. Отсутствие же рук является, напротив, злом для человека, хотя вовсе не будет злом для птицы. Таким образом, термин “лишённость” означает в строгом смысле слова отсутствие или недостаток того, чем данное сущее должно обладать по природе. Именно к лишённости, определяемой таким образом, сводится зло⁴⁸⁴. Поэтому зло, не будучи ни сущностью, ни реальностью, представляет собой чистое отрицание в лоне субстанции⁴⁸⁵.

Уже из этого становится очевидным, что, поскольку зло не представляет собой ничего позитивного, его присутствие в мире было бы необъяснимым без существования поддерживающих его реальных субъектов.

Следует признать, что такой вывод звучит парадоксально. Зло не есть сущее; всякое благо, напротив, принадлежит к сущему. Не странно ли утверждать, что не-сущее нуждается в сущем, в котором присутствует как в своём субстрате (*sujet*)? Однако это возражение достигает лишь такого не-сущего, которое понято как простое отрицание, и в этом случае оно неопровержимо. Чистое и простое отсутствие бытия не может требовать никакого поддерживающего субстрата. Но мы только что сказали, что зло есть отрицание в субъекте, то есть отсутствие того, что в норме составляет часть субъекта. Иными словами, зло есть лишённость. Следовательно, не может быть лишённости, а значит, и зла, без существования субстанций, или субъектов, в которых может возникнуть лишённость. Поэтому утверждение о том, что всякое отрицание требует реального и положительного субстрата, — истинно. Но истинно только в отношении того особого вида отрицания, которое именуется лишённостью, ибо *privatio*

est negatio in subiecto (лишённость есть отрицание в субстрате). Единственная и истинная опора зла - это благо⁴⁸⁶.

Однако отношение между злом и питающим его благом никогда не складывается таким образом, чтобы зло могло истощить и полностью исчерпать благо. Ведь тогда оно полностью истощило и исчерпало бы самоё себя. Поэтому пока имеется (subsiste) зло, должен существовать и субстрат, в котором могло бы присутствовать зло. Но субстратом зла является благо. Следовательно, пока имеется зло, существует некоторое благо⁴⁸⁷. Более того, мы утверждаем, что зло до какой-то степени имеет причину, и причина эта - не что иное, как благо. В самом деле, необходимо, чтобы всё пребывающее в ином как в субстрате имело причину и чтобы эта причина восходила либо к первоначалу самого субстрата, либо к некоторой внешней причине. Зло пребывает в благе как в своём естественном субстрате; следовательно, оно необходимо имеет причину⁴⁸⁸. Но очевидно, что играть роль причины может только сущее, ибо для того, чтобы действовать, необходимо существовать. Между тем всякое сущее как таковое является благом. Следовательно, благо как таковое остаётся единственной возможной причиной зла. И в этом легко убедиться через последовательное рассмотрение четырёх родов причин.

Прежде всего очевидно, что благо есть причина зла в смысле материальной причины. Это заключение основано на предварительно установленных исходных посылках. В самом деле, было доказано, что благо есть субстрат, в лоне которого коренится зло. Поэтому можно сказать, что благо является настоящей материей зла, хотя и акцидентально. Что касается формальной причины, приходится признать, что зло её не имеет, так как объясняется скорее простой лишённостью формы. То же самое относится и к целевой причине: зло есть простая лишённость в порядке расположения средств, направленных надостижение определённой цели. Но зато можно утверждать, что зло часто подразумевает акцидентальное наличие действующей причины. Это становится очевидным из различения зла, проникающего в действия различных сущих, и зла, проникающего в последствия этих действий. Зло в действии возникает из-за недостатка в каком-либо из обуславливающих это действие начал: например, неправильное движение живого существа может объясняться либо слабостью двигательной способности (как у маленьких детей), либо деформацией какого-либо члена (как у хромых). Теперь рассмотрим зло, возникающее в следствиях действующих причин. Во-первых, оно может встречаться в таком следствии, которое не является собственным следствием данных причин. В этом случае недостаток происходит от действующей способности (vertu active) или от материи, на которую направлено действие. От действующей способности, взятой во всей полноте её совершенства, он происходит в том случае, если действующая причина достигает намеченной цели путём разрушения какой-либо другой формы. Так, наличие формы огня влечёт за собой лишённость формы воздуха или воды; и чем совершеннее действующая сила огня, тем успешнее запечатлевает она свою форму в материи, на которую оказывает воздействие, и тем полнее разрушает противостоящие ей формы. Таким образом, причиной зла и разрушения в воздухе и воде оказывается совершенство огня; но это зло и разрушение проявляются как следствия огня лишь акцидентально. В самом деле, цель огня - не в лишении воды её формы, но во внесении своей собственной формы в материю. И только потому, что огонь устремляется к этой цели, он оказывается источником зла и лишённости. Если же, во-вторых, мы рассмотрим возможные недостатки в собственном следствии огня — например, неспособность греть, — то причина их либо в слабости самой действующей способности (о чём мы только что говорили), либо в дурном расположении материи, возможно плохо подготовленной к восприятию действия огня. Но все эти недостатки могут корениться только в благе, ибо только благое и сущее

может действовать и быть причиной чего-либо. Поэтому мы с полным правом можем заключить, что причины зла всегда акцидентальны, но с этой оговоркой единственная возможная причина зла — это его противоположность, то есть благо⁴⁸⁹.

Отсюда мы можем наконец сделать заключительный вывод: причина зла всегда заключается в благе; и тем не менее Бог, будучи первопричиной всякого блага, не является причиной зла. В самом деле, из предыдущего рассмотрения следует, что зло, восходящее к недостатку в некотором действии, всегда проистекает из недостатка в действующем сущем. Но в Боге нет никакого недостатка - напротив, Он есть высшее совершенство. Поэтому зло, происходящее от недостатка в действующем сущем, не может иметь своей причиной Бога. Но если мы обратимся к рассмотрению зла, состоящего в разрушении определённых сущих, то принуждены будем, напротив, признать Бога причиной такого зла. Это равно очевидно как в действующем по природе, так и в действующем по произволению. Действительно, мы установили, что некоторые сущие вызывают своим действием возникновение формы, сопровождающееся разрушением другой формы, и что такое действие должно рассматриваться как причина этой лишённости и недостатка. Основная форма, которую Бог намеревается запечатлеть в творениях, есть благо мирового порядка. Но, как нам уже известно, мировой порядок требует наличия некоторых ущербных сущих. Таким образом, Бог есть причина тленности и ущербности всех вещей, но только вследствие того, что Он хочет быть причиной блага мирового порядка, и только акцидентально⁴⁹⁰. В конечном счёте следствие вторичной ущербной причины может быть приписано свободной от всякой ущербности первопричине — но приписано согласно тому, что есть в этом следствии от бытия и совершенства, а не тому, что в нём от зла и несовершенства. Как то, что есть в походе хромого от движения, приписывается его двигательной способности, а искажение этого движения — деформации ноги, так и всё, что есть в дурном от бытия и действия, приписывается божественной причине, а ущербность этого дурного рассматривается как следствие ущербной вторичной причины, но не всемогущего божественного совершенства⁴⁹¹.

Итак, с какой стороны ни подходить к этой проблеме, результат получается одинаковый. Зло, взятое само по себе, есть ничто. Поэтому Бог не может мыслиться его причиной. Если спросить, какова же причина зла, мы ответим: она сводится к конечности твари. Безусловно, вполне возможно представить себе конечные и ограниченные творения, в которых, однако, зло не обнаруживается. Действительно, в мире существуют нетленные создания, никогда не испытывающие недостатка в том, что принадлежит им по природе. Но благо существует и в менее совершенных существах - в тленных созданиях. И если Бог сотворил их, то по следующей причине: божественной Премудрости подобало создать совершеннейший образ Самой Себя в неравных тварях, из которых одни были бы тленными, а другие нетленными. Если бы мы охватили единым взглядом и те, и другие, то и с одной, и с другой стороны увидели бы только благодать, бытие и совершенство. В этой нисходящей от Бога последовательности творений прослеживается распространение и передача лишь бытия. Презреннейшая тварь, чьё ничтожнейшее совершенство почти полностью поглощено злом, вносит, тем не менее, свою крохотную лепту во всеобщее совершенство космоса. На своей, самой низкой, ступени бытия она тоже служит некоторым отображением Бога.

Обратимся же к рассмотрению иерархии благих творений, которых Бог создал по Своему подобию беспричинно, действием Своей свободной воли. И, прежде всего, рассмотрим высшее сущее в этой иерархии, свободное от всякой материи. Это ангелы.

Глава вторая. Ангелы

Разряд творений, в которых осуществилась высочайшая степень тварного совершенства, - это разряд чистых духов, обычно именуемых ангелами⁴⁹². Бывает, что исследователи св. Фомы замалчивают посвящённую ангелам часть томистской доктрины или удовлетворяются намёком на неё. Упущение тем более огорчительное, что томистская ангеология представляет собой, по мысли её создателя, не только богословскую дисциплину. Ангелы — творения, известные и философам. Их существование может быть доказано, а в некоторых исключительных случаях даже констатировано. Без них разрушилось бы равновесие космоса как целого. Наконец, природа и деятельность тварей низших разрядов — например, человека - может быть вполне понята лишь через сопоставление с природой ангелов, а часто и противопоставление ей. Одним словом, в рамках учения, определяющего последний смысл каждого сущего на основании места, занимаемого этим сущим в космической иерархии, невозможно исключить из рассмотрения целый разряд творений без угрозы для равновесия всей системы. Добавим к этому, что ангеология Фомы Аквинского представляет собой конечную точку длительной эволюции. На её протяжении происходило слияние разнородных элементов, из которых одни являются по происхождению собственно религиозными, а другие - чисто философскими.

Сегодня мы знаем⁴⁹³, что этот раздел томизма питали три источника. Во-первых, это астрономические теории о существовании неких духовных субстанций, которые рассматривались как причины движения небесных сфер и светил. Во-вторых, это метафизические умозрения о чистых духах, которые представляют собой определённые ступени бытия и как бы вехи, отмечающие этапы исхождения множественного из Единого. Наконец, это почерпнутые из Библии представления об ангелах и бесах.

Астрономические элементы восходят непосредственно к Аристотелю, который сам в этом вопросе испытал воздействие Платона. Согласно Аристотелю, неподвижный перводвигатель движет постольку, поскольку является объектом вожеления и любви. Но вожеление и любовь предполагают знание, поэтому небесные сферы могут приводиться в движение только умными субстанциями, которые рассматриваются как движущие силы. Уже Платон считал началом космического порядка мировую душу, а источником движения светил — души богов. Последователи Платона и Аристотеля примыкают к одному из этих взглядов. Но если платоники в собственном смысле приписывают светилам настоящие души, то Отцы и Учители Церкви занимают в этом вопросе более сдержанную позицию: ни один из них не принимает этого учения безоговорочно; некоторые считают его всего лишь вероятным; многие просто отрицают. Что же касается доктрины Аристотеля, где тоже утверждается существование умных двигателей, но при этом светилам не приписывается обладание душами в собственном смысле⁴⁹⁴, — она; интерпретировалась в средние века по-разному. Среди восточных комментаторов Аристотеля одни - например, аль-Фараби, Авиценна и аль-Газали — считают первоначалом астрономического движения подлинные души; другие же усматривают это первоначало либо в душе, отрешённой от всякой чувственной деятельности и сведённой исключительно к интеллектуальной части (Маймонид), либо в чистом и простом уме (Аверроэс). Именно этой последней точки зрения придерживаются, в противоположность Авиценне, все великие философы-схоластики. Они не считают, что небесные тела являются причиной своего

собственного движения, как это происходит с элементами. Они также не думают, что сферы приводятся в движение непосредственно Богом, но усматривают источник астрономического движения в сотворённых Богом чистых Умах.

Метафизические умозрения об иерархических ступенях бытия, представляющие для нас в данном случае особую важность, восходят к неоплатоническому учению об эманации. Уже у Плотина помимо различения четырёх уровней, характеризующих исхождение сущего из Единого, намечается дифференциация внутри первого уровня — Ума. Платоновские идеи сохраняют в Уме свою собственную субстанцию и некоторую индивидуальность. Более того, они располагаются в определённом иерархическом порядке, аналогичном подчинению видов родам или частных дисциплин — объёмлющей их науке. Эта иерархическая организация дополняется у последователей и учеников Плотина: Порфирия, Ямвлиха и особенно Прокла. Именно Проклу принадлежит детальная разработка учения об Умах: об их абсолютной бестелесности, простоте и надвременности, о природе умного познания и так далее.

Кроме того, со времён античности наблюдалась тенденция к сближению чистых Умов, занимающих промежуточную ступень между Единым и миром прочих творений, с существами совершенно иного происхождения, в конечном счёте слившихся с Умами. Речь идёт об Ангелах, которым Библия приписывает роль Божьих посланцев к людям. Уже Филон говорит о населяющих воздушное пространство чистых духах, которых философы именуют демонами, а Моисей — Ангелами⁴⁹⁵. Порфирий и Ямвлих причисляют ангелов и архангелов к демонам; Прокл усматривает в них, наряду с демонами в собственном смысле и с героями, составной элемент триады, должной заполнить интервал между богами и людьми⁴⁹⁶. Именно Прокл придал окончательный вид учению, которое заняло господствующее положение в афинской школе и представляло ангельское познание как познание не дискурсивное, но простое и иллюминативное. Псевдо-Дионисий Ареопагит заимствовал эти воззрения и разработал окончательный синтез библейских представлений об ангелах-посланцах с неоплатоническим умозрением. Патристике и средневековой философии оставалось только принять этот синтез и уточнить его в некоторых деталях⁴⁹⁷. С этого момента всё сильнее проявляется тенденция к отождествлению ангелов с чистыми духами. Мало-помалу неоплатоническое представление о совершенной бестелесности ангелов побеждает первоначальные колебания патристического периода⁴⁹⁸, и когда некоторые схоластики настаивают на различии материи и формы в ангельских субстанциях, речь вовсе не идёт о телесной материи, пусть даже материи световой или эфирной, но о простой потенциальности и изменчивости. Псевдо-Дионисий не только определил библейских ангелов как чистых духов, но и подверг их учёной классификации⁴⁹⁹ разделив на три иерархические ступени, из которых каждая, в свою очередь, состоит из трёх разрядов. Это разделение без изменений перешло впоследствии в систему Фомы Аквинского.

Отныне осталось только сблизить понимаемых таким образом ангелов с теми Умами, которых философы считали причиной движения небесных сфер. А ригоризм в таком сближении не было никакой необходимости, и если отбросить некоторые скудные намёки на него у неоплатоников, то нам следует обратиться к восточным философам, чтобы увидеть его реально осуществление⁵⁰⁰. Арабы и евреи ассимилировали некоторые разряды коранических и библейских ангелов с умами, движущими светила, или с душами светил, зависимыми от умов: в этом вопросе решающим было влияние Авиценны или Маймонида. Однако усвоение их выводов западной схоластикой отнюдь не сводилось к простому заимствованию. Например, Альберт Великий решительно отвергал отождествление ангелов с умами. Бонавентура и Фома Аквинский также не

принимали этого уподобления, которое, по правде говоря, могло вполне удовлетворить только аверроистов и только ими было воспринято без ограничений.

Таковы многочисленные и различные по происхождению исторические элементы, которые Фома Аквинский сумел объединить в последовательный и во многих отношениях оригинальный синтез. Существование ангелов, то есть абсолютно бестелесных созданий, засвидетельствовано Писанием⁵⁰¹: “Qui facis Angelos tuos spiritus” (“*Ты творишь ангелами Твоими духов*”). Ничто не может лучше такого свидетельства удовлетворить наш разум, ибо размышление приводит к необходимости полагать существование бестелесных творений. Основная божественная цель в отношении творения - высшее благо, состоящее в подобии Богу; мы уже видели, что именно в этом заключается смысл бытия вселенной. Но следствие может быть совершенным подобием причины лишь в одном случае: если подражает ей в том, благодаря чему эта причина способна произвести данное следствие. Так, тепло некоторого тела подобно теплу, породившему это тело. Но мы знаем, что Бог создал твари умом и волей. Следовательно, совершенство вселенной требует существования умных созданий. Но предметом ума является всеобщее, в то время как материальное тело и всякая телесная способность по природе предопределены к бытию в качестве отдельного. Следовательно, поистине умные создания могут быть только бестелесными. Итак, совершенство космоса требует существования абсолютно нематериальных или бестелесных существ⁵⁰². Далее, общий план творения был бы явно неполным, если бы не включал в себя создание ангелов. Иерархия тварных существ непрерывна. Всякая природа высшего уровня касается своей менее благородной стороной наиболее благородной стороны творений низлежащего уровня. Так, умная природа выше природы телесной, и, тем не менее, разряд умных сущих соприкасается с разрядом телесных сущих через умную природу более низкого порядка - разумную человеческую душу. С другой стороны, тело, соединённое с разумной душой, возносится в силу этого соединения на высшую ступень в роду тел. Таким образом, для сохранения соразмерности мирового порядка в нём должно быть место умным творениям, высшим по отношению к человеческой душе, — то есть ангелам, не соединённым ни с какими телами⁵⁰³.

На первый взгляд этот аргумент основан исключительно на соображениях гармонии и соразмерности. Однако мы были бы не правы, рассматривая его лишь как способ удовлетворить нашу абстрактную и рассудочную потребность в симметрии. Действительно, наш разум получает удовлетворение, принимая существование бестелесных умов, которые так же соотносятся с пребывающими в телах душами, как одушевлённые тела — с телами, лишёнными души. Но это происходит потому, что иерархия тварных совершенств непрерывна, и эта непрерывность представляет собой основной закон, регулирующий исхождение сущих из Бога. Фома Аквинский отказывается дробить творческую активность Бога подобно тому, как это делают арабские философы и их западные последователи. Но хотя он не соглашается принять, что всякий вышестоящий разряд творений даёт бытие непосредственно следующему за ним разряду, тем не менее, он твердо отстаивает иерархическую множественность уровней бытия. Одна-единственная сила порождает и поддерживает творение в целом. Если она и не изливается всякий раз заново на каждом этапе творения, то, тем не менее, непрестанно пронизывает все эти этапы. Поэтому следствия божественной творческой мощи естественно выстраиваются в непрерывный ряд по степени убывания совершенства. Порядок творений таков, что при прохождении от одного его конца к другому необходимо пересечь все промежуточные уровни. Например, ниже небесной материи непосредственно находится огонь, под огнём — воздух, под воздухом — вода, под водой — земля. И все эти тела выстраиваются по порядку согласно убывающей

степени тонкости и благородства. На самом высшем уровне бытия мы обнаруживаем абсолютно простое и единое сущее, то есть Бога. Поэтому невозможно поместить на уровень, непосредственно следующий за Богом, телесную субстанцию, которая очевидно является сложной и делимой. Необходимо полагать существование множества средних членов, через которые осуществлялось бы нисхождение от суверенной простоты Богу к множественности материальных тел. Одни из этих промежуточных уровней будут представлены умными субстанциями, соединёнными с телами; другие — умными субстанциями, свободными от всякого соединения с материей. Именно их мы называем Ангелами⁵⁰⁴.

Итак, ангелы абсолютно бестелесны. Можем ли мы пойти дальше и считать их абсолютно нематериальными? Немало философов и учёных это отрицают. Бестелесность ангельской природы, ввиду её превосходства, очевидна для всех. Но признать за ней такую простоту, которая исключает возможность даже простого различения материи и формы, гораздо труднее. Под материей в данном случае понимается не обязательно тело, но всякая потенциальность в широком смысле, соединяющаяся с актуальностью при конституировании конкретного сущего. Известно, что начало движения и изменения может находиться только в материи. Следовательно, во всякой движущейся вещи должна присутствовать материя. Но тварная духовная субстанция подвержена движению и изменению, ибо только Бог неизменен по природе. Значит, во всякой тварной духовной субстанции присутствует материя⁵⁰⁵. Далее, следует принять во внимание, что ничто не является одновременно и в одном и том же отношении действующим и претерпевающим. Кроме того, всякое действующее действует благодаря форме, а всякое претерпевающее претерпевает благодаря материи. Но ангел, будучи тварной духовной субстанцией, является действующим по отношению к ангелам низшей ступени, которых просвещает, и претерпевающим по отношению к ангелам высшей ступени, от которых получает просвещение. Поэтому ангел должен состоять из материи и формы⁵⁰⁶. Наконец, мы знаем, что всё существующее есть либо чистая действительность, либо чистая возможность, либо соединение возможности и действительности. Но тварная духовная субстанция не может быть чистой действительностью, ибо таковой является один Бог. Не может быть она и чистой возможностью, что вполне очевидно. Следовательно, она есть соединение возможности и действительности, что равнозначно утверждению, что она есть соединение материи и формы⁵⁰⁷.

Тем не менее эти доводы, несмотря на всю их соблазнительность, не возобладали в мышлении Фомы Аквинского над первопринципом творения. Как известно, в томизме считается необходимым полагать существование бестелесных творений, то есть ангелов, на том основании, что должен существовать разряд чистых умов, следующих в иерархии сущих непосредственно за Богом. Но природа чистых умных субстанций должна соответствовать их функции, а собственная функция умных субстанций - акт познания. С другой стороны, нетрудно определить природу этого акта, исходя из его объекта. Вещи могут быть схвачены умом в той мере, в какой они лишены материи: например, заключённые в материи формы являются формами индивидуальными и, как таковые, не могут быть постигнуты интеллектом. Отсюда следует, что чистый ум, предметом которого является нематериальное как таковое, тоже должен быть свободен от всякой материи. Таким образом, само место, занимаемое ангелами в иерархии творения, требует их полной нематериальности⁵⁰⁸.

Следует сказать, что возражение, основанное на подвижности и изменчивости ангелов, не может считаться решающим. Возможные модификации нисколько не затрагивают самого существа ангелов, но только их ум и волю. Поэтому достаточно допустить,

учитывая эти изменения, что ум и воля ангелов могут переходить из потенциального состояния в актуальное, но ничто не принуждает нас усматривать различие материи и формы в самой ангельской сущности, которая остаётся неизменной⁵⁰⁹. То же самое касается невозможности одновременного действовани^я и претерпевания: просвещение, получаемое ангелом, и просвещение, сообщаемое им другому ангелу, предполагает наличие ума, находящегося то в актуальном состоянии, то в потенциальном, но вовсе не предполагает наличия сущего, состоящего из материи и формы⁵¹⁰.

Остаётся последнее возражение: духовная субстанция, представляющая собой чистую актуальность, была бы неотличима от Бога; следовательно, необходимо признать смешение в ангельской природе потенциальности и актуальности, т. е. в конечном счёте материи и формы. В некотором смысле мы можем согласиться с этим доводом. В самом деле, хотя ангелы и занимают непосредственно следующую за Богом ступень в иерархии сущих, они, тем не менее, отличаются от Него как конечное от бесконечного. Следовательно, их существо по необходимости включает в себе некоторую потенциальность, ограничивающую актуальность ангельской природы. Поэтому, если считать слово “потенциальность” синонимом “материи”, придётся признать, что ангелы в некоторой мере материальны. Но дело в том, что это отождествление потенциальности с материей вовсе не обязательно, и рассмотрение материальных существ поможет нам понять, почему это так. Действительно, в материальных субстанциях различается двойное соединение. Во-

первых, они состоят из материи и формы, и именно в силу этого каждая из этих субстанций представляет собой определённую природу. Но если мы рассмотрим саму эту природу, состоящую из материи и формы, то обнаружим, что источник её существования — не в ней самой. Отношение этой субстанции к *esse*, которым она обладает, есть отношение возможности к действительности. Другими словами, в абстрактом соединении материи и формы в каждом тварном существе открывается соединение его природы, или сущности, с существованием, которое сообщает ему и поддерживает в нём Творец. Это верно в отношении материальной природы, но верно также и в отношении отдельной умной субстанции, то есть ангела. Не испытывая нужды в материи, эта субстанция, тем не менее, относится к своему собственному существованию как возможность к действительности. Следовательно, бесконечное расстояние отделяет её от первого сущего, то есть Бога — чистой актуальности и абсолютной полноты бытия. Поэтому нет необходимости вводить какую бы то ни было материю для того, чтобы отличить ангельскую природу от сущности Творца. Будучи чистым умом, простой и нематериальной формой, ангельская природа обладает, тем не менее, лишь ограниченным бытием, причём обладает им не от себя⁵¹¹.

Уверенность в абсолютной нематериальности ангелов позволяет решить спорную проблему их множественности. Когда теологи вводят материю в ангельские субстанции, их побуждает к тому желание сделать эту множественность доступной для понимания. Действительно, именно материя делает возможным различие индивидуумов по числу внутри каждого вида. Если же ангелы — чистые формы, не ограниченные никакой материей, то непонятно, как они могут различаться по числу⁵¹². На это мы должны ответить, что не существует двух ангелов одинакового вида⁵¹³, и причина этого очевидна. Существа одного вида, но отличные друг от друга по числу как разные индивидуумы, обладают одинаковой формой, соединённой с разной материей. Если же ангелы не имеют материи, значит, каждый из них отличается по виду от всех остальных, то есть в данном случае индивидуум как таковой образует особый вид⁵¹⁴. Этот вывод невозможно опровергнуть ссылкой на то, что, отрицая множественность индивидуальных ангельских природ внутри каждого вида, мы

обедняем совершенство мира в целом. Ведь то, чем всякое сущее отличается по виду от другого сущего, а именно форма, явно превосходит достоинством материальный принцип индивидуации, заключённый в каждом виде и раздробляющий его. Таким образом, умножение видов прибавляет больше совершенства мировому целому, чем умножение индивидуумов в лоне одного и того же вида. Своим совершенством вселенная обязана, прежде всего, заключённым в ней отдельным субстанциям. Поэтому, если умножение особей одного вида заменяется умножением видов, это не умаляет, а увеличивает совершенство мира в целом⁵¹⁵.

Многие наши современники, несомненно, сочтут этот спор чуждым философии. Тем не менее, это не так. Вникнув в эти разногласия, мы лучше осознаем смысл и значение экзистенциальной реформы, которую св. Фома осуществил в отношении греческой метафизики. Поэтому мы настаиваем на важности этой темы: ведь томистская реформа представляет собой одну из высочайших вершин в истории философии, и если мы не сумеем до конца постигнуть её смысл, то не сумеем и воспользоваться её плодами.

Весь этот средневековый спор о соединении материи и формы в ангелах сводится, по существу, к попытке ответить на один-единственный вопрос: каким образом возможно мыслить простые духовные субстанции, которые, однако, не являются богами?

Вся естественная теология билась над разрешением этой проблемы. Именно здесь проходит водораздел между христианской и греческой философией. У Аристотеля вся совокупность сущих делится на два разряда: на существующие по природе и на существующие не по природе⁵¹⁶. По природе существуют все вещи, состоящие из материи и формы. Их отличительный признак в том, что они имеют в самих себе начало своего собственного движения и покоя. Начало это — сама природа, “так как природа есть некое начало и причина движения и покоя для того, в чём она пребывает непосредственно, по существу, а не привходящим образом”⁵¹⁷. Будучи действующим началом, природа любого сущего не может быть его материей. Следовательно, она есть его форма. Но поскольку это сущее обладает способностью к движению, оно должно содержать в себе материю как начало той потенциальности, которая вследствие движения переходит по природе в актуальность. Поэтому всякое сущее, состоящее из материи и формы, именуется “природным”⁵¹⁸, а природа эта - не что иное, как форма, внутренняя причина становления данного существа.

Наука о природных, то есть “физических”, сущих называется физикой⁵¹⁹. Но помимо физики есть и другая наука - о сущих, находящихся по ту сторону природных вещей. Она называется наукой о “мета-физических” вещах, или (по-нашему) метафизикой. Этот второй разряд сущих отличается от первого тем, что состоит из форм, существующих независимо от материи. Будучи совершенно нематериальными, такие сущие всецело находятся в действительности: другими словами, представляют собой чистые актуальности. По той же причине они не подвержены никакому движению: можно сказать, что они суть неподвижные чистые актуальности. Будучи неподвижными, они существуют не по природе и не являются природными сущими. Следовательно, можно называть их “мета-природными” — или, что то же самое, “мета-физическими”. Поскольку эти Аристотелевы чистые актуальности превосходят природные сущие, они также могут быть названы “сверх-природными” или “сверхъестественными” сущими. Таким образом, в учении Аристотеля демаркационная линия между естественным и сверхъестественным совпадает с линией, отделяющей материальные формы от чистых форм. Следовательно, та же самая линия оказывается границей между природным и божественным. В этом смысле метафизика Аристотеля, будучи наукой о божественном, с полным правом именуется божественной наукой, или

теологией. Более того, она является теологией в последнем смысле слова. Поскольку не существует более божественных вещей, чем те, которые являются предметом Аристотелевой “Метафизики”, не может быть никакой высшей, нежели эта, теологии и науки.

Таким образом, чистые формы, которых христианские богословы называют ангелами, с полным правом могут быть отнесены к разряду сущих, именуемых у Аристотеля богами. Отсюда смущение этих богословов. Отрицать существование ангелов не позволяет Библия. Сделать из них телесных существ? Такие попытки предпринимались. Но столько священных текстов побуждают считать их чистыми духами, что последняя точка зрения не могла не возобладать. Рассматривать ангелов как богов означало впасть в многобожие. Трактат св. Фомы “*De substantiis separatis*” (“Об отдельных субстанциях”), труд несравненной исторической ценности, позволяет шаг за шагом проследить эволюцию этой проблемы и выделить те элементы в учении об ангелах, которые в скрытом виде содержат информацию о своём собственном историческом развитии. Очевидно, что для христианских мыслителей проблема сводилась к необходимости найти иной критерий божественного, нежели нематериальность. Но для того, чтобы осознать это, потребовалось время. Фактически потребовалось дожидаться появления томистской метафизики существования.

В решении этого вопроса, как и в остальном, основным препятствием был платонизм сущности. Сам Аристотель не сумел устранить его — точнее, даже не пытался это сделать. Для него, как и для Платона, бытие отождествляется в конечном счёте с неподвижным. Следовательно, то, что он называл “бытие как таковое”, есть для него “бытие как отсутствие становления”. Правда, нужно заметить (и это немаловажное замечание!), что стабильность всякого “бытия как такового” выражала, с точки зрения Аристотеля, чистоту некоторой актуальности. Поэтому в отличие от платоновских идей Чистые Актуальности являются источником иной причинности, нежели причинность, рождаемая первоначалами в разряде умопостигаемого. Будучи актуальностями, высшие первоначала Аристотеля суть боги. Они вечно неподвижны, но являются источником вечного становления. Однако — и этим всё сказано — сама их актуальность сводится к актуальности совершенной сущности, чья чистая нематериальность исключает возможность какого бы то ни было изменения. Поэтому те, кто считал ангелов нематериальными субстанциями, не могли найти у Аристотеля никакого оправдания своему отказу считать ангелов богами.

Отсюда понятно, почему тезис о гилеморфизме ангелов был горячо принят платониками всех толков и почему они столь яростно отстаивали его против всех возражений. Будучи неспособны помыслить иное бытие, нежели их собственный способ бытия, они не могли также помыслить абсолютно нематериальное сущее, которое не было бы Богом⁵²⁰.

Доведя анализ сущего до понятия существования, св. Фома устранил один из основных доводов в пользу этого гилеморфизма. В случае отождествления божественного с нематериальным, а существования — с сущностью, всякое чисто нематериальное сущее может претендовать на звание бога. Но если основание сущности полагается в акте существования, тут же возникает необходимость дальнейших дистинкций среди нематериальных сущих. Будучи всецело в действительности относительно формы, нематериальная субстанция вовсе не обязательно находится в действительности относительно существования. Будучи свободной от всякой потенциальности в отношении материи, эта субстанция остаётся, тем не менее, в потенциальном состоянии относительно своего собственного *esse*. Из всех субстанций лишь одна сумела избежать

этой зависимости: субстанция, чья *essentia* тождественна *esse*, то есть Бог. Защитники гилеморфизма ангельской природы возражают: “Форма есть актуальность. Сущее, представляющее собой чистую форму, есть чистая актуальность. Но ангел не может быть чистой актуальностью, ибо таковой подобает быть лишь Богу. Следовательно, ангел не есть чистая форма, но форма, запечатленная в некоторой материи”. Теперь св. Фома мог ответить на это возражение: “Хотя в ангелах нет соединения формы и материи, в них есть, тем не менее, соединение актуальности и потенциальности. В этом можно убедиться через рассмотрение материальных вещей, в которых присутствует двойное соединение. Первое — соединение формы и материи, составляющее всякую природу. Но образованная таким образом природа не обладает своим существованием, скорее существование есть её акт. Именно поэтому природа относится к своему существованию, как возможность к действительности. Даже если мы упраздним материю и предположим, что чистая форма может существовать без материи, эта форма по-прежнему относится к существованию, как потенциальность к актуальности. Так следует понимать состав ангельской природы... В Боге, напротив, нет различия между существованием и сущностью... и поэтому один Бог есть чистая актуальность”⁵²¹. Осознаём мы это или нет, св. Фома до основания разрушил аристотелевскую теологию Неподвижных Двигателей. Над сущностью платоновских Идей, над самой субстанциальностью Аристотелевых Чистых Актуальностей он воздвиг в гордом одиночестве единственный Чистый Акт существования.

Итак, мы оказываемся перед лицом ангельских созданий, различных по виду и по индивидуальности, — созданий поистине многочисленных, намного превосходящих по числу количество материальных творений. Мы признаём, что Бог должен был создать в наибольшем изобилии именно совершеннейшие существа, чтобы обеспечить таким образом высшее совершенство мира в целом⁵²². С другой стороны, мы знаем, что виды различаются между собой подобно числам, то есть представляют собой большее или меньшее количество бытия и совершенства. Следовательно, можно установить, по какому принципу упорядочивается и распределяется на разряды это неисчислимое множество ангелов⁵²³. Если каждый ангел образует в своём единственном лице особый вид, то следовало бы проследить их непрерывную нисходящую последовательность от первого ангела — *natura Deo propinquissima* (ближайшего к Богу по природе)⁵²⁴ до последнего, чья степень совершенства смежна с совершенством человеческого рода. Однако наша мысль заблудилась бы в таком необозримом количестве ступеней, тем более что индивидуальное знание ангелов нам недоступно в земной жизни⁵²⁵. Следовательно, остаётся только одно: попытаться провести общую классификацию ангелов по разрядам и иерархическим уровням, исходя из различия их действий. Собственное действие чистых умов есть, очевидно, понимание, или акт осмысления (*act d'intelliger*). Итак, разряды ангелов могут быть дифференцированы по способу акта разумения.

С этой точки зрения вся ангельская иерархия в целом радикально отличается от человеческого рода. Несомненно, что первоначало познания является одним и тем же как для ангелов, так и для людей: в обоих случаях божественное просвещение озаряет творения. Но ангелы и люди воспринимают это просвещение (*illumination*) совершенно различным образом. Если люди (как мы уже видели) извлекают из чувственного заключённое в нём умопостигаемое, то ангелы воспринимают это умопостигаемое непосредственно, во всей чистоте его интеллигибельности. Таким образом, их способ познания точно соответствует их положению в иерархии творения, - положению, промежуточному между людьми и Богом. Находясь на непосредственно следующей за Богом ступени, ангелы, тем не менее, отличаются от Бога тем, что их сущность не тождественна их существованию. Эта характерная для твари расщеплённость

обнаруживается и в ангельском способе познания. Постигающий ум Бога неотличим от Его сущности и существования, ибо божественное существование, будучи простым и бесконечным, включает в себе всеполноту бытия. Ангел же представляет собой конечную сущность, обладающую от Бога некоторым существованием; поэтому его познание не простирается на бытие в целом⁵²⁶. С другой стороны, ангел — это чистый ум, лишённый природной связи с телом; поэтому он не способен постигнуть чувственное как таковое. В самом деле, чувственные вещи схватываются телесными чувствами, подобно тому как умопостигаемые вещи схватываются умом. Но всякая субстанция, извлекающая знание из чувственного, по природе обладает телом: ведь чувственное познание требует способности ощущения и, следовательно, телесных органов. Таким образом, лишённые тела ангельские субстанции не могут обрести в чувственном средство познания⁵²⁷.

Итак, способ бытия, которым ангелы обладают от Бога, влечёт за собой и особый способ познания. Он ничем не схож с абстрагированием, посредством которого человек обнаруживает скрытое в чувственном умопостигаемое. Не схож он и с тем актом, в котором Бог одновременно есть умопостигаемое и познаёт это умопостигаемое. Ангельское познание может быть только познанием видов, восприятие которых озаряет ум, — но видов чисто интеллигибельных, то есть соразмерных абсолютно бестелесному существу. Поэтому если мы хотим удовлетворить все эти требования, то должны сказать следующее: ангелы познают вещи посредством соприродных им — или, если угодно, врождённых им (ангелам) видов⁵²⁸. Все умопостигаемые сущности, извечно предсуществовавшие в Боге в форме идей, вышли из Него в момент творения двумя потоками — различными и в то же время параллельными. С одной стороны, они индивидуализировались в материальных вещах как их формы. С другой — влились в ангельские субстанции, сообщив им таким образом знание о творениях. Поэтому можно утверждать, что ангельский ум превосходит человеческий так же, как законченное и оформленное сущее превосходит бесформенную материю. И если наш разум сравним с чистой доской, на которой ничего не написано, то разум ангела скорее подобен испещрённой письменами таблице или, ещё точнее, зеркалу, отражающему светоносные сущности всех вещей⁵²⁹.

Это врождённое знание умопостигаемых видов является общим для всех ангелов, характерным свойством ангельской природы. Но разные ангелы заключают в себе знание разных видов, и здесь мы приходим к основному принципу их различия. В самом деле, большее или меньшее превосходство тварных существ определяется их большей или меньшей близостью к первому существу, то есть Богу. Но всеполнота божественного интеллектуального знания сосредоточена для Бога в одном пункте: в божественной сущности, в которой Бог познаёт все вещи. Эта полнота умственного постижения обнаруживается и в тварных умах, но в менее совершенном виде и с меньшей простотой. Поэтому умы более низкого ранга, чем божественный ум, познают большим количеством способов то, что Бог познаёт в качестве Своего единственного объекта; и чем ниже степень совершенства данного конкретного Ума, тем большее количество средств использует он в процессе познания. Одним словом, превосходство ангелов возрастает по мере уменьшения числа видов, необходимых им для познания всей совокупности умопостигаемых вещей⁵³⁰.

Далее, нам известно, что среди ангелов каждый индивидуум представляет собой отдельную ступень сущего. Следовательно, простота ангельского познания непрерывно уменьшается и дробится от первого ангела к последнему. Можно выделить три основных разряда ангелов. К первому разряду относятся ангелы, познающие умопостигаемые сущности такими, какими они выходят из божественного первоначала.

Этот способ познания присущ ангелам первой иерархической ступени, непосредственно стоящим рядом с Богом. Вслед за Дионисием⁵³¹ можно сказать, что они пребывают в преддверии божественности. Ко второму разряду относятся ангелы, познающие умопостигаемое в его подчинённости более общим тварным причинам. Этот способ познания присущ ангелам второй иерархической ступени. Наконец, к третьему разряду принадлежат ангелы, познающие умопостигаемое в приложении к единичным сущим и в зависимости от частных причин. Эти ангелы составляют третий иерархический уровень⁵³². Таким образом, ангельское познание теряет в степени универсальности и простоты при переходе от разряда к разряду: одни ангелы, обращённые лишь к Богу, рассматривают умопостигаемые сущности в Нём одном; другие созерцают их во всеобщих причинах тварного мира, то есть уже во множественных предметах; наконец, третьи постигают эти сущности в их конкретной определённости, то есть во множестве предметов, равных по числу количеству тварных существ⁵³³.

Рассматривая конкретный способ, каким отдельные умы познают свой предмет, мы приходим к необходимости дальнейшего разделения каждого иерархического разряда на три различных класса. Итак, ангелы первой ступени познают умопостигаемые сущности непосредственно в Боге. Но Бог есть цель всякой твари. Следовательно, ангелы этой ступени познают как свой собственный предмет высшую цель космоса — божественную благодать. Те из них, кто постигает её с наибольшей ясностью, именуются Серафимами, ибо пылают любовью к предмету своего совершеннейшего познания. Другие ангелы первой ступени созерцают божественную благодать не непосредственно и не в ней самой, но в аспекте Провидения. Они зовутся Херувимами, то есть полнотой знания, ибо ясно видят первое проявление творческой силы божественного образца всех вещей. Следом за ними идут ангелы, непосредственно созерцающие суды Божьи. Поскольку символом судейской власти является престол, они именуются Престолами. Однако благодать Божья, Его сущность и премудрость, с помощью которой Он познаёт устройство сущего, вовсе не составляют в Нём трёх различных свойств, но являются тремя аспектами, в которых конечные умы, называемые ангелами, могут созерцать Его совершенную простоту.

Ангелы второй ступени познают основания вещей не в самом Боге как в единственном объекте, но во множественности космических причин. Следовательно, их собственный предмет познания - всеобщее расположение средств в предвидении цели. Но универсальное устройство творений предполагает существование множества устроителей. Это Господства — ангелы, чьё имя означает власть предписывать другим творениям, что они должны исполнять. Общие директивы этих ангелов подхватывают, умножают и распределяют согласно их назначению другие ангелы, именуемые Силами. Они сообщают общим причинам энергию, необходимую тем, для того, чтобы не ослабевать в результате многочисленных свершений. Этот класс ангелов возглавляет космическую деятельность в целом, и поэтому мы с полным основанием можем считать его ответственным за движение небесных тел — этих универсальных причин всех производимых в природе частных следствий⁵³⁴. Этих же духов следует считать, по-видимому, исполнителями божественных действий, которые нарушают обычный природный порядок и находятся чаще всего в непосредственной зависимости от светил. Наконец, Власти предохраняют от всякого рода возмущений установленный Провидением мировой порядок, отстраняя от него всевозможные пагубные воздействия.

Этот последний класс ангелов граничит с третьей ангельской ступенью, где божественное Провидение познаётся уже не в Самом Боге и не во всеобщих причинах,

но во множестве частных причин. Таким образом, эти ангелы непосредственно управляют ходом человеческих дел. Одни из этих ангелов заботятся об общем благе городов и народов; поэтому они называются Начальствами. Различие царств, временное превосходство одного народа над другим, поведение правителей и знати зависят непосредственно от деятельности этих ангелов. Далее, среди всей совокупности благ есть одно, важное для отдельного человека как такового и в то же время для множества отдельных людей: это истины веры и богослужение. Ангелы, собственным предметом забот которых являются эти всеобщие и одновременно частные блага, именуются Архангелами. Они же доставляют людям наиболее торжественные послания Бога. Так, архангел Гавриил возвестил воплощение Слова, едиnorodного Сына Божьего: истина, которую согласно принимают все люди. И, наконец, остаётся ещё более частное благо, касающееся каждого человека как такового и в отдельности. Этот вид благ находится в ведении Ангелов в собственном смысле слова, хранителей людей и посланцев Бога, приносящих людям божественные вести меньшего значения⁵³⁵. Ангелы замыкают низший разряд иерархии чистых умов.

Нетрудно заметить, что в таком устройстве соблюдается космическая непрерывность. В соответствии с ней последние творения высшей ступени граничат с первыми творениями низшей ступени, подобно тому, как наименее совершенные животные граничат с растениями. Первый и высший порядок сущего - это порядок божественных Лиц, который усовершенствуется св. Духом, то есть исходящей от Отца и от Сына любовью. Таким образом, Серафимы, соединённые с Богом самой пламенной любовью, тесно сближаются с третьим Лицом Троицы. Но третья ступень первого иерархического разряда, то есть Престолы, не менее тесно сближается с высшей ступенью второй иерархии, то есть Господствами. Именно Престолы сообщают Ангелам второй ступени те просвещения (illuminations), которые необходимы для познания и исполнения велений Бога. Точно так же Власти тесно соприкасаются с Начальствами, ибо между теми, кто делает возможным осуществление частных следствий, и теми, кто их непосредственно производит, дистанция минимальная⁵³⁶. Таким образом, иерархический порядок ангелов предстаёт как непрерывная последовательность чистых умов, по которой передаётся от одного конца к другому божественное просвещение. Каждый ангел сообщает непосредственно следующему за ним ангелу знание, полученное им самим свыше, — но сообщает в более частном и детальном виде, согласно воспринимающей способности следующего ангела. В данном случае ангел ведёт себя как учёный наставник, который прямо и непосредственно постигает следствия в лоне начал, однако излагает эти следствия с помощью многочисленных дистинкций, приспособляя их тем самым к разумению аудитории.

Так св. Фома выстраивает в гармоничный синтез элементы, унаследованные от философской традиции. Он подтверждает, что ангелы в собственном смысле исполняют роль вестников и посланцев, как сказано в Библии. Хотя св. Фома отказывается сводить их, вслед за восточными философами, к незначительному числу отдельных умов, движущих и направляющих небесные сферы, он, тем не менее, не отрицает, что эту функцию исполняют именно ангелы. В конечном счёте томистская иерархия чистых умов - это неоплатоническая иерархия, приспособленная к христианскому учению Псевдо-Дионисием. Но св. Фома тесно связывает эти исходные начала с понятиями иного происхождения и отмечает их своей особой печатью. Распределяя ангельские чины по принципу нарастающего затемнения в умном познании, он приписывает миру чистых умов органическую структуру, а его внутреннее руководящее начало считает тем же самым, что и начало, стоящее у истоков общемирового порядка. В то же время ангельский мир занимает в общем устройстве творения такое место, что им невозможно пренебречь, не лишив

одновременно всю вселенную осмысленности и постигаемости. Между чистой актуальностью Бога и основанным на чувственных данных рациональным человеческим познанием находятся ангелы. Они представляют собой бесконечную последовательность промежуточных ступеней, где при движении сверху вниз происходит деградация понимания, которое делается всё менее простым, и деградация существования (*esse*), актуальность которого становится всё менее чистой.

Конечно, даже неисчислимое множество ангелов не может совершенно заполнить пропасть между Богом и творением, ибо и они - существа конечные и тварные. Но если в способе существования сохраняется дискретность, то в порядке вселенной отныне устанавливается непрерывность: *Ordo rerum talis esse invenitur ut ab uno extremo ad alterum non perveniatur nisi per media* (Порядок вещей, как он раскрывается [перед нами], таков, что от одного конца [ряда] к другому возможно прийти только через промежуточные члены). Через ангелов - этих умов, по природе исполненных умопостигаемых сущностей, - познание постепенно нисходит от Бога, источника всякого света, к людям. Люди же ищут и находят умопостигаемое в чувственных вещах. И наконец, этот луч познания поглощается материей и гаснет в ней, принимая форму целесообразности.

Глава третья. Мир тел и действие вторичных причин

Всякий, кто желает познать тварный мир в целом, очевидно, должен начать с чистых умов. Но в отношении того, каким путём следует переходить к изучению низших уровней бытия, возможны колебания. Здесь существуют два варианта, и оба соответствуют руководящим принципам мирового порядка. Один путь предлагает следовать по иерархической лестнице тварных существ, рассматривая их с точки зрения убывания степени совершенства, а значит, перейти от ангела к человеку. Второй путь состоит в рассмотрении творений с точки зрения цели. Этот второй подход подсказан нам Библией. Человек, занимающий непосредственно следующую за ангелами ступень по степени совершенства, тем не менее, возникает лишь в самом конце творения как его подлинная цель и завершение. Именно ради человека Бог сотворил нетленные светила, разделил воды небесной сферой, отделил прежде затопленную водой сушу и населил её животными и растениями. Поэтому нет ничего естественнее, чем перейти от рассмотрения чисто духовных существ к телесным созданиям, чтобы в завершение нашего обзора обратиться к человеку — соединительному звену между миром умов и миром тел⁵³⁷.

Наука о природе представляет собой, несомненно, ту область, куда св. Фома внёс меньше всего изменений. Здесь христианский философ не добавляет к учению Аристотеля ничего или так мало, что об этом не стоит говорить. У св. Фомы мы не встретим интереса к плодотворным умозрениям математической физики, как у Роберта Гроссетеста. Несомненно, этому препятствовал сам дух его перипатетизма. Правда, он не помешал св. Фоме продолжить исследования его учителя, Альберта Великого, в области зоологии и естественных наук. Однако и здесь св. Фома не слишком показал себя. Рассматривая в “Сумме теологии” вопросы, посвящённые толкованию шести дней творения, он неоднократно имел повод проявить в любой из этих двух областей присущую ему проницательность. Тем не менее, св. Фома не заболел об этом, приберегая её для других предметов. С его точки зрения, главным было сохранить в

неприкосновенности саму букву Писания — разумеется, сознавая, что Библия — не трактат по космографии для учёных, а изложение истины для простецов, каковыми были слушатели Моисея, и потому порой может быть истолкована различным образом⁵³⁸. Итак, говоря о шести днях творения, можно представить их либо в виде шести следующих друг за другом дней, как это делают Амвросий, Василий, Иоанн Златоуст и Григорий и как подразумевает буквальный смысл библейского текста, не предназначенный для знающих; либо вместе с Августином полагать, что творение всех существ свершилось одновременно, а шесть дней символизируют различные порядки творений. Это второе толкование кажется менее буквальным, однако более удовлетворительным с точки зрения разума. Именно его принимает св. Фома, не исключая в то же время и первой, также приемлемой интерпретации⁵³⁹. Каков бы ни был способ, или различные способы, возможного согласования видимого мира с повествованием книги Бытия, этот мир в понимании св. Фомы сохраняет основные черты Аристотелева космоса: семь концентрических планетных сфер объемлются восьмой сферой неподвижных звёзд, а в центре находится Земля⁵⁴⁰. Материя каждой небесной сферы абсолютно нетленна. Ибо для того, чтобы нечто могло быть подвержено разрушению, оно должно обладать способностью изменения - тем, что называется “быть в возможности”. Но материя небесных сфер, в некотором роде насыщенная формой, более не пребывает в возможности относительно какого бы то ни было способа бытия. Она есть всё то, чем может быть, и не изменяется, кроме как относительно места. С каждой сферой соединен умный двигатель, который поддерживает её существование и сообщает ей круговое движение. Но это не форма и не душа в собственном смысле слова. Ниже ближайшей к земле сферы Луны выстраиваются один над другим четыре элемента: огонь, воздух, вода, земля. В идеале каждый из них должен был бы целиком сосредоточиваться в своём естественном месте и пребывать в нём в состоянии покоя и равновесия; но фактически элементы находятся в большем или меньшем смещении. Именно стремление вернуться в своё естественное место является причиной различия в направлении их движения: огонь всегда устремляется вверх, земля — вниз, воздух и вода занимают подобающее им промежуточное положение между первыми двумя элементами. Вся эта космология не выходит за рамки известного из других источников. Но там, где сам св. Фома оказывается в своём естественном месте и берётся за своё собственное дело, то есть метафизическое углубление натурфилософских начал, — там он вновь проявляет себя как новатор. Ибо здесь возникает вопрос об отношении сущего и действия вторичных причин к Богу, и христианский философ испытывает прямую заинтересованность в точном определении этого отношения.

Исследуя само понятие творения, мы пришли к выводу, что Творцом является один лишь Бог, ибо творение есть Его собственное действие⁵⁴¹, и всё существующее создано Богом. Возможно, будет бесполезно напомнить этот общий вывод, приступая к изучению тел. Дело в том, что с незапамятных времён широко распространён взгляд на телесную природу как на средоточие зла и, следовательно, порождение некоторого злого начала, отличного от Бога⁵⁴². Заблуждение, пагубное вдвойне. Во-первых, все существующие вещи имеют по крайней мере один общий конституирующий элемент - само их *esse*. Следовательно, должно существовать некоторое начало, откуда они получают этот элемент и благодаря которому они не только существуют, но и существуют определённым образом - например, в качестве невидимых и духовных сущих или видимых и телесных вещей. Поскольку же Бог есть причина бытия, воздействие божественной причины распространяется на тела с той же необходимостью, что и на духовные творения. Второй довод исходит из цели всего сущего и убеждает нас окончательно. Бог не имеет другой цели, кроме Себя Самого. Творения, напротив, имеют отличную от самих себя цель: это Бог. Такова абсолютная

истина, приложимая к любому порядку реальности, и к телам не больше, чем к духам. Но к этой истине необходимо добавить другую: всякое сущее может существовать для Бога лишь тогда, когда существует также для самого себя и своего собственного блага. Таким образом, в огромном живом организме космоса каждая часть существует, прежде всего, для своего собственного действия и своей собственной цели, подобно тому как глаз существует для того, чтобы видеть. Но, с другой стороны, каждая из менее благородных частей существует ради более благородных: например, низшие по отношению к человеку творения существуют ради человека; далее, все взятые по отдельности творения существуют ради совокупного совершенства космоса; и наконец, совокупное совершенство всех творений есть подражание и образ Славы самого Бога⁵⁴³. Этот радикальный метафизический оптимизм охватывает всё, что в каком бы то ни было смысле заслуживает имени сущего, - как мир тел, так и всё остальное: материя существует ради формы, низшие формы - ради высших, а высшие формы - ради Бога. Следовательно, всё существующее является благом⁵⁴⁴, а значит, происходит от Бога.

Углубляя этот вывод, мы извлекаем из него и первое следствие: Бог есть изначальная и непосредственная причина тел — причина не телесных форм в отдельности и не материи тел в отдельности, но субстанциального единства материи и формы, которое конституирует тела. Что под этим следует понимать?

Предмет нашего непосредственного чувственного опыта — тела, подверженные постоянному движению и изменению. Такова конкретная данность, которую в процессе анализа надо разложить на составляющие элементы. В первую очередь сам факт превращения вещей в то, чем они не были прежде, предполагает фундаментальное различие двух аспектов всякого сущего: того, что оно есть, и того, чем оно ещё может стать. Это и есть различие *акта* и *потенции*, или действительности и возможности, к которому мы постоянно прибегали до сих пор. Относительно того, чем некоторая вещь может быть, но не есть, она находится в потенции: относительно того, что она уже есть, она находится в акте⁵⁴⁵. Понятие возможности, или пассивной потенции, выражает не просто небытие, не просто отсутствие актуальности, но способность к некоторой предполагаемой актуальности, ещё не осуществившейся, но осуществимой. Кусок мрамора находится в возможности относительно формы статуи, а жидкое вещество — нет. И дело не в том, что статуя в большей степени заключена в данном твёрдом теле, чем в данном жидком. Дело в том, что из куска мрамора её можно извлечь. Следовательно, мрамор находится относительно статуи *в потенции* до тех пор, пока скульптор не сделает из него статую *в акте*.

Первый открывающийся нам порядок потенциальности — потенция относительно субстанциального бытия. Что представляет собой “то, что может стать субстанцией”? Эта чистая “возможность бытия субстанцией” есть то, что именуется “первой материей”. Взятая сама по себе, она недоступна познанию по той простой причине, что не обладает никаким собственным бытием. “Nullum esse habet” (“она не обладает никаким бытием”), — говорит о ней Аверроэс. Однако из того, что она сама по себе не существует, вовсе не следует, что она абсолютно не способна существовать. Первая материя существует в субстанции с того момента, как существует сама субстанция, и в силу того же акта, в силу которого существует субстанция. Этот конституирующий субстанцию акт есть *форма*. Именно от формы и через форму субстанция обретает позитивное бытие, поскольку именно в форме и через форму, как уже было сказано, её пронизывает акт существования. Это истинно и в отношении материи: *forma dat esse materiae* (форма даёт существование материи)⁵⁴⁶. Первая материя есть сама

возможность субстанции, а тем, что в ней есть от существования, она обязана форме субстанции.

Итак, форма — это акт. Форма субстанции — это акт, конституирующий субстанцию как таковую. Отсюда её название - *субстанциальная форма*. Будучи конституирована соединением формы и материи, субстанция в свою очередь оказывается в потенции относительно дальнейших определений. Субстанция, находящаяся в потенции относительно определений, называется *субъектом*, а сами эти определения — *акциденциями*⁵⁴⁷. Таким образом, отношение материи к форме обратно отношению субъекта к акциденциям: материя обладает бытием только благодаря форме, а акциденция обладает бытием только благодаря субъекту. Вся эта онтологическая структура есть не что иное, как развёртывание в каждой субстанции её индивидуального акта существования, который непрерывно творится и поддерживается божественным действием. В форме и через форму творящее *esse* пронизывает субстанцию вплоть до материи, а субъект — вплоть до акциденций.

Эти основные элементы позволяют понять столь сложный факт становления. Форма объясняет то, что есть субстанция как акт позитивного бытия; но она одна не в состоянии объяснить, почему данный предмет может приобрести какое-то новое качество, которого у него раньше не было, или утратить какое-либо из прежних качеств. В обоих случаях происходит актуализация некоторой потенции, или возможности. Эта актуализация называется *движением*, или *изменением*. Для наличия движения необходимо наличие движущегося сущего; значит, необходимо некоторое сущее, а следовательно — акт. С другой стороны, если бы этот акт был совершенным и законченным, то конституируемое им сущее не обладало бы возможностью изменяться. Следовательно, для того, чтобы произошло изменение, необходим неполный акт, заключающий в себе некоторую подлежащую актуализации потенцию. Поэтому говорится, что движение есть акт находящегося в потенции, и лишь постольку, поскольку оно находится в потенции. Возьмём в качестве примера такое изменение, которое представляет собой акт изучения ранее неизвестной науки. Для обучения необходимо разумение, и необходимо, чтобы в нём уже содержалось некоторое знание. Это разумение находится в актуальном состоянии постольку, поскольку оно существует и обладает знанием. Но необходимо также, чтобы оно обладало способностью к обучению, то есть находилось в потенции. И наконец, необходимо, чтобы оно не обладало знанием данной науки, что называется *лишённостью*. Само изменение, называемое обучением, представляет собой постепенную актуализацию уже существующего акта, который в качестве такового актуализирует свои возможности. Поскольку обучение есть постепенное преобразование познавательной способности в приобретённое знание, постольку обучение есть способ изменения⁵⁴⁸.

В таком наиболее общем смысле движение представляет собой переход из потенции в акт под действием уже реализованного акта — или, что то же самое, внесение некоторой формы в материю, способную её воспринять. Эти термины и формулировки не должны заслонять ту конкретную реальность, которую они выражают: несовершенный акт, приходящий к своему завершению, или (ещё проще) некоторое сущее в процессе самоосуществления. Если это так, то тело, о котором идёт речь, не сводимо ни к материи, ни к форме. Ибо чистая форма, способная к самостоятельному существованию - например. Ум, - не подходит к телу, а чистая материя, будучи лишь возможностью всякого становления, но не будучи никаким реальным бытием, на самом деле есть ничто и, следовательно, не существует. Правильный способ выражения, который мы должны употребить в данном случае для обозначения того, как Бог создаёт тела и их субстанциальные начала, был бы следующим: Бог творит тела и вместе с

ними *со-творяет* их форму и материю — одно с другим одновременно и нераздельно⁵⁴⁹.

Следует знать, что Бог правит конституированными таким образом сущими посредством Своего провидения, присутствуя в интимной глубине их субстанции и действия, но интимность этого божественного участия оставляет в неприкосновенности их собственное действие в качестве причин. В факте изначального божественного управления миром проявляется космический порядок вещей. Но в нём же проявляется и та идея Бога, к которой приводят доказательства бытия Божия. Наш разум требует существования Бога как первоначала мира. Но поскольку первоначало всякого сущего есть в равной степени и его конечная цель, Бог с необходимостью должен быть завершением всех творений, которые Он приводит и направляет к Себе. Именно это мы называем управлением миром. Таким образом, последняя цель, ради которой Создатель управляет вселенной, оказывается трансцендентной творениям, внешней по отношению к ним. Вновь подтверждается, что истинное в отношении первоначала столь же истинно в отношении завершения.

Наиболее богатый метафизическими следствиями аспект, в котором это божественное управление творениями открывается нашему мышлению, есть аспект их сохранения. Последовательно углубляя своё учение, приводящее к самой сердцевине томистской метафизики тел, св. Фома, прежде всего, устанавливает некоторые условия этого божественного сохранения, а затем, не оставив телам ничего, чем они обладали бы от самих себя, показывает, что божественная поддержка не только не лишает их собственного причинного действия и бытия, но, напротив, сообщает им это действие и бытие.

Всякое следствие зависит от своей причины — и зависит именно в той степени, в какой является её производным. Термин “причина” обозначает в данном случае нечто совсем иное, чем “постоянное отношение между явлениями”, к которому сводит его эмпиризм. Для св. Фомы действующая причина — это активная сила, или некоторое сущее, производящее другое сущее. В самом деле, при ближайшем рассмотрении оказывается, что “действовать”, “причинять” обозначает “быть”, ибо всё это не что иное, как развёртывание или исхождение бытия из причины, принимающее форму следствия. Нет нужды вводить какое-либо новое понятие для того, чтобы перейти от существования к причинности. Если мыслить существование как акт, то причинность усматривается в том первом акте, через который сущее, полагающее, прежде всего, самое себя, полагает себя в то же время вовне, в своих следствиях⁵⁵⁰. В таком случае всякое сущее существует ради своего действия. Вот почему божественная причинность, пронизывая существование всех творений, затрагивает и все их действия.

Прежде всего божественная причина полностью обуславливает существование вещей. В самом деле, обратимся к примеру ремесленника, создающего изделие, или архитектора, строящего здание. Это изделие или здание обязаны своему создателю внешней формой и характерными очертаниями частей - но и только. Ведь материал, из которого изготовлен предмет, уже существовал в природе; ремесленнику не нужно было его создавать, но лишь использовать. Природа этого причинного отношения вполне выражается в соединяющем оба термина отношении зависимости: однажды будучи изготовлено, изделие существует независимо от ремесленника, его создавшего. Поскольку оно получает бытие не от ремесленника, то и не нуждается в последнем для сохранения этого *бытия*. Точно так же обстоит дело среди природных существ: каждое из них порождает другие существа в силу некоторой формы, полученной им самим от иного. Следовательно, причина этой формы заключена не в нём самом. Таким образом,

это существо порождает форму других существ, но не само их бытие, благодаря которому они существуют как его следствия. Так, мы видим, что сын продолжает жить после смерти отца, а дом стоит долгое время спустя после исчезновения строителя. И в том, и в другом случае мы имеем дело с причинами *становления* вещи тем, что она есть, но не с причинами её существования⁵⁵¹. Но что касается отношения творений к Богу — здесь картина совершенно иная. Бог является не только причиной форм всех вещей, но и самого их *esse*, в силу которого они существуют. Поэтому прекращение, хотя бы на мгновение, этой зависимости творений от их причины означало бы для них прекращение бытия. И это вполне логично: было бы в некотором отношении противоречивым, если бы Бог создал тварей способными обойтись без Него⁵⁵².

Действительно, тварь есть по существу то, что получает своё существование от другого — в противоположность Богу, существующему независимо и только благодаря Самому Себе. Для того, чтобы тварь могла хотя бы одно мгновение просуществовать без божественного содействия, ей необходимо стать Богом⁵⁵³. Таким образом, первое провиденциальное следствие божественной причины в отношении творений есть её прямое и постоянное воздействие на творения, которым обеспечивается их бытие. Это воздействие представляет собой в некотором роде продолжение акта творения, и всякий перерыв в этом длящемся творении, которым Бог удерживает всё сущее в состоянии бытия, немедленно обратил бы их в небытие⁵⁵⁴.

Теперь пойдём дальше и проследим божественное воздействие на глубинное существо вещей. Мы увидим, что оно простирается не только на их существование, но и на их причинность. В самом деле, коль скоро всякая вещь существует только благодаря существованию Бога, она может действовать только благодаря божественному действию. Поэтому если какое-либо сущее становится причиной возникновения другого сущего, это происходит только в силу того, что Бог сообщает ему способность к такому свершению. Эта истина предстанет вполне очевидной, если мы вспомним, что *esse* есть собственное следствие Бога, поскольку творение — это Его собственный акт, а порождение *esse* и означает в собственном смысле творение⁵⁵⁵.

Но следует идти дальше и сказать, что истинное в отношении причинного действия вещей истинно и в отношении всякого действования вообще. Для действующих существ Бог есть причина и смысл действования. Откуда выводится это новое следствие? Дело в том, что действовать означает в большей или меньшей степени творить. Кто не творит, тот ничего не делает. Но мы только что сказали, что всякое истинное порождение бытия, как бы мало они ни было, принадлежит в собственном смысле одному лишь Богу; поэтому всякое действие предполагает божественную причину. Добавим к этому, что всякое сущее действует только в силу своих способностей, используя для произведения своих следствий присущие ему природные силы. Но и эти силы, и эти способности происходят не от самого действующего сущего, а от Бога. Именно Бог является их причиной, ибо Он есть всеобщая причина, и поэтому в конце концов именно Бог оказывается первопричиной всех действий, совершаемых его творениями⁵⁵⁶. В Его руках творения подобны инструменту в руках рабочего.

Итак, Бог, будучи высшим *Esse*, присутствует и действует повсюду. Пребывая в самой глубине *esse* всякого сущего, там, где берёт начало его действие, Бог поддерживает это сущее, оживляет его изнутри, побуждает к действию, так что оно существует и действует только через Него и не может существовать без Него. Библия учит: “Coelum et terram ego impleo” (“Небо и землю Я наполняю”, Иер. 23, 24)⁵⁵⁷. И ещё: “Si ascendero in coelum tu illic es, si descendero ad infernum, ades” (“Взойду ли на небо. Ты там; сойду ли в преисподнюю, и там Ты”, Пс. 138, 8). И таков же необходимый вывод из идеи Бога

как универсальной причины всякого бытия. Весь мир предстаёт в таком аспекте как единый инструмент в руках Творца.

Однако именно в этом пункте, где св. Фома по видимости растворяет творения в божественной вездесущности, а их деятельность — в божественном действии, — именно здесь он решительно обращается против своих непримиримых врагов — тех, кто отказывает природным созданиям в их собственных действиях. Неожиданный поворот, которого ничто не предвещает, пока мы сами внезапно не обнаруживаем его при чтении “Суммы против язычников”⁵⁵⁸. Нигде не ощущается так отчётливо, как здесь, эта постоянная черта томистского метода: никогда не допускать ослабления одной истины во имя лучшего утверждения другой. И хотя мы не отказываемся ни от одного слова, высказанного до сих пор, тем не менее, сейчас наступил момент принять новую посылку: томистская философия, в которой тварь есть ничто и не может ничего без Бога, противостоит в то же время любым доктринам, умаляющим бытие и действенность вторичных причин, принадлежащие им по праву.

Заблуждение, состоящее в непризнании собственной активности вторичных причин, известно во множестве вариантов и ответвлений. Задача состоит не в том, чтобы прояснить какое-либо одно частное заблуждение, но в том, чтобы принять или отвергнуть целиком всю философию, о которой здесь идёт речь. За всеми учениями, которые он опровергал, св. Фома угадывает скрытое присутствие платонизма. Если он их отбрасывает, то именно потому, что в его глазах подлежащий философскому истолкованию мир есть реальный мир Аристотеля, а не населённый призраками мир Платона. И если он крепко держится за этот реальный мир Аристотеля, то потому, что следует простому здравому смыслу, выше которого подняться всё равно невозможно. Причины и следствия регулярно порождают друг друга в чувственном мире: горячее тело всегда согревает другое тело, приближенное к нему, но никогда не охлаждает его. Человек, рождая, рождает только человека. Отсюда ясно, что природа произведённого следствия неразрывно связана с природой производящей причины. Но это постоянное соотношение между природными следствиями и их вторичными причинами не позволяет предположить, будто божественная сила просто и непосредственно действует через вторичные причины. Ведь если бы божественное действие не видоизменялось в зависимости от различных сущих, в которых оно проявляется, то произведенное им следствие также не видоизменялось бы, как и сами сущие, и тогда любое сущее производило бы любое следствие⁵⁵⁹. Следовательно, существование закона природы запрещает нам предполагать, что Бог создал творения лишёнными причинности.

Но ещё примечательнее следующий факт: те, кто отрицает всякую действенность вторичных причин для того, чтобы сохранить привилегию причинности за одним лишь Богом, столь же неправы по отношению к Богу, сколь и по отношению к творениям. Изделие являет в своём совершенстве славу мастера. Но каким же бедным был бы мир, начисто лишённый действенности! Во-первых, этот мир был бы абсурдным. Если чему-либо даётся главное, то ему не отказывают во второстепенном. Какой смысл в творении тел, обладающих тяжестью, но не способных двигаться вниз? Если Бог создал все существующие вещи подобными Себе по признаку обладания бытием, Он должен был сообщить им подобие Себе и по признаку обладания действующей способностью, истекающей из бытия, а значит, должен был наделить их собственными действиями. Кроме того, мир инертных тел указывал бы на менее совершенную первопричину, чем мир деятельных творений, способных сообщать друг другу совершенство, воздействуя друг на друга. Будучи взаимосвязанными и упорядоченными через взаимодействия, они уподобились бы Богу, сообщившему

тварям в процессе создания нечто от Самого Себя. Таким образом, философов, целиком отвращающихся от природы ради прославления Творца, побуждает к тому доброе намерение, однако от этого оно не становится менее слепым. В действительности *detrahare actiones proprias rebus est divinae bonitati derogare* (отнимать у вещей их собственные действия — значит умалять божественную благодать)⁵⁶⁰.

В конечном счёте мы приходим к необходимости твердо держаться двух по видимости противоречащих друг другу истин: всё, что совершают творения, совершает Бог, и в то же время всё, что совершают творения, они совершают сами. Следовательно, проблема состоит в том, чтобы понять: каким образом одно и то же следствие может одновременно происходить от двух разных причин: Бога и природного агента? На первый взгляд это кажется непостижимым. Большинство философов отступили перед этой проблемой, ибо не видели, как одно действие может быть порождением двух причин. Если действует природное тело, то это не может быть Бог. Но если действие совершает Бог, то ещё непонятнее, как его может в то же время совершать природное тело. Ведь божественная причинность проникает в самую глубину сущего и не оставляет места его собственной причинности. Таким образом, дилемма представляется неизбежной. По крайней мере, представляется неизбежным констатировать наличие противоречия в самой сердцевине вещей и смириться с этим⁵⁶¹.

В действительности противоречие, на которое наталкивается здесь метафизика, не столь глобально, каким кажется, а может быть, и вообще поверхностно. Было бы противоречием считать, что Бог и тварные тела суть причины природных следствий одновременно и в одном и том же отношении. На самом деле они являются таковыми одновременно, но не в одном и том же отношении, и уяснить это поможет сравнение.

Когда ремесленник изготавливает какой-то предмет, он пользуется всякого рода орудиями и инструментами. Выбор инструментов оправдывается их формой; сам же ремесленник лишь орудует ими, заставляя их производить соответствующие следствия. Когда топор раскалывает кусок дерева, можно сказать, что он является причиной произведенного следствия; но с тем же основанием можно утверждать, что причина последнего — плотник, орудующий топором. При этом данное следствие невозможно разделить на две части, приписав свершение одной из них топору, а другой — плотнику. Топор производит всё следствие целиком, и плотник тоже. Подлинное различие между обеими причинами заключается в том, что они производят следствие неодинаковым образом. Топор раскалывает дерево только благодаря действию, сообщаемому ему плотником. Поэтому плотник является первой и основной причиной данного следствия, а топор — причиной вторичной и инструментальной. Аналогичным образом следует представлять отношение между Богом как первопричиной и действующими на наших глазах природными телами. Мы называем это отношение аналогичным, потому что божественное воздействие на вторичную причину гораздо полнее, чем воздействие мастера на орудие труда. Сообщая всем творениям существование, Бог одновременно сообщает им форму, движение и способность действовать; но с этого момента все эти свойства принадлежат творениям, и они совершают свои действия сами. Сущее самого низшего уровня действует и порождает определённое следствие — хотя порождает его в силу всех высших по сравнению с ним причин, которым оно само подчинено и чьё воздействие передаётся от одной причины к другой, пока не дойдёт до него. В начале этой последовательности находится Бог — всеобщая и непосредственная причина всех производимых следствий и всякой разворачивающейся деятельности; в конце — природное тело, непосредственная причина осуществления своего собственного действия, хотя это действие и совершается только благодаря действующей причинности, сообщённой телу Богом.

Если под этим углом зрения рассматривать все действия и движения, которые непрерывно совершаются во вселенной, придётся констатировать, что ни один элемент этой двойной причинности не может считаться излишним. Во-первых, очевидно, что божественное действие необходимо для порождения природных следствий, потому что вторичные причины получают свою действенность от первопричины, то есть Бога. Но, во-вторых, не является лишним и то, что Бог, который Сам может произвести все природные следствия, порождает их посредством некоторых причин иного рода. Эти промежуточные причины, которые Он пожелал установить, не представляют для Него необходимости, как если бы без них Он не мог обойтись. Но Бог пожелал ввести вторичные причины ради них самих, и существование их свидетельствует не о недостатке божественного могущества, а о Его бесконечной благодати⁵⁶². Таким образом, вселенная в представлении св. Фомы — не масса инертных тел, пассивно колеблющаяся под действием пронизывающей её внешней силы, но совокупность активных сущих, из которых каждое одновременно с существованием получает от Бога действующую способность. Следовательно, у истоков этого мира мы должны поместить не воздействующую извне силу, но бесконечную благодать, которая сообщается миру. Глубинным источником всякой причинности является Любовь.

Может быть, с этой точки зрения лучше всего виден и общий домостроительный смысл томистской натурфилософии. При взгляде извне это учение кажется некоторым противникам отстаиванием прав творения в ущерб правам Бога. Обвинение тем более опасное, что св. Фома явно вдохновляется Аристотелем, и может создаться впечатление, что в этом вопросе он уступает влиянию языческого натурализма. Наиболее радикальные противники никогда не могли простить св. Фоме, что он поместил между природными следствиями и Богом другие *природы* и *действующие причины*⁵⁶³. Но при взгляде изнутри метафизика св. Фомы предстаёт как прославление такого Бога, чьим основным атрибутом является не могущество, но благодать. Конечно, способность к творению и производящая причинность суть свойства божества. Если бы Бог не сообщил их множеству тварных существ, ни одно из них не было бы способно даже на самое ничтожное проявление этих свойств. Всякая действенность твари изначально восходит к божественному могуществу. Скажем больше: божественное могущество само по себе столь совершенно и величественно, что понятно колебание верующей души, не осмеливающейся приписать себе даже малейшую к Нему причастность. Но мы видели, исследуя природу акта творения, что его первоначалом было бесконечное распространение Блага вовне. Отныне представление о вселенной, водимой сообщающим Себя Благом, не может не отличаться от представления о вселенной, водимой Могуществом. Могущество хотело бы сохранить способность к действию только за собой. Но всё, что Могущество хотело бы удержать, Благодать хочет отдать; и чем выше дар, тем больше степень любви, способная удовлетворить эту Благодать. Глубочайшая метафизическая интуиция, сплавляющая воедино две главные части целого, состоит в том, что такая вселенная, как вселенная Аристотеля, требует в качестве причины такого Бога, как Бог Дионисия Ареопагита. Наша наивысшая слава состоит и том, что мы оказываемся помощниками Бога, когда действуем в качестве причины.

Dei sumus adiutores (мы помощники Бога)⁵⁶⁴, или, по словам Дионисия, наиболее божественно стать соработниками Бога: Omnium divinius est Dei cooperatorem fieri⁵⁶⁵. Именно из первоначального распространения Благодати, сделавшего возможным это соработничество, проистекает действенность вторичных причин, и никакой другой мир не был бы столь же достоин бесконечной Благодати⁵⁶⁶.

Первое следствие из этого учения состоит в том, что его истинный смысл мы должны приписать так называемому “натурализму”, или “физицизму”, св. Фомы Аквинского. Если томизм более всякой другой философии заботился об отстаивании прав творения, то потому, что видел в этом единственный способ отстоять права Бога. Всяческое совершенство, приписываемое вторичным причинам, не только не посягает на привилегии Творца, но лишь увеличивает Его славу. Ибо Творец есть первопричина причин, и совершенство последних дает нам лишний повод прославить Создателя. Именно благодаря наличию причинности в природе мы можем подняться, словно по ступеням, к первой причине, то есть Богу. В мире, лишённом вторичных причин, самые явные доказательства бытия Божия были бы невозможны, а Его высочайшие метафизические атрибуты остались бы сокрытыми от нас. И наоборот: изобилие существ, природ, причин и действий, зрелище которого являет нам телесный космос, не может более рассматриваться как существующее и действующее через себя. Бог сообщил природным существам действующую способность как знак их божественного происхождения. Они же трудятся и побуждаются к действию неустанным стремлением уподобиться Богу. В глубине всякой природной формы таится желание подражать действием созидательной силе и чистой актуальности Бога. В области тел это желание неосознанно. Но от этого оно не перестаёт быть тем же устремлением к Богу, какое проявляется в нравственной жизни людей, обладающих сознанием и волей. Поэтому физика тел существует лишь потому, что прежде неё существует мистика божественной жизни. Законы природы, по которым сообщаются разные виды движения, подражают изначальному распространению творящей энергии, а действенность вторичных причин аналогична божественной порождающей силе. Как только мы постигнем значение этого принципа, антиномия между совершенством Бога и совершенством тварного сущего исчезнет. Космос, созданный Богом по принципу божественного подобия, в своём усилии воспроизвести надлежащим образом божественный образец никогда не окажется ни слишком прекрасным, ни слишком действенным; ни слишком полно реализованным, ни чересчур устремлённым к собственному совершенству. *Unumquod tendens in suam perfectionem tendit in divinam similitudinem* (Всё, что стремится к своему совершенству, стремится к божественному подобию)⁵⁶⁷: неисчерпаемый по своей плодотворности принцип томистской философии! Он регламентирует как человеческую мораль, так и метафизику природы: будем совершенны, как совершенен Отец наш Небесный.

С этой точки зрения глубинное основание, на котором св. Фома критикует некоторые предыдущие метафизические учения, становится вполне понятным. В его глазах все предшествующие доктрины, за исключением вдохновлявшей его доктрины Аристотеля⁵⁶⁸, разделяются на два класса в зависимости от способа, каким они отрицают за вторичными причинами принадлежащую им по праву собственную активность. С одной стороны, это различные вариации платонизма: учения Авиценны, Ибн-Гебиrolа и так далее. Согласно этим воззрениям, всё вновь возникающее в мире тел привносится туда извне. Речь идёт о крайнем экстернализме, заключается ли внешняя причина форм и действий чувственного мира в действенности Идеи, как у Платона, отдельного Ума, как у Авиценны, или божественной Воли, как у Ибн-Гебиrolа. Идёт ли речь об объяснении физических действий тел, познавательных действий разума или нравственных действий воли, проблема решается одинаковым образом: во всех трёх случаях вся действенность заключена во внешнем агенте, сообщающем извне чувственную форму телам, умопостигаемую форму — интеллекту, добродетель — воле. С другой стороны, существуют всевозможные формы так называемого анаксагоризма, который представляет собой не менее радикальный интернализм и приводит к тому же результату. С этой второй точки зрения все следствия не приходят извне, но, напротив, оказываются уже предварительно

сформированными и виртуально реализованными внутри вещи. Они представляют собой семенные логосы, заключённые в материи и развивающиеся под стимулирующим воздействием внешнего агента; врождённые идеи, заключённые в душе и раскрывающиеся сами собой от лёгкого толчка ощущений; естественные добродетели, коренящиеся в воле и спонтанно совершенствующиеся по мере того, как жизнь предоставляет им такую возможность. В первом случае вторичная причина не производит ничего, потому что всё получает извне; во втором случае она производит не более, чем в первом, ибо все её кажущиеся следствия на самом деле уже виртуально реализованы, и действие вторичной причины ограничивается устранением препятствий, мешающих их развитию⁵⁶⁹. Противоположные, но столь схожие заблуждения, что некоторые философы даже нашли способ объединить их в одной доктрине! Так, августинологи полагают, что знание приходит в душу извне, путём божественного озарения, в то время как чувственные формы вызревают в материи изнутри благодаря скрыто присутствующим в ней семенным логосам. В действительности перед нами здесь два разных способа умаления космического совершенства, ибо сама структура космоса образована порядком и взаимосвязью причин. Они существуют, и существуют в качестве причин только благодаря бесконечной благодати первой причины. И мы удостоверимся в этом на примере особой важности — примере человеческой субстанции.

Глава четвертая. Человек

На вершине мира форм пребывают свободные от всякой материи Умы - ангелы; низшую ступень занимают формы, целиком заключённые в материи. Между ними находятся человеческие души - не отдельные формы и не формы, неразрывно связанные в своём существовании с материей. Начнём с определения условий бытия человеческой души.

Понятие души гораздо шире понятия души человека. В самом общем смысле душа может быть определена как первый акт тела, обладающего некоторой организацией и способного выполнять жизненные функции⁵⁷⁰. Следовательно, душа, как и всякая форма, есть акт. Как всякий акт, она не познаётся непосредственно, но индуктивно выводится суждением из её следствий⁵⁷¹. И первое из этих следствий, бросающееся в глаза наблюдателю, — наличие центров спонтанного движения. Тела бывают двух видов: одни по природе инертны; другие, напротив, растут, изменяются, а наиболее совершенные из них к тому же перемещающиеся в пространстве в силу внутренней спонтанности. Эти последние именуются живыми существами: общее название для растений, животных и человека. Поскольку все они обладают собственными действиями, они должны заключать в себе действующее начало.

Не следует представлять себе живое существо как какую-то машину, саму по себе инертную, но приводимую в движение движущей силой, то есть душой. Именно таково картезианское понятие души, заменившее аристотелево понятие о живом существе. Для св. Фомы, как и для Аристотеля, душа не просто движет тело; она его конституирует. Труп — не тело. Тело существует как таковое благодаря душе. Именно она собирает и организует элементы, называемые сегодня биохимическими (органические и неорганические, но всегда *бесформенные* элементы), образуя из них живое тело. Именно в этом полном смысле душа есть *первый акт*, то есть акт, создающий *esse*; и только благодаря этому первому акту живое существо может осуществлять все свои

вторичные акты: отправление жизненных функций, составляющее Его собственное действие.

Будучи формой организованной материи, душа сама нематериальна и бестелесна, как и всякая, даже самая ничтожная форма⁵⁷². Но души, находящиеся на разных уровнях иерархии живых существ, значительно отличаются друг от друга по своим характеристикам. Человеческая душа, о которой идёт речь, выполняет не только физиологические функции, но также функции познавательные. В частности, она познаёт существование и свойства тел. Чтобы иметь возможность познать нечто, нужно самому не быть этим нечто. Точнее, чтобы познать некоторый род сущего, познающий сам не должен принадлежать к одному из видов, входящих в этот род. Например, когда больной ощущает горький вкус во рту, ему любая пища кажется горькой. Все прочие вкусовые ощущения перестают им восприниматься. Точно так же если бы человеческая душа была телом, она не могла бы познать никакое тело. Следовательно, человеческое познание есть функция формы, которая, будучи способной к умному познанию тел, по существу чужда всякой телесности. Поскольку душа выполняет функции, к которым тело совершенно непричастно, она представляет собой форму, к которой совершенно непричастно тело. То, что может действовать через себя, может и существовать через себя, ибо бытие есть причина действия, и всякая вещь действует постольку, поскольку существует. Существующее через себя есть субстанция. Следовательно, человеческая душа — нематериальная субстанция, что и требовалось доказать⁵⁷³.

Познание души как нематериальной субстанции означает одновременно познание её бессмертия. В собственном смысле бессмертие души не требует доказательства, по крайней мере для того, кому известна её природа. Следовательно, оно является очевидностью *per se nota* (ясной самой по себе), которая следует из определения разумной души, подобно тому, как из определения целого следует, что целое больше части. Однако бесполезно доказать и то, что не нуждается в доказательстве⁵⁷⁴.

Быть бессмертным — значит быть нетленным. Тленное же подвергается тлению либо через себя, либо акцидентально. Но всё сущее теряет существование тем же образом, каким приобретает его: через себя, если, будучи субстанцией, существует через себя; акцидентально, если, будучи акциденцией, существует акцидентально. Поскольку душа является субстанцией, она существует через себя. Следовательно, душа не может подвергнуться тлению акцидентально. Между тем именно это произошло бы, если бы смерть тела влекла за собой смерть души, как это имеет место среди растений и неразумных животных. Будучи субстанцией, разумная душа не подвергается разрушению вследствие разрушения тела, ибо тело существует только через душу, в то время как душа существует не через тело. Следовательно, если и может быть какая-либо причина тленности души, её нужно искать в самой душе.

Однако там её найти невозможно. Всякая формальная субстанция нетленна по определению. В самом деле, то, что принадлежит данному сущему по определению, не может быть отнято у него. Но как материя есть по определению потенция, так форма есть по определению акт. Следовательно, как материя есть возможность существования, так форма есть действительность существования. Это хорошо видно на примере тел, получающих бытие вместе с получением формы и утрачивающих бытие с её потерей. Но если можно представить себе тело отдельно от формы и от существования, которое она ему сообщала, то невозможно представить себе субсистентную форму отдельно от существования, которое она сообщает. Именно это имеется в виду, когда говорится о бессмертии души⁵⁷⁵.

Будучи субсистентной формой, душа, тем не менее, страдает тем же несовершенством, что и ангельская субстанция. По определению душа всецело является формой. Если мы попытаемся обнаружить в ней какую-либо материю, то найдём в результате не саму душу, но одушевляемое ею тело⁵⁷⁶. Однако душа, как и ангел, заключает в себе возможное и действительное, в ней тоже существование не тождественно сущности. В отличие от Бога, представляющего Собой чистый акт, она обладает лишь тем бытием, которое принимает в себя её конечная природа. Таково правило, согласно которому степень бытия всякой твари измеряется тем, сколько бытия способна вместить причастная ему тварная сущность⁵⁷⁷.

Последнее определение позволяет отличить души от чистых умов, которые сами, как нам известно, бесконечно далеки от Бога. Человеческая душа не является ни материей, ни телом, но по самой своей природной сути способна соединяться с телом. Несомненно, на это возразят, что соединённое с душою тело не принадлежит к сущности души как таковой, и, следовательно, душа как таковая есть такая же чистая умная форма, как и ангел. Но это возражение означало бы отсутствие чёткого понимания того, что здесь мы имеем дело с новой степенью несовершенства в иерархии творений. Когда мы говорим, что человеческая душа “по природе соединима” с телом, это значит, что душа не просто способна акцидентально, безо всякого природного основания, оказаться соединённой с телом. Наоборот: соединимость с телом составляет сущностное свойство души. Здесь перед нами уже не чистый ум, каким является ангельская субстанция, но просто интеллект, то есть разумное начало, необходимое телу для благополучного осуществления им своей собственной функции. Именно поэтому человеческая душа по сравнению с ангелами знаменует низшую ступень интеллектуальности⁵⁷⁸. Истинность этого вывода станет вполне очевидной из определения способа, каким душа соединяется с телом, конституируя человеческое существо.

Что же такое это тело, и что представляют собой его составные части? Не следует считать тело как таковое носителем зла. Манихеи виновны не только в том, что еретически считали материю злом и приписывали ей отличное от Бога начало творения. Они совершили ещё и философскую ошибку. Если бы материя как таковая была злой, она была бы ничем; если же она есть нечто, то в той мере, в какой она существует, она не может быть злой. Материя, подобно всему входящему в тварную область, является благой и сотворённой Богом⁵⁷⁹.

Более того, материя не только блага сама по себе, но становится источником блага для соединяющихся с нею форм. Представлять материальный космос как результат упадка, а соединение души с телом как последствие грехопадения - значит совершенно уклониться от томистской точки зрения на этот вопрос. В мире, сотворённом чистым Благом, все части суть отблески бесконечного божественного совершенства. Оригеновское учение о телах как о сотворённых Богом темницах грешных душ глубоко чуждо св. Фоме. Тело — не темница души, но её слуга и орудие. Соединение души и тела — не наказание для души, но благодатная связь, в силу которой человеческая душа достигает полного совершенства.

Здесь перед нами не частная теория, описывающая конкретную ситуацию человеческой души. Напротив, она приложима к данному случаю в силу универсального метафизического принципа: менее совершенное соотносится с более совершенным как со своей целью и, следовательно, не противостоит ему, но согласуется с ним. В отдельном человеке каждый орган существует ради своей функции — например, глаз ради зрения; каждый низший орган существует ради высшего органа и высшей

функции — например, чувственное ощущение — ради разумения, а лёгкие — ради сердца. В свою очередь, совокупность всех органов существует ради совершенства целого, как материя — ради формы, а тело — ради души: ведь части тела являются материей по отношению к этому целому. Точно такая же картина предстанет перед нами, если мы обратимся к рассмотрению отдельных существ внутри тварного мира как целого. Всякая тварь существует ради своего собственного акта и совершенства; менее благородные творения — ради более благородных; индивидуумы — ради совершенства мира, а мир — ради Бога. Таким образом, причина бытия всякой субстанции или определённого способа существования никогда не коренится во зле, но только во благе. Остаётся выяснить, какое благо может доставить тело одушевляющей его разумной душе⁵⁸⁰.

Поскольку целевые причины заключаются в сущности, а значит — в форме вещей, причину существования тела следует искать в самой душе. Если бы душа была столь же совершенным Умом, что и ангел, она была бы чистой формой, которая существует и действует без помощи внешнего орудия, вполне осуществляет самостоятельно своё назначение и сосредоточивает в единственной индивидуальности всеобщее совершенство данной сущности. Можно добавить, что каждый ангел полностью являет в своём лице определённую степень возможной причастности божественному совершенству. Но человеческая душа, будучи расположена ниже на лестнице творений, принадлежит уже к разряду тех форм, которые не обладают достаточным совершенством для обособленного существования. В то время как всякая ангельская умная субстанция определённого уровня существует отдельно, нет и не может быть отдельной и полностью реализованной формы, соответствующей по уровню совершенства человеческой душе. Но существует принцип, согласно которому множественность подражает недостижимому единству. Благодаря индивидуальным человеческим душам, непрестанно возобновляющаяся последовательность которых обеспечивает сохранение вида, во вселенной всё время остаётся представленной соответствующая человеку степень совершенства. Таким образом сохраняется требуемый порядком творения образ божественного совершенства, соответствующий уровню человека. Однако каждая душа, взятая в отдельности, представляет собой лишь неполное осуществление идеальной модели. Следовательно, постольку, поскольку душа соответствует своему собственному определению, она находится в акте и является тем, чем должна быть; но поскольку она реализует своё определение лишь несовершенным образом, то находится в потенции, то есть является не всем тем, чем должна быть. Более того, она находится в состоянии лишённости, так как ощущает, что должна была бы быть тем, чем не является.

Итак, человеческая душа и всякая телесная форма вообще представляет собой некоторое неполное совершенство, которое, однако, способно стать полным и испытывает в этом потребность. Поэтому форма, мучимая лишённостью того, что ей не хватает, есть действующее начало в природных сущих. Всякий акт существования в той степени, в какой он существует, испытывает желание существовать и действует лишь для того, чтобы продолжать существовать или более полно утвердиться в существовании. Ум человека — самый слабый луч среди света умного познания. Его свет настолько слаб, что неспособен обнаружить ничто интеллигибельное. Будучи предоставлен самому себе или помещён перед чистым интеллигибельным, легко воспринимаемым ангелами, он остаётся пуст или не может ничего различить. Эта неполная форма радикально неспособна сама дополнить себя. Она находится всецело в потенции относительно всякого отсутствующего в ней совершенства, но при этом не имеет ничего, откуда она могла бы его извлечь, и потому действие, довершающее форму, остаётся для неё невозможным. Таким образом, она обречена на бесплодие и

бездействие, пока не обзаведётся орудием — также неполным без этой формы. Она организует его, одушевляет изнутри, а это даёт ей возможность соприкоснуться с тем интеллигибельным, которое она способна усвоить. Для того чтобы человеческий интеллект понял, чего ему не хватает, и, побуждаемый чувством лишённости, обратился на поиски заключённого в чувственном умопостигаемого, ему необходимо стать душой и воспользоваться теми преимуществами, которые предоставляет ему соединение с телом. Посмотрим, каким образом может осуществиться это соединение.

Прежде всего, необходимо сформулировать условие, которому должно отвечать любое решение этой проблемы. Поскольку собственный акт умной души есть интеллектуальное познание, надлежит выяснить, каков способ соединения души и тела, позволяющий говорить об интеллектуальном знании не только применительно к душе, но ко всему человеку. Законность этого требования несомненна. Каждый человек знает по личному опыту, что познаёт он сам как таковой, а не какая-то его часть. Следовательно, мы должны выбрать одну из двух гипотез: либо человек есть не что иное, как его познающая душа, и в этом случае очевидно, что интеллектуальное знание принадлежит всему человеку; либо душа есть только часть человека, и тогда приходится считать её настолько тесно единённой с телом, что действие души может быть приписано всему человеку⁵⁸¹. Но полагать, что душа, взятая в отдельности, есть сам человек, невозможно. В самом деле, существует и поддаётся определению такая вещь, как собственные действия людей. Между тем к ним относятся не только умственные операции человека, но и его чувственные восприятия, а эти последние, очевидно, не могут осуществиться без определённых изменений, происходящих в телесном органе. Например, зрение предполагает модификацию зрачка при помощи окрашенного участка глаза, то же самое можно сказать и о других органах чувств⁵⁸². Таким образом, если ощущение есть поистине человеческое, пусть даже не собственно человеческое действие, то человек, очевидно, не сводится к одной душе, но представляет собой некоторое соединение души и тела⁵⁸³. Какова природа этого соединения?

Сразу отвергнем гипотезу о том, что душа и тело составляют некое слитное существо, свойства которого одновременно причастны образующим его духовной и телесной субстанциям. В подлинном слиянии, когда оно довершено, составляющие элементы существуют лишь виртуально. Если бы они существовали актуально, то перед нами было бы не слияние, но просто смешение. Следовательно, в слитном существе невозможно обнаружить ни один из образующих его элементов. Умные субстанции, не будучи составлены из материи и формы, просты и, следовательно, нетленны[584]. Значит, они не могут образовать с телом слитное единство, в котором их собственная природа перестала бы существовать⁵⁸⁵.

Этому учению, смешивающему тело с душой вплоть до уничтожения их сущности, противостоит другое учение, которое различает их столь радикальным образом, что оставляет им лишь возможность внешнего соприкосновения, или простого отношения смежности. Такова позиция Платона, согласно которому ум соединён с телом только как двигатель тела. Но такого способа соединения недостаточно для того, чтобы действие интеллекта могло прилагаться к образованному интеллектом и телом целому. Действие двигателя может переноситься на движимое лишь как на инструмент, подобно тому как пиле приписывается действие плотника. Следовательно, если интеллектуальное познание может быть приписано Сократу лишь потому, что оно есть действие ума, движущего тело Сократа, то оно приписывается Сократу только как инструменту. Значит, Сократ тогда окажется телесным инструментом, так как состоит из души и тела. Поскольку же умное познание не требует никакого телесного орудия,

вполне законно будет заключить, что представление о душе как просто двигателе тела не позволяет приписать интеллектуальную деятельность всему человеку в целом.

Более того, действие части может быть иногда приписано целому — как, например, приписывают человеку действие глаза, который видит; но действие одной части никогда не может быть приписано другой части, разве что акцидентально. В самом деле, мы не говорим, что рука видит, потому что видит глаз. Поэтому если Сократ и его ум суть две части единого целого, соединённые как движимое и двигатель, то действие ума не может в собственном смысле слова быть приписано Сократу в целом. Если, с другой стороны, сам Сократ есть целое, состоящее из ума и всего остального, что образует Сократа, и при этом ум его соединён с телом только как двигатель тела, то Сократ обладает лишь акцидентальным единством и бытием, что применительно к сложному человеческому существу не может быть признано истинным⁵⁸⁶.

В действительности здесь перед нами однажды уже опровергнутое заблуждение. Если Платон соглашается присоединять душу к телу только в качестве двигателя, это происходит потому, что он помещает сущность человека не в соединение души и тела, но в одну лишь душу, которая пользуется телом как орудием. Именно поэтому он утверждает, что душа для тела то же, что рулевой для корабля. С платоновской точки зрения утверждение о том, что человек состоит из души и тела, равнозначно утверждению, что Пётр состоит из человеческой природы и одежд. Между тем Пётр есть человек, пользующийся одеждами; так же и человек есть душа, пользующаяся телом. Но эта доктрина явно неприемлема. Животное и сам человек в действительности представляют собой природные существа, то есть физические образования, состоящие из материи и формы. Но это невозможно в рамках гипотезы, согласно которой тело и его части не принадлежат к сущности человека и животного. Ведь душа сама по себе совершенно нечувствительна и нематериальна. Если мы к тому же вспомним, что наряду с действиями, к которым вовсе не причастно тело (например, чистое мышление), существует и множество других действий, общих душе с телом — например, ощущения и страсти, — то мы придём к выводу, что человек есть не просто душа, пользующаяся телом, как двигатель пользуется движимым, но поистине единство души и тела⁵⁸⁷.

Таким образом, единственным возможным способом соединения души и тела остаётся тот, который предлагает Аристотель, считающий разумное начало формой тела. Если бы эта гипотеза подтвердилась, то умное познание приписывалось бы на законном основании всему человеку как субстанциальному единству тела и души. И эта гипотеза, несомненно, верна. В самом деле: то, посредством чего некоторое сущее переходит из потенции в акт, есть собственная форма и акт этого сущего. Но живое тело является таковым лишь в потенции до тех пор, пока душа не соединится с ним и не придаст ему форму. Только пока душа одушевляет и животворит тело, оно по-настоящему заслуживает это имя; глаз или рука трупа — не более настоящие, чем глаз и рука, написанные на полотне или изваянные в камне⁵⁸⁸. Но если именно благодаря разумной душе тело принадлежит к виду человеческих тел, то именно она сообщает телу его актуальное бытие. Следовательно, душа есть поистине форма тела, как мы и предполагали⁵⁸⁹. Тот же самый вывод может быть получен не из рассмотрения одушевляемого и животворимого душой человеческого тела, но из определения человеческого вида как такового.

Природа сущего познаётся из его функции. Собственная функция человека как такового — интеллектуальное познание. Именно оно возвышает человека над прочими живыми существами, и потому Аристотель полагал в этой отличительной способности

человеческого существа высшее счастье⁵⁹⁰. Таким образом, Человек является человеком благодаря умному познающему началу. Но вид, к которому принадлежит всякое сущее, определяется собственной формой этого сущего. Следовательно, интеллектуальное начало, или человеческая душа, есть собственная форма человека⁵⁹¹.

Многие неохотно соглашались с этим выводом. Им казалось неприемлемым, что столь выдающаяся по своему достоинству форма, как человеческая душа, непосредственно соединена с телесной материей. Для смягчения этого несоответствия они вводят множество промежуточных форм между высшей субстанциальной формой человека, то есть самим его умным началом, и оформляемой им первой материей. Будучи подчинена первой форме, материя становится ближайшим субстратом второй формы, и так вплоть до последней. В рамках этой гипотезы ближайшим субстратом разумной души оказывается не чистая и простая телесная материя, но тело, уже оформленное оощающей душой⁵⁹².

Это мнение легко объяснить с позиции философов-платоников. В самом деле, они исходят из того принципа, что существует иерархия родов и видов, и в рамках этой иерархии высшие ступени вида умопостигаемы сами по себе и независимо от низших ступеней. Так, “человек вообще” умопостигаем сам по себе, в отвлечении от того или иного конкретного человека, животное умопостигаемо независимо от человека и так далее. Эти философы рассуждают таким образом, словно каждому абстрактному представлению, созданному нашим интеллектом, соответствует особое, существующее само по себе реальное сущее. Так, констатируя возможность абстрагированных от чувственных вещей математических понятий, платоники заявляют о наличии математических предметов, существующих вне чувственных вещей. Точно так же они ставят над конкретными человеческими существами человека-в-себе, и так восходят до Бытия, Единого и Блага, которое помещают на высшей ступени сущего.

Рассматривая общие понятия как отдельные формы, к которым причастны чувственные предметы, придётся считать, что Сократ есть животное постольку, поскольку причастен идее животного, и человек постольку, поскольку причастен идее человека. Таким образом, мы должны будем признать наличие в Сократе множества иерархически упорядоченных форм. Если же, напротив, мы подойдём к рассмотрению сущего с точки зрения чувственной реальности (а это точка зрения Аристотеля и истинной философии), то увидим, что всё будет обстоять иначе. Среди всех предикатов, которые могут быть приписаны предметам, есть один, особенно тесно и непосредственно с ними связанный: это само бытие. А поскольку именно форма сообщает материи актуальное бытие, то форма должна принадлежать материи непосредственно и прежде всего прочего. Но то, что сообщает материи субстанциальное бытие, есть не что иное, как субстанциальная форма. Акцидентальные формы сообщают ей бытие в том или ином качестве, бытие относительное и привходящее. Они делают материю белым или цветным сущим, но не они делают её сущим. Форма, которая не сообщает материи субстанциального бытия, но просто прибавляется к материи, уже существующей благодаря некоторой предшествующей форме, не может считаться субстанциальной формой. Следовательно, между субстанциальной формой и материей по определению невозможно ввести промежуточные субстанциальные формы⁵⁹³.

Если это так, то в каждом единичном сущем можно полагать лишь одну субстанциальную форму. Этой единственной форме, форме человека, человек обязан не только тем, что он — человек, но и тем, что он животное, живое существо, тело, субстанция и сущее. Это можно объяснить следующим образом. Всякое действующее

сущее запечатляет сходство с собою в материи, на которую действует. Это сходство есть то, что именуется формой. С другой стороны, можно заметить, что чем выше по своему достоинству действующая сила, тем большее число прочих сил и способностей она в себе соединяет. Добавим, что она содержит эти силы не в качестве различных частей, в совокупности конституирующих её саму вместе с её превосходством, но заключает их в единстве своего собственного совершенства. Когда некоторое сущее действует, то вводимая им в материю форма тем совершеннее, чем совершеннее оно само. Поскольку же форма обладает сходством с породившим её сущим, то более совершенная форма должна производить в едином действии и всё то, что формы низшего достоинства производят во множестве различных действий, и даже более того. Например, если форма неодушевленного тела может сообщать материи бытие в качестве тела, то форма растения сообщает материи то же самое, и вдобавок бытие в качестве живого существа. Что же касается разумной души, её одной достаточно для сообщения материи бытия, телесной природы, жизни и к тому же разума. Вот почему в человеке, как и в других животных, появление более совершенной формы влечёт за собой разрушение предшествующей формы — при том, однако, что более совершенная форма обладает всем тем, чем обладала менее совершенная⁵⁹⁴.

В основании этого тезиса мы обнаруживаем уже сделанное ранее наблюдение, которое к тому же очевидно из простого обзора тварного космоса: формы природных сущих отличаются друг от друга как более совершенное от менее совершенного. Виды и определяющие их формы различаются по признаку более или менее высокого уровня существования, которому они причастны. Виды сущих подобны числам: прибавление или отнятие одной единицы означает изменение вида. Более того, можно сказать вслед за Аристотелем, что растительное заключено в ощущающем, а ощущающее — в мыслящем, подобно тому как треугольник заключён в четырёхугольнике, а четырёхугольник — в пятиугольнике. В самом деле, пятиугольник виртуально содержит в себе четырёхугольник, так как имеет всё то, чем обладает четырёхугольник, и более того. Но при этом нельзя отделить в пятиугольнике то, что принадлежит четырёхугольнику, от того, что принадлежит собственно пятиугольнику. Точно так же и мыслящая душа виртуально заключает в себе ощущающую душу, ибо имеет всё то, чем обладает ощущающая душа, и более того. Но при этом невозможно различить в ней две разные души⁵⁹⁵. Таким образом, одной-единственной субстанциальной формы, то есть человеческого ума, достаточно для конституирования человека в его собственном бытии, для сообщения ему одновременно бытия, тела, жизни, ощущения и мысли⁵⁹⁶.

Непосредственные следствия этого заключения чрезвычайно важны, и надлежит указать их прямо сейчас. Во-первых, становится понятным, почему слово “человек” не может обозначать в собственном смысле ни человеческое тело, ни человеческую душу, но только соединение души и тела, взятое в его целостности. Если душа есть форма тела, она образует с ним физическое единство той же природы, что и прочие соединения материи и формы. Во-вторых, вид образован не одной только формой, но формой и соединённой с ней материей⁵⁹⁷. Следовательно, мы должны считать соединение материи и формы в человеке одним существом и с полным правом можем приписать ему интеллектуальное познание. Познаёт не тело само по себе и не душа сама по себе, но человек. В-третьих, единство души и тела не просто очень тесно, так что душа пронизывает или обволакивает тело, целиком присутствуя в каждой его части: это само собой разумеется, если душа - поистине форма тела. Единство души и тела к тому же — единство субстанциальное, а не акцидентальное. Поясняя смысл этого утверждения, мы приходим к необходимости определить точное положение человеческой души в иерархии тварных сущих.

Акцидентальным образованием называется такое образование, в котором акциденция соединяется с поддерживающим её субстратом; субстанциальным образованием называется то, которое является результатом соединения материи с актуализирующей её формой⁵⁹⁸. От того, идёт ли речь об акцидентальном или субстанциальном образовании (composition), зависит способ соединения (union) рассматриваемых сущих. Акцидентальное соединение означает прививку одной сущности к другой, способной существовать независимо от неё. Субстанциальное соединение, напротив, образует из двух не способных существовать отдельно сущих единую цельную субстанцию. Материя и форма, страдающие неполнотой, если рассматривать их изолированно друг от друга, вместе составляют единую полную субстанцию.

Именно таково отношение мыслящей человеческой души к телу, которое она одушевляет. Св. Фома выражает это отношение таким образом, что человеческая душа и человеческое тело суть две части человека⁵⁹⁹. То же самое можно сформулировать иначе: согласно учению св. Фомы, душа и тело суть две неполные субстанции, соединение которых образует полную субстанцию, то есть человека.

Эту вторую формулу нельзя признать наилучшей. Она слишком потакает нашей естественной склонности к упрощённому томизму: всякий предмет должен соответствовать одному понятию, а всякое понятие должно соответствовать одному предмету. Если бы таково было правило, то здесь перед нами было бы исключение. Но это отнюдь не правило. Субстанциальная реальность, о которой идёт речь, — это сам человек, взятый в его единстве. Было бы противоречием представлять это сущее единым и в то же время составленным из двух других сущих — души и тела. Прежде всего напомним (ибо об этом никогда не лишне напомнить), что конститутивные функции души и тела в образовании человека весьма неравны. Если подойти к этой проблеме с фундаментальной точки зрения существования, мы увидим, что *esse* души никоим образом не зависит от *esse* тела. Верно обратное: будучи субстанциальной формой, душа сама обладает полнотой существования, и этого существования довольно не только для неё, но и для тела, актом которого она является. Следовательно, и душа, и тело обладают одним-единственным существованием, и обеспечивает это существование целого именно душа⁶⁰⁰. Таким образом, единство человека — не результат некоего присоединения, сводящего вместе составные части целого, но единство самого акта существования.

Почему же тогда о душе говорится как о части? Потому что она действительно часть. Мы неоднократно говорили о том, что виды различаются подобно числам. Так, не существует самостоятельного вида “душа”. Нет такого реального сущего, как “душа человека”, не было и не будет. Иерархическая последовательность реальных субстанций такова: ангел, человек, животное, растение, минерал. Человеческая душа не значится среди них, потому что она сама по себе не составляет специфического, отличного от других уровня бытия. Чтобы обнаружить душу, надо искать её там, где она находится: в человеке. В нём душа обзаводится телом, без которого не может познавать, но которое сама вызывает к бытию. Человеческой душе необходимо иметь тело для осуществления определённой функции, а именно — функции познания⁶⁰¹. Но чтобы образовать полный вид, нужно обладать возможностью исполнять собственную функцию этого вида. Характерная функция человеческого вида - рациональное познание, а то, чего не хватает разумной душе для её исполнения, — не мышление, но ощущение. Так как ощущение требует наличия тела, душа по необходимости должна соединяться с телом для того, чтобы образовать в этом единстве специфический уровень бытия, именуемый человеком, и осуществлять его функции.

Единственная конкретная и полная реальность, отвечающая всем этим условиям, - это образование, именуемое человеком. Понятия души и тела несомненно означают реальности и даже субстанции, но не действительные субъекты, каждый из которых обладал бы сам по себе всем необходимым для раздельного существования. Палец, рука, нога — это, конечно, субстанции; но, тем не менее, они существуют только как части Целого, то есть человеческого тела. Так же и человеческая душа — субстанция, и тело — субстанция; но они не существуют ни как разные субстраты, ни как разные личности⁶⁰². Таким образом, не следует думать, будто понятия человеческой души и тела обозначают различные в реальной действительности существования.

Не всегда легко правильно пользоваться этими понятиями, но св. Фома по крайней мере не забывает напомнить нам об их смысле. Человеческая душа является нематериальной субстанцией благодаря интеллекту. Однако, памятуя о том, что именно интеллектуальная деятельность, предполагающая ощущения, требует сотрудничества тела, св. Фома, не колеблясь, называет интеллект формой человеческого тела: *necesse est dicere quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humanis corporis forma* (необходимо сказать, что интеллект, будучи началом умственной деятельности, является формой человеческого тела)⁶⁰³. Точнее не скажешь - при условии памятования о том, в силу чего интеллект является формой тела. А именно: в силу единого акта существования, действие которого конституирует конкретное человеческое существо, с его душой и телом, как существующего вне мышления реального индивида. Вот почему, хотя душа не тождественна человеку, понятие души имеет смысл только в отношении к понятию человека. Последнее входит в понятие души в качестве, так сказать, коннотативного значения, подобно тому как понятие причины влечёт за собой понятие следствия.

Следуя в этом направлении так далеко, как только возможно, св. Фома не задерживается на понятии души, но доходит до уровня *esse*. Полагать *esse* человека — значит полагать одновременно человеческую душу и тело, формой которого она является. Короче, это значит полагать конкретного и реально существующего индивидуума. Тогда будет верно сказать, что всякий субъект обладает индивидуацией так же, как обладает существованием⁶⁰⁴. Вот почему индивидуация души сохраняется после смерти тела так же несомненно, как и сама душа. Когда умирает тело, это значит, что душа перестаёт поддерживать его существование. Но почему вследствие этого должна прекратить существование сама душа? Ведь не тело даёт бытие душе, а душа телу; сама же она получает всё, чем обладает, от Бога. Но если душа сохраняет своё существование, как может она утратить индивидуацию? *Unumquodque secundum idem habet esse et individuationem* (Всякое [существо] обладает бытием и индивидуацией, согласно одному и тому же). Следовательно, подобно тому как душа обязана своим существованием в теле божественному действию, а не телу, так и существованием без тела она обязана тому же божественному действию. Несомненно, добавляет св. Фома в многозначительном примечании, что индивидуация души некоторым образом связана с телом, но бессмертие души - это бессмертие её *esse*. Следовательно, если *esse* души сохраняется после смерти тела, то сохраняется также индивидуация⁶⁰⁵.

В таком понимании человеческая душа занимает важное место в иерархии творений. С одной стороны, она находится на нижней ступени в ряду умов, то есть наиболее удалена от совершенства божественного Ума: *Humanus intellectus est infimus in ordine intellectuum et maxime remotus a perfectione divini intellectus* (Человеческий ум - нижайший в порядке умов и далее всех удалён от совершенства божественного ума)⁶⁰⁶. С другой стороны, если важно отметить тесную связь человеческой души с материей и её зависимость от материи, то не менее важно не преувеличивать эту зависимость,

представляя дело таким образом, словно душа утрачивает в материи свою собственную природу. Душа не есть чистый ум; но, тем не менее, она остаётся началом мышления. Будучи последней в разряде умов, она является первой в разряде материальных форм. Вот почему душа как форма человеческого тела исполняет функции, в которых тело не способно участвовать.

Если бы у кого-нибудь возникло сомнение относительно того, может ли такое сущее, одновременно зависимое и не зависимое от материи, по природе занимать определённое место в иерархии творений, это легко установить с помощью простой индукции. В самом деле: очевидно, что чем благороднее форма и чем сильнее она подчиняет себе телесную материю, тем менее она погружена в материю и тем более в конечном счёте превосходит её своей действующей способностью. Так, формы элементов, будучи малейшими и ближайшими к материи, не выходят в своих действиях за пределы простого проявления активных или пассивных свойств - таких, как разрежение, сгущение и другие им подобные, сводимые просто к расположению материи. Выше этих форм находятся формы смешанных тел, действие которых не сводится к проявлению элементарных свойств. Например, магнит притягивает железо; это происходит не по причине имеющегося в нём тепла или холода, но потому, что он причастен к действию небесных тел, конституирующих его в его собственном видовом отличии. Ещё выше располагаются души растений, действие которых превосходит действие минеральных форм, так как обуславливает питание и рост. Далее следуют ощущающие души животных, способные уже к некоторой степени познания, хотя оно ограничивается материей и осуществляется исключительно посредством материальных органов. И наконец, мы достигаем уровня человеческих душ. Превосходя все предшествующие формы, они возвышаются над материей способностью совершать такие действия, к которым совершенно не причастно тело. Именно таковым является интеллект⁶⁰⁷.

Тем самым ещё раз подтверждается непрерывность последовательности сущих, которая связывает тварный космос с порождающим его актом творения: *si anima humana, inquantum unitur corpori ut forma, habet esse elevatum supra corpus, non dependens ab eo, manifestum est quod ipsa est in confinio corporalium et separatarum substantiarum constituta* (если человеческая душа, соединяясь с телом как форма, обладает высшим, нежели тело, и не зависящим от него существованием, то очевидно, что сама она находится на границе телесных и самостоятельно существующих субстанций)⁶⁰⁸. Чистые умы служат связующим звеном между Богом и человеком. В свою очередь, человеческие души являются связующим звеном между чистыми умами и не способными к мышлению телами. Следовательно, мы всегда приходим от одного конца последовательности к другому через средние члены. Согласно этому ведущему принципу нашего исследования, мы переходим теперь к подробному рассмотрению функций составной человеческой субстанции.

Глава пятая. Жизнь и ощущения

В человеке существует лишь одна субстанциальная форма и, следовательно, одна душа, от которой он получает одновременно разум, ощущение, движение и жизнь. Таким образом, эта единственная душа обнаруживает множество способностей, что естественно, если принять во внимание место человека в ряду творений. В самом деле,

низшие существа не способны достигнуть полноты совершенства, но они достигают средней степени совершенства с помощью некоторых движений. Существа, стоящие выше первых, могут достигать полного совершенства при посредстве большого числа движений. Те, что стоят ещё выше, достигают полного совершенства благодаря малому числу движений, а высшая ступень принадлежит тем существам, которые обладают совершенством, не совершая никаких движений ради его обретения. Это подобно тому, как худшее из состояний здоровья никогда не означает вполне хорошего самочувствия, но только состояние хрупкого равновесия, достигаемого с помощью некоторых лекарственных средств. Более удовлетворительно состояние тех, кто достигает полного здоровья, но с помощью множества средств; ещё лучше состояние тех, кто обретает здоровье малым числом средств; наконец, превосходно состояние тех, кто всегда хорошо себя чувствует, не прилагая к тому никаких стараний. Точно так же мы можем сказать, что низшие по сравнению с человеком творения могут претендовать на некоторые частные проявления совершенства, осуществляя небольшое количество вполне определённых и ограниченных действий. Сам человек способен достигнуть всеобщего и совершенного блага, поскольку способен достигнуть Высшего Блага. Но при этом он находится на низшей ступени среди стремящихся к блаженству существ, потому что является последним в ряду умных творений. Поэтому вполне естественно, что человеческая душа обретает своё собственное благо посредством множества действий, предполагающих разнообразное множество способностей. Выше человека располагаются ангелы, достигающие блаженства меньшим числом средств, и наконец, сам Бог, в котором нет никакой потенциальности и никакого действия, кроме единственного и простого акта существования. Добавим, что одно простое рассмотрение может непосредственно привести нас к тому же выводу. Коль скоро человек занимает промежуточное положение между миром духов и миром тел, он по необходимости должен обладать способностями обоих этих родов творений⁶⁰⁹. Посмотрим, с какой точки зрения возможно различие разнообразных душевных способностей.

Всякая способность к действию, взятая как таковая, соотносится со своим актом. Следовательно, способности души различаются так же, как их действия. Но действия различаются сообразно их объектам. Объекту, играющему роль начала и причины движения, обязательно соответствует пассивная способность, которая подвергается его воздействию: так, цвет, воздействуя на зрительную способность, является началом зрения. Объекту, играющему роль конечной цели, обязательно соответствует активная способность: так, совершенство размера, завершающее рост, представляет собой конечную цель способности к росту, которой обладают живые существа⁶¹⁰. Если мы рассмотрим действия согревания и охлаждения, то придём к тому же заключению. Несомненно, что начало одного — тепло, а другого — холод; но, прежде всего, они различаются своими конечными целями. Поскольку действующее начало действует ради того, чтобы уподобить себе некоторое сущее, постольку тепло действует ради порождения тепла, а холод — ради порождения холода. Таким образом, способности и проистекающие из них действия различаются согласно своим объектам⁶¹¹.

Применим этот вывод к различению способностей души. Мы увидим, что они выстраиваются в определённом иерархическом порядке, поскольку множественное всегда происходит из единого в некотором порядке (*ordine quodam ab uno in multitudinem proceditur*)⁶¹², и эта иерархия способностей основана на различии в степени универсальности их предназначений. Чем выше достоинством способность, тем универсальнее её предназначение. На низшем уровне находится та способность души, единственное назначение которой состоит в животворении соединённого с нею тела. Именно эту способность называют растительной. Таким образом, растительная

душа оживотворяет только своё собственное тело. Душевная способность другого рода имеет более универсальную цель, а именно: восприятие всей совокупности чувственных тел благодаря тому телу, с которым она соединена. Эта способность принадлежит так называемой ощущающей душе. Далее следует способность, объект которой ещё более универсален: уже не просто совокупность чувственных тел, но всё сущее в целом. Это так называемая мыслящая душа⁶¹³.

Различиям в целях душевных действий соответствуют различия в способах действий. Чем более универсален предмет действия души, тем более трансцендентно это действие функциям телесной природы. С этой точки зрения можно различить в действиях души три уровня. Прежде всего, действие человеческой души трансцендентно природной функции неодушевлённых предметов. В самом деле, собственная функция души — это жизнь; живыми же называются такие существа, которые заключают в самих себе начало действия. Следовательно, душа есть внутреннее начало действия, в то время как неодушевлённым телам сообщает движение некое внешнее начало. Поэтому растительные способности души, хотя и действуют лишь на непосредственно соединённое с этой душой тело, ставят её, тем не менее, на высшую ступень сущего по сравнению с чисто телесной природой.

Однако необходимо признать, что если способ осуществления душой растительных функций не может быть сведён к способу действия тел, то сами эти действия вполне тождественны в обоих случаях. Неодушевлённые тела побуждаются внешним началом к тому же действию, к какому одушевлённые существа побуждаются душой. Следовательно, в душе должно быть место и действиям более высокого уровня, нежели растительные функции, — таким действиям, которые превосходили бы действие природных форм как с точки зрения содержания, так и с точки зрения способа осуществления. Эти действия основываются на том факте, что человеческая душа по природе способна воспринимать все вещи по нематериальному способу бытия.

В самом деле, мы должны констатировать, что душа, будучи одарённой чувствами и умом, является в некотором роде универсальным бытием. Но поскольку всё сущее пребывает в ней по нематериальному способу бытия, то в способе проникновения этого сущего в глубину души можно выделить различные уровни нематериальности. На первом уровне предметы, находящиеся в душе, хотя и отвлечены от материи, но, тем не менее, сохраняют черты своего конкретного бытия и индивидуальности, которые получают от материи. Этому уровню соответствует ощущение. В ощущении воспринимаются образы, порождённые индивидуальными предметами, причём воспринимаются хотя и без материи, но телесным органом. Высшая и совершеннейшая степень нематериальности принадлежит уму, который воспринимает без участия телесных органов образы, полностью лишённые материи и обусловленных материей индивидуальных черт⁶¹⁴. Следовательно, душа осуществляет внутри соединённого с нею тела функции природного порядка; затем при помощи телесного органа она выполняет уже нематериальные функции ощущения, и наконец, функции мышления, не связанные ни с каким телесным органом. Такова иерархия душевных действий и соответствующих им способностей. Мы рассмотрели их с точки зрения порядка следования; теперь остаётся исследовать их по отдельности. Поскольку в данном случае порядок порождения обратен порядку совершенства⁶¹⁵, рассмотрим сперва наименее совершенную из способностей — растительную способность.

Объектом растительной способности, как мы уже говорили, является тело — постольку, поскольку оно получает жизнь от души, как от своей формы. Но природа тела требует, чтобы душа осуществила в нём тройное действие, которому

соответствует тройное деление растительной способности. В результате первого действия тело получает существование от души, которая проявляет таким образом порождающую способность. Мы знаем, что неодушевлённые природные предметы получают одновременно с этим видовую определённость и должны количественные характеристики. Но не так обстоит дело с живыми существами. Рождаясь от семени, они в начале своего существования могут обладать лишь несовершенным бытием в отношении количества. Поэтому кроме порождающей способности они должны иметь способность к возрастанию, благодаря которой и обретают постепенно положенные им от природы размеры. Но, с другой стороны, это возрастание бытия было бы невозможно, если бы нечто не превращалось в субстанцию растущего существа, тем самым присоединяясь к ней⁶¹⁶. Такое превращение - результат тепла, под действием которого перерабатываются и усваиваются все внешние добавки. Следовательно, для сохранения индивидуума ему необходима питательная способность. Именно она непрерывно восстанавливает в нём то, что утрачивается, сообщает ему то, чего ему не хватает для достижения совершенства в размерах, и то, в чём он нуждается для выработки необходимого для продолжения рода семени⁶¹⁷. Итак, растительная способность сама предполагает наличие порождающей способности, которая сообщает бытие; способности к росту, которая сообщает надлежащий размер, и питательной способности, сохраняющей бытие и должны качественные характеристики индивидуума.

Кроме того, здесь мы также должны установить иерархический порядок различных способностей. Питательная способность и способность к росту производят свои следствия в том самом существе, в котором содержатся: душа сохраняет и заставляет расти то самое тело, с которым она соединена. Порождающая способность, напротив, производит следствие не в своём собственном теле, но в другом, потому что ничто не может породить самоё себя. Следовательно, эта способность по достоинству ближе двух остальных к ощущающей душе, действие которой направлено на внешние предметы, — хотя вообще функции ощущающей души превосходят совершенством и универсальностью функции души растительной. Тем самым мы ещё раз удостоверяемся в правильности выдвинутого Дионисием принципа: высшая ступень низшего разряда соприкасается с низшей ступенью высшего разряда. Питательная способность подчинена способности к росту, а последняя — порождающей способности⁶¹⁸. Так мы подходим к способности ощущения, которая окончательно освобождает индивидуума от порабощённости его частным способом бытия.

Ощущающая способность души представляет собой низшую из существующих в мировом порядке форму познания. В своём полном виде, в каком оно достаточно для существования животного, чувственное познание требует осуществления пяти функций, некоторые из которых в свою очередь подразумевают множественность иерархически соподчинённых действий. Простейшая из этих функций относится к *собственно ощущению*. Будучи первым в ряду ощущающих способностей, оно вызывает немедленное изменение души под действием реальных чувственных предметов. Собственно ощущение подразделяется, в свою очередь, на различные способности согласно различию тех чувственных впечатлений, которые оно способно воспринять. В самом деле, чувственные предметы воздействуют на собственно ощущение через запечатлевающиеся в нём образы. В противоположность широко распространённому мнению, эти образы воспринимаются ощущением в нематериальной форме (иначе ощущение стало бы самим чувственным предметом: глаз — цветом, а ухо - звуком). Но не менее верно и то, что некоторые разряды ощущений сопровождаются весьма заметными органическими изменениями в испытывающем их живом существе. Итак, будем исходить из того, что ощущения воспринимают

чувственные образы в отвлечении от материи, и классифицируем их по степени нарастания нематериальности тех изменений, которым они подвергаются.

Вначале следует назвать те чувственные предметы, образы которых хотя и воспринимаются чувствами нематериально, но производят, тем не менее, материальные изменения в воспринимающем их живом существе. К этому разряду относятся качества, предопределяющие изменения самих материальных предметов — такие, как тёплое, холодное, сухое, влажное и тому подобное. Так как чувственные предметы этого рода производят в нас материальные отпечатки, а всякий материальный отпечаток возникает в результате соприкосновения⁶¹⁹, то эти чувственные предметы должны соприкасаться с нами для того, чтобы мы могли их воспринять. Поэтому осязающая способность, которой они познаются, называется осязанием.

Затем следует разряд чувственных предметов, восприятие которых само по себе не вызывает в нас материальных изменений, однако сопровождается добавочным материальным изменением. Иногда эта дополнительная модификация затрагивает одновременно и сам чувственный предмет, и осязающий орган. Таково восприятие вкуса: хотя вкус сам по себе не изменяет воспринимающего органа, делая его сладким или горьким, тем не менее, он не может восприниматься без некоторых модификаций в обладающем вкусом предмете и в органе вкусового ощущения. Похоже, что для этого необходимо увлажнение языка и осязаемого предмета. Здесь нет ничего похожего на действие тепла, согревающего ту часть тела, на которую оно воздействует. В случае вкуса мы сталкиваемся с материальным изменением, которое обуславливает чувственное восприятие, но не конституирует его как таковое. В других случаях материальное изменение, которым сопровождается ощущение, затрагивает только само осязаемое качество. Изменение может заключаться в некотором повреждении или разрушении чувственного предмета, как это имеет место при испускании запахов, или сводиться к простому перемещению, как при восприятии звуков. Таким образом, то, что воспринимается на слух и по запаху, не предполагает какого-либо изменения осязающего органа. Этот орган воспринимает на расстоянии и через посредство внешней сферы те материальные изменения, которые претерпевают чувственные предметы⁶²⁰.

Наконец, мы приходим к последнему разряду чувственных предметов, который действует на Чувства, хотя это действие не сопровождается никаким телесным изменением. Таковы цвет и свет. Процесс истечения этих образов из объекта и действия их на субъект по природе является полностью духовным⁶²¹. В результате мы достигаем с помощью благороднейшего и универсальнейшего из ощущений такого действия, которое очень напоминает интеллектуальные действия в собственном смысле. Отсюда столь частые сравнения между зрением и интеллектуальным познанием, глазами тела и глазами души⁶²².

Такова иерархия пяти внешних чувственных способностей. За ними следуют четыре внутренних чувственных способности. Раскрыть их роль и назначение не представляет труда⁶²³.

В самом деле, природа ничего не делает зря; и подобно тому как не умножает сущее без надобности, так и никогда не отказывает ему в необходимом. Осязающая душа должна отправлять столько функций, сколько требуется для жизни совершенного живого существа. С другой стороны, очевидно, что те функции, которые не могут быть сведены к одному началу, предполагают наличие в душе стольких же соответствующих способностей. В самом деле, то, что именуется способностью души, есть не что иное,

как ближайшее начало определённой душевной деятельности⁶²⁴. Если мы примем существование этих начал, то должны согласиться, что собственно ощущение само по себе недостаточно. Собственно ощущение судит о собственном чувственном предмете и отличает его от остальных постигаемых им чувственных предметов. Например, зрение отличает белое от чёрного или от зелёного, и в этом отношении оно самодостаточно; но оно не в состоянии отличить белый цвет от сладкого вкуса. Зрение способно различать конкретный цвет и все прочие цвета, потому что все они ему известны; но оно не может провести различие между цветом и вкусом, потому что не знает вкуса. Между тем для различения чувственных реальностей их необходимо прежде всего знать. Поэтому мы должны признать, во-первых, существование *общего чувства* (*sensus communis*), суду и различению которого, как общей инстанции, передаётся всё постигаемое собственно ощущениями⁶²⁵. Добавим, что помимо чувственных предметов, образы которых ему передаются, общее чувство воспринимает сами процессы ощущения. В самом деле, мы ощущаем себя видящими. Такое знание недоступно собственно ощущению, не ведающему ничего, кроме воздействующей на него чувственной формы. Но эта определяющая зрение форма вызывает изменение в зрительном ощущении, а оно, в свою очередь, вызывает изменение в общем чувстве, которое таким образом воспринимает само зрение⁶²⁶.

Во-вторых, живому существу недостаточно воспринимать присутствующие чувственные тела. Оно должно также уметь представить их себе в их отсутствие. Коль скоро движения и действия живого существа определяются постигаемыми предметами, оно никогда ничего не предпринимало бы для достижения того, в чём испытывает нужду, если бы не могло представить себе этот необходимый предмет в его отсутствие. Следовательно, ощущающая душа живого существа должна быть способна не только к восприятию чувственных образов, но и к удержанию и сохранению их в себе. Однако на примере тел известно, что начала восприятия и начала сохранения — разные начала: влажное хорошо воспринимает, но плохо сохраняет; сухое, напротив, плохо воспринимает, но хорошо сохраняет. Поэтому, коль скоро ощущающая способность души есть акт телесного органа, необходимо полагать в ней две разные способности, из которых одна воспринимает чувственные образы, а другая удерживает их. Эта сохраняющая способность именуется *фантазией* или (что то же самое) *воображением*⁶²⁷.

В третьих, чувственное познание, которым должно обладать живое существо, требует различения некоторых свойств, которого не может проделать собственно ощущение. Не все воспринимаемые живым существом чувственные предметы представляют для него одинаковый интерес с точки зрения их сохранения: одни полезны для него, другие вредны. Человек, обладающий способностью сравнивать между собой свои частные знания и выносить суждения на их счёт, отличает полезное от вредного посредством так называемого *частного разума*, или *мыслительной способности*. Но неразумное животное должно постигать непосредственно из предметов их пользу или вред, хотя ни то, ни другое вовсе не является чувственным свойством в собственном смысле. Следовательно, животное должно обладать соответствующей чувственной способностью. Благодаря этой способности овца знает, что должна обращаться в бегство при виде волка, а птица знает, что ей нужно собирать соломинки. При этом овца убегает от волка, а птица подбирает соломинку вовсе не потому, что им нравятся или не нравятся форма и цвет этих предметов, а потому, что они непосредственно воспринимают их в качестве согласных с их собственной природой или противных ей. Эта новая способность именуется *оценивающей*⁶²⁸ и обуславливает существование четвёртой внутренней чувственной способности — *памяти*.

В самом деле, живое существо нуждается в умении вызывать к актуальному созерцанию образы, прежде постигнутые ощущениями и сохранённые в душе воображением. Но воображения не всегда оказывается для этого достаточно. Фантазия — это своего рода сокровищница, где сохраняются воспринятые ощущениями формы. Но, как мы только что видели, собственно ощущений не достаточно для постижения всех аспектов чувственных предметов: полезное и вредное, как таковое, ускользает от них. Поэтому для сохранения образов полезного и вредного необходима иная способность⁶²⁹. Кроме того, разные движения предполагают и наличие разных двигателей, то есть разных способностей, которые их вызывают. Что касается воображения, здесь движение направлено от предметов к душе: предметы запечатлевают свои образы сперва в собственно ощущении, затем в общем чувстве и, наконец, сохраняются в фантазии. Что же касается памяти, здесь движение исходит из души и заканчивается в вызываемых образах. У животных воспоминание о полезном или вредном вызывает представление о воспринятых ранее предметах. Здесь имеет место спонтанное восстановление чувственных образов, относящееся к памяти в собственном смысле. Человеку же необходимо совершить усилия, искать в своей памяти, чтобы сохранённые воображением образы вновь стали объектом актуального созерцания. Для этого нужна не просто память, а то, что называется реминисценцией (припоминанием). Добавим, что в обоих случаях вызванные образы относятся к прошлому, а прошлое — такое качество, которое не может быть воспринято собственно ощущением⁶³⁰.

Таким образом, рассмотрение высших чувственных способностей души приводит нас к порогу интеллектуальной деятельности. Той оценивающей способности, которая присуща животным и с помощью которой они постигают полезное и вредное, соответствует в человеке частный разум — или, как иногда его называют, *пассивный интеллект*⁶³¹, подобно тому как памяти животных соответствует человеческое припоминание. Это неудачное название, так как здесь нет речи об интеллекте в собственном смысле. Пассивный интеллект остаётся способностью чувственного порядка, поскольку собирает лишь частные знания, в то время как собственно интеллект характеризуется способностью постигать всеобщее. Так же и реминисценция: она отличается от характерного для памяти животных спонтанного оживления воспоминаний, ибо предполагает некоторую последовательность умозаключений при переходе от одного воспоминания к другому, вплоть до того момента, когда будет найдено искомое воспоминание. Однако этот поиск относится исключительно к представлениям о частных предметах, и здесь тоже отсутствует необходимая для интеллектуального познания универсальность⁶³². Следовательно, можно утверждать, что чувственные способности животных и человека абсолютно идентичны по своей природе — по крайней мере, если рассматривать их с точки зрения того, что в них реально чувственного. Большая эффективность их у человека происходит от ума, с которым они граничат, в соотношении с которым организуются и чьё превосходящее достоинство оказывает обратное влияние на их собственную деятельность⁶³³. Следовательно, поднимаясь от чувственных способностей к интеллектуальным способностям души, мы делаем решающий шаг.

Глава шестая. Интеллект и рассудочное познание

Ум, интеллект — та способность, которая конституирует человеческую душу в её совершенстве. И тем не менее, душа человека в собственном смысле не есть интеллект. Ангелы, все способности которых сводятся к мыслительной способности и её следствию - воле, являются чистыми интеллектами и потому называются Умами. Но для человеческой души, которая осуществляет кроме функций мышления функции роста и ощущения, такое наименование было бы не совсем подходящим. Поэтому просто скажем, что интеллект - одна из способностей человеческой души⁶³⁴. Рассмотрим, какова его структура и основные функции.

В своём наименее возвышенном аспекте человеческий ум предстаёт в качестве пассивной (страдательной) способности. Глагол “страдать”, “претерпевать” имеет три разных значения. В первом и наиболее строгом смысле глагол “страдать” означает испытывать лишённость в чём-либо относящемся к сущности или предмету естественной склонности страдающего субъекта: так, страдает вода, утрачивая присущую ей холодность под действием нагревающего её огня; или человек, приходящий в уныние под действием болезни. Во втором, менее строгом смысле, это слово означает, что некоторое сущее лишается чего-либо, чем оно обладало ранее, - безотносительно к тому, соответствовало утраченное качество его природе или нет. С этой точки зрения о претерпевании можно говорить и в случае обретения здоровья, и в случае заболевания, и в случае радости, и в случаях огорчения. Наконец, в третьем, самом широком значении, глагол “страдать” или “претерпевать” означает не потерю какого-либо одного предмета или качества ради обретения другого, но просто обретение находившимся в потенции сущим того, относительно чего оно находилось в потенции. С этой точки зрения всё то, что переходит из потенциального состояния в актуальное, может считаться претерпевающим, или пассивным, даже если эта пассивность является источником прибавления, а не причиной умаления. Именно в этом последнем смысле наш ум пассивен, и непосредственная причина этой пассивности состоит в том, что человек занимает в иерархии сущего относительно низкую ступень.

Интеллект называется пребывающим в потенции или в акте соответственно его отношению к универсальному бытию. Исследуя, каким вообще может быть это отношение, мы обнаруживаем на высшей ступени такой ум, чьё отношение к универсальному бытию состоит в бытии этого ума простым и чистым актом существования. В этом уме мы узнаём божественный ум, или саму божественную сущность, в которой изначально и виртуально предсуществует всё сущее как в своей первопричине. Именно потому, что божественный ум есть всецело актуальное существование, где начисто отсутствует какая бы то ни было потенциальность, — именно потому он есть чистый акт.

Не так обстоит дело в отношении тварных умов. Для того чтобы тварный интеллект мог стать всецелым актом универсального бытия, он должен был бы стать бесконечным сущим, что противоречит состоянию тварности. Следовательно, никакой тварный ум не может быть актом всех умпостигаемых сущих. Будучи ограниченным и причастным иному, он находится в потенции по отношению ко всей умпостигаемой реальности, которой не является. Таким образом, пассивность ума — естественный коррелят ограниченности бытия. Отношение, соединяющее потенцию с актом, может мыслиться в двух аспектах. В самом деле, существует определённый род потенциальности, в рамках которого возможность всегда соединена с действительностью: такова, например, материя небесных тел. Но существует и другой род потенциальности, в котором потенция иногда лишена своего акта и должна перейти в акт, чтобы обладать им: такова материя тленных тел. Ангельский ум относится к первому роду

потенциальности: его близость к Первому Уму, представляющему собой чистый акт, является причиной того, что он всегда актуально обладает заключенными в нём умопостигаемыми образами. Человеческий интеллект, напротив, занимает последнее место в иерархии интеллектов и максимально удалён от божественного Ума. Поэтому он находится в потенции относительно умопостигаемых предметов - не только в том смысле, что он пассивен, но и в том смысле, что по природе их лишён. Вот почему Аристотель говорит, что изначально душа подобна чистой доске, на которой ничего не написано. Таким образом, необходимость полагать у истоков нашего интеллектуального познания некоторую пассивность объясняется крайним несовершенством человеческого ума⁶³⁵.

Однако, если мы хотим понять структуру человеческого познания, необходимо признать также активную познавательную способность нашего ума. В самом деле, поскольку возможностный ум находится в потенции относительно умопостигаемых предметов, они должны приводить в движение этот ум для того, чтобы могло родиться человеческое знание. Очевидно, что для того, чтобы двигать, необходимо существовать. Между тем во всей вселенной не найдётся умопостигаемого (в собственном смысле) сущего, которое обладало бы только пассивным интеллектом. Действительно, умопостигаемое не таково, чтобы его можно было в чистом виде обнаружить в мире чувственных тел. Аристотель, споря с Платоном, показал, что формы природных предметов не существуют вне материи. Но формы, данные в материи, сами по себе не являются умопостигаемыми, ибо умопостигаемость сообщается именно нематериальностью. Следовательно, необходимо, чтобы природы, то есть формы, познаваемые нашим умом в чувственных телах, обрели актуальную умопостигаемость. Но привести в активное состояние то, что находилось в потенции, может только сущее, само находящееся в актуальном состоянии. Поэтому необходимо приписать уму активную способность приведения в акт того умопостигаемого, которое в потенции содержится в чувственной реальности. Именно эту способность называют *действующим* или *активным* умом⁶³⁶. Именно эта способность предопределяет всё здание человеческого познания. Поскольку чувственные предметы обладают актуальным существованием вне души, бессмысленно полагать некое активное ощущение; поэтому ощущающая способность души целиком пассивна⁶³⁷. Но коль скоро мы отвергаем платоновское учение об идеях как о реальных сущих, мы должны полагать действующий ум, высвобождающий заключённое в чувственном умопостигаемое. Наконец, поскольку существуют нематериальные, актуально умопостигаемые субстанции — такие, как Бог и ангелы, — нужно признать, что наш ум не способен познать эти реальности как таковые и должен смиренно удовлетвориться относительным знанием, полученным через абстрагирование умопостигаемого от материального и чувственного⁶³⁸.

Что представляет собой действующий ум - способность души или такое сущее, которое выше, нежели душа, внеположно её сущности и сообщает ей извне способность познания? Можно понять, почему некоторые философы считали правильным второй ответ на этот вопрос. Очевидно, что над разумной душой следует поместить высший ум, источник познавательной способности души. Причастное, несовершенное и движущееся всегда предполагает некоторое сущее, неподвижное и совершенное по своей сущности. Но человеческая душа является мыслящим началом лишь в силу причастности. Это можно увидеть из того, что она мыслит не вся целиком, но лишь частично; или из того, что она восходит к истине не благодаря простой и непосредственной интуиции, но через дискурсивное движение мысли.

Следовательно, душа нуждается в интеллекте высшего порядка, который сообщал бы ей мыслительные способности. Вот почему некоторые философы уподобляют этому интеллекту действующий ум и превращают его в отдельную субстанцию, которая освещает образы, запечатленные в нас чувственными предметами, и тем самым сообщает им умопостигаемость⁶³⁹. Но даже если признать существование этого обособленного действующего Ума, необходимо полагать в самой человеческой душе наличие способности, которая причастна этому высшему уму и приводит чувственные образы в состояние актуальной умопостигаемости. В самом деле, всякий раз, когда действуют общие начала, частные начала действия им подчиняются и направляют собственные действия всякого существа. Так, действующая способность небесных тел, которая простирается на весь мир в целом, не препятствует тому, чтобы тела низшего порядка обладали собственной действующей способностью, направляющей определённые действия этих тел. Особенно легко это заметить на примере совершенных животных. Действительно, есть низшие существа, возникновение которых достаточно объяснить действием небесных тел: таковы живые существа, порождаемые процессами гниения. Но порождение высших животных требует, помимо действия небесных тел, особой силы, сосредоточенной в семени. Наиболее совершенная деятельность подлунных существ — интеллектуальное познание, то есть деятельность ума. Следовательно, даже полагая некое всеобщее действующее начало всякого мышления — просвещающую силу Бога, — необходимо ещё полагать в каждом из нас собственное активное начало, которое сообщает каждому конкретному человеку актуальное мышление. Это и есть то, что именуется действующим умом⁶⁴⁰. Но этот вывод, очевидно, приводит к отрицанию отдельно существующего действующего ума. Поскольку интеллектуальное познание каждого человека и каждой души требует активного деятельного начала, необходимо признать существование множества действующих умов. В конечном счёте, мы должны будем признать столько действующих умов, сколько существует душ, то есть, сколько существует людей: ведь было бы абсурдно приписывать единое и одно и то же по числу действующее начало множеству различных субъектов⁶⁴¹. Тем самым решительно устраняются ошибки, вытекающие из представления о единственном, одном на всех людей действующем уме: например, отрицание личного бессмертия или свободной воли. Рассмотрим, каковы основные функции этого ума.

В первую очередь ему следует приписать обладание памятью. Между философами нет единомыслия в этом вопросе - даже между теми, кто объявляет себя последователями Аристотеля. Авиценна отрицает наличие памяти именно потому, что принимает отвергнутое нами учение о единстве действующего интеллекта. Он согласен допустить, что пассивный ум, будучи соединён с телесным органом, сохраняет в себе зрительные образы в то время, когда не постигает их актуально; но что касается активного ума, здесь дело обстоит иначе. В этой целиком нематериальной способности ничто не может существовать иным образом, кроме как в умопостигаемой и, следовательно, актуальной форме. Поэтому, как только ум перестаёт актуально постигать предмет, образ этого предмета исчезает из него; и если он хочет познать его снова, то должен обратиться к действующему интеллекту — этой отдельной субстанции, откуда умопостигаемые образы переливаются в пассивный ум. Частое и ставшее привычным обращение пассивного ума к действующему создаёт в пассивном уме своего рода навык совершения этого действия. К этому навыку, согласно Авиценне, и сводится владение знанием. Следовательно, знание для него заключается отнюдь не в сохранении образов, актуально не воспринимаемых в данный момент. А это приводит к устранению из интеллекта всякой памяти в собственном смысле слова.

Такая позиция не может удовлетворить разум. В самом деле, существует принцип, согласно которому *quod recipitur in aliquo recipitur in eo secundum modum recipientis* (воспринимаемое в ином воспринимается согласно способу [восприятия] воспринимающего). Ум по природе более устойчив и неизменен, чем телесная материя. Поэтому если мы видим, что материя удерживает формы не только пока воспринимает их, но и в течение долгого времени после её актуального оформления, то с тем большим основанием мы должны полагать интеллект способным к сохранению умопостигаемых образов. Итак, если термином “память” обозначать Просто способность к сохранению образов, то необходимо признать существование интеллектуальной памяти. Если же, напротив, характерной чертой памяти считать постижение прошлого именно как прошлого, то память придётся мыслить как принадлежность исключительно ощущающей душевной способности. Прошлое как таковое сводится к факту существования в определённый момент времени, к способу существования, присущему лишь единичным предметам. Но восприятие материального и единичного — дело ощущающей способности. Поэтому можно заключить, что если память о прошлом относится к ощущающей душе, то существует ещё и собственно интеллектуальная память, сохраняющая умопостигаемые образы. Её собственным предметом является всеобщее, абстрагированное от условий, которые предопределяют его к тому или иному конкретному способу существования⁶⁴².

Память в таком понимании конституирует саму интеллектуальную деятельность; она не есть, в собственном смысле слова, некая отличная от ума способность⁶⁴³. Этот вывод равно справедлив как в отношении рассудка (*ratio*), так и в отношении собственно ума (*intellectus*), о чём свидетельствуют их собственные действия. Умное восприятие (*intellectus*) [то есть действие собственно интеллекта] есть простое схватывание умопостигаемой истины; разумение есть движение мысли от одного предмета познания к другому, пока не будет достигнута умопостигаемая истина. К примеру, ангелы, которые обладают настолько совершенным знанием умопостигаемой истины, насколько им позволяет её постигнуть их собственная степень совершенства, открывают её простым недискурсивным актом. Поэтому они - истинные Умы. Люди, напротив, познают умопостигаемые истины через переход от одного предмета познания к другому. Поэтому наиболее подходящее наименование для человека — не “ум”, или “умное сущее”, но “наделённое рассудком существо”.

Разумение по отношению к умному восприятию есть то же, что движение по отношению к покою, или стяжание по отношению к обладанию. Следовательно, эти термины соотносятся так же, как несовершенное и совершенное. Далее, известно, что движение начинается с неподвижности и заканчивается ею. Это утверждение справедливо и в отношении человеческого познания. Разумение начинается с постигаемых разумом начальных посылок: это первые начала. Конечная посылка тоже несёт на себе отпечаток этих первоначал, с которыми сопоставляется полученное выводным путем заключение. Следовательно, умное восприятие находится как в начале, так и в конце разумения. Между тем, очевидно, что движение и покой зависят от одной и той же способности. Можно найти подтверждение этому в природных вещах, которые приводятся в движение и удерживаются в состоянии покоя одной и той же природой. С тем большим основанием следует считать интеллект и рассудок проявлением одной и той же способности. Отсюда очевидно, что в человеке одна и та же способность именуется и умом (интеллектом), и рассудком⁶⁴⁴.

Здесь мы подходим к определению того пункта, где человеческая Душа соприкасается в иерархии тварных сущих с отдельными умами. Очевидно, что характерный для человеческого мышления способ познания — рассуждение, или дискурсивное

познание. Но очевидно также и то, что дискурсивное познание требует наличия двух заданных посылок — начальной и конечной, — которые представляют собой простые схватывания истины умом. Умное восприятие начал открывает и закрывает последовательные действия рассудка. Таким образом, хотя собственным путём познания для человеческой души является путь рассуждения, он, тем не менее, предполагает некоторую причастность тому Простому познанию, какое мы открываем в умных субстанциях высшего порядка. Тем самым вновь подтверждаются слова Дионисия⁶⁴⁵: “Divina sapientia semper fines priorum conjungit principiis secundorum” (“Божественная премудрость всегда сопрягает завершения первых вещей с началами вторых”). Но подтверждаются они лишь в том случае, если мы отрицаем наличие в человеке интеллектуальной способности, отличной от его рассудка.

Вселенская иерархия основана не на том, что низшее обладает тем же, что и высшее, но на том, что низшее в ослабленной форме причастно тому, чем высшее обладает вполне. Так, животное, обладающее только ощущающей природой, лишено разума, однако наделено определённой предусмотрительностью и естественной оценивающей способностью. А она есть некоторая причастность человеческому разуму. Так и человек: он не обладает чистым умом, который позволял бы непосредственно и без помощи рассуждения постигать истину, но причастен этому способу познания через некоторое природное предрасположение, которое выражается в умном восприятии начал. Другими словами, человеческое познание, как оно представляется нам теперь, есть не что иное, как деятельность рассудка, причастного простоте умного познания: unde et potentia discurrens et veritatem accipiens non erunt diversae sed una., ipsa ratio intellectus dicitur quod participat de intellectuali simplicitate, ex quo est principium et terminus in ejus propria operatione (отсюда и способность рассуждения, и способность восприятия истины окажутся не разными способностями, но одной..; рассудок именно потому называется умом, что причастен умной простоте, в которой начало и завершение его собственной деятельности)⁶⁴⁶. Рассмотрим саму эту деятельность, или способ, каким человеческий рассудок постигает свои разнообразные предметы.

Проблема, от разрешения которой зависят все наши дальнейшие выводы, заключается в следующем: каким образом человеческий интеллект познаёт стоящие ниже его телесные субстанции⁶⁴⁷? Согласно Платону, человеческая душа по природе обладает врождённым знанием всех вещей. В самом деле, человек может правильно ответить лишь на те вопросы, которые ему известны. Но даже невежда отвечает правильно, если расспрашивать его методично: мы убеждаемся в этом на примере “Менона”.⁶⁴⁸ Следовательно, каждый человек обладает предшествующим научению знанием вещей. Это подводит нас к выводу, что душа познаёт всё, включая тела, посредством образов, врождённых ей по природе. Но такое учение наталкивается на серьёзное затруднение. Коль скоро форма есть начало всякого действия, то каждый предмет по необходимости должен находиться в одинаковом отношении как к форме, так и действию, производимому этой формой. Например, если предположить, что движение вверх производится лёгкостью, то мы сможем считать всё находящееся в потенции относительно движения вверх потенциально лёгким, а всё актуально движущееся вверх актуально лёгким. Но очевидно, что как с точки зрения ощущений, так и с точки зрения ума человек часто находится в потенции относительно своих познаний: он переходит из потенции в акт благодаря чувственным предметам, воздействующим на его чувства, и благодаря научению и открытиям, воздействующим на его ум. Следовательно, необходимо признать, что разумная душа находится в потенции как относительно чувственных образов, так и относительно образов умопостигаемых. Но если в определённый момент она находится в потенции относительно этих образов, то,

очевидно, не обладает ими в данный момент актуально. Следовательно, душа не может обладать знанием всех вещей посредством врождённых ей по природе образов⁶⁴⁹.

Конечно, можно актуально обладать некоторой формой и в то же время быть неспособным произвести действие этой формы по причине какого-либо внешнего препятствия. Платон сам замечает, что душа не всегда актуально обладает своими знаниями. Но, исходя из сказанного выше, он утверждает, что человеческий ум по природе содержит в себе все умопостигаемые образы; просто его соединённость с телом препятствует ему познать их актуально.

Чтобы разоблачить ложность этой доктрины, достаточно одного простого замечания. Если нет способности ощущения, то нет и знания о том, что постигается при помощи этого ощущения. Одним чувством меньше — значит, и одним видом знания меньше. Слепой от рождения ничего не знает о цветах; но он должен был бы знать о них, если бы ум по природе содержал в себе врождённые понятия обо всём сущем.

Однако можно выйти за пределы простой констатации этого факта и доказать, что такое познание не соответствовало бы природе человеческой души.

Если принять платоновскую точку зрения, придётся рассматривать тело как своего рода экран, помещённый между умом и предметом. Тогда мы вынуждены будем признать, что душа обретает знание не благодаря, но вопреки телу, с которым соединена. Но мы видели, что соединённость с телом - в природе души. Следовательно, позиция Платона подразумевает, что интеллектуальное познание, будучи естественной функцией души, не встречает большего препятствия, чем связь души с телом, соответствующая, тем не менее, природе души. Здесь есть чему шокировать наше мышление! Природа, сотворившая душу именно для познания, не могла соединить её с препятствующим познанию телом. Скажем больше: если природа и должна была дать душе тело, то лишь для того, чтобы облегчить ей интеллектуальное познание.

Это утверждение станет понятным, если вспомнить о ничтожном достоинстве человеческой души и о её крайнем несовершенстве. Все умные субстанции обладают способностью к познанию под действием божественного света. Этот свет сосредоточен в Первоначале, един и прост. Но чем более умные творения удалены от Первоначала, тем больше дробится и рассеивается свет, подобно исходящим из одного центра лучам. Вот почему Бог познаёт всё сущее в едином акте существования; высшие умные субстанции познают сущее во множественности форм, но используют для познания лишь ограниченное их число. Они постигают самые общие формы, но, будучи наделены чрезвычайно сильной познавательной способностью, различают в лоне этих всеобщих форм множественность единичных предметов. У низших умных субстанций мы находим большее количество менее общих форм. А поскольку эти субстанции более удалены от первоисточника всякого познания, общие формы уже не позволяют с той же степенью различения постигать единичные предметы. Таким образом, если бы низшие умные субстанции обладали только знанием общих умопостигаемых форм — таких, какими обладают ангелы, но при этом освещённых лишь одним слабым, почти угасшим лучом света, — то они не смогли бы различить в этих формах множественности единичных вещей. Их знание носило бы характер смутной и неопределённой общности, напоминая знание невежд, которые не способны различить в исходных посылах следствий, угадываемых учёными людьми. Нам известно, что согласно природному порядку последней в ряду умных субстанций стоит человеческая душа. Следовательно, необходимо было либо оставить ей лишь смутное и общее знание сущего, либо соединить её с телом, чтобы она могла получить от самих

чувственных предметов конкретное знание о них. Бог поступил с человеческой душой так же, как мы поступаем с тупицами, способными усвоить что-либо только с помощью наглядных, чувственных примеров. Следовательно, душа соединена с телом ради своего высшего блага — ради познания, в котором тело призвано ей помочь: “Sic ergo patet quod propter melius animae est ut corpori uniatur, et intelligat per conversionem ad phantasmata”⁶⁵⁰; и еще: “Competit eis (animis) ut a corporibus et per corpora suam perfectionem intelligibilem consequantur; alio quin frustra corporibus unirentur”⁶⁵¹. (“Итак, очевидно, что для самой души лучше быть соединённой с телом и мыслить через обращение к чувственным образам”; и ещё: “Им (душам) подобает телами и через тела достигать своего умного совершенства; иначе они были бы напрасно соединены с телом”). Другими словами, душа возвышается к познанию своих предметов, не отвращаясь от тела, как того требовало платоновское учение о врождённости идей, а обращаясь к телу.

Попытаемся уточнить, каким образом человеческий ум постигает предметы. Согласно Августину, учение которого будет служить нам ориентиром в нашем продвижении к истине, умная душа открывает все вещи в вечных сущностях, то есть в неизменной истине, пребывающей в Боге: Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi, quaeso, id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa, quae supra mentes nostra est, incommutabili veritate (Если оба мы видим, что то, что ты говоришь, истинно, и оба видим, что то, что я говорю, истинно, то где, спрашиваю я, мы это видим? Во всяком случае, не я в тебе и не ты во мне, но оба мы видим это в одной и той же неизменной истине, превосходящей наш разум)⁶⁵². Августин считает, что мы должны овладеть всем тем, что было истинного в учениях языческих философов. А так как сам он был взращён платонизмом, то постоянно пытался использовать всё хорошее, что обнаруживал у платоников, а также улучшить и исправить то, что находил у них противным вере. Платон обозначал словом “идея” формы вещей, которые существуют сами по себе и независимо от материи. Но тогда знание души обо всём сущем сводится к её причастности понятым таким образом формам. Как телесная материя становится камнем в силу причастности идее камня, так и ум познаёт камень в силу причастности той же самой идее. Но представление о независимо существующих Идеях, наделённых своего рода творческой активностью, слишком явно противоречило вере. Поэтому св. Августин заменил платоновские Идеи сущностями творений, которые совокупно пребывают в мышлении Бога, согласно которым было сотворено всё сущее, и, наконец, через которое человеческая душа познаёт это сущее.

В определённом смысле даже такое учение кажется неприемлемым. Когда мы вслед за Августином утверждаем, что ум познаёт все творения в их вечных сущностях, а, следовательно, в Боге, то выражение “познавать в” можно понять в том смысле, что вечные сущности являются непосредственным предметом умного познания. Между тем нельзя принять за истину, что в нашей земной жизни душа может познавать все вещи в их вечных сущностях, то есть в Боге. Причину этого мы только что выяснили, подвергнув критике платоновское учение о врождённости идей. Одни только блаженные праведники, созерцающие Бога и всё сущее в Боге, познают творения в их вечных сущностях. Но здесь, на земле, собственным предметом человеческого ума может быть только чувственное, отнюдь не умопостигаемое.

Но, может быть, выражение “познавать в” означает не предмет, а начало познания? Может быть, оно означает “познавать через” или “то, благодаря чему” осуществляется познание, а не “то, что познаётся”⁶⁵³? В таком смысле оно отображает великую истину,

а именно: необходимость полагать у истоков нашего разумения божественный свет и первые начала умного познания, которыми мы обладаем благодаря этому свету.

В самом деле, душа познаёт всё в вечных сущностях в том же смысле, в каком глаз видит в свете солнца всё то, что видит при помощи солнца. Это утверждение необходимо понять правильно. В человеческой душе имеется некое начало умного восприятия. Этот заключённый внутри нас умный свет есть не что иное, как подобие и причастность нетварному свету. А поскольку последний содержит в себе вечные сущности всех творений, в некотором смысле можно сказать, что мы познаём всё сущее в его божественных образцах. Таким образом, “познавать в вечных сущностях” просто означает: познавать посредством причастности божественному свету, в котором содержатся сущности всех творений. Вот почему в Псалме 4, где сказано: *Multi dicunt quis ostendit nobis bona?* (Многие говорят: кто покажет нам благо?), — псалмопевец отвечает: *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine* (запечатлен на нас свет лица Твоего, Господи!) - Пс. 4:2). Это означает: *per ipsam sigillationem divini luminis in nobis omnia demonstrata sunt* (через само запечатлевание в нас божественного света нам явлено всё). Но этой способности к познанию, которую дал нам Бог и которая и есть запечатленный в нас образ Божий, самой по себе недостаточно. Как мы выяснили, по природе она лишена умопостигаемых образов, которые приписывал ей Платон. Не обладая врождённым знанием, она изначально находится в потенции относительно всего умопостигаемого.

Понятый таким образом естественный свет не сообщает знания материальных вещей через простую причастность вечным сущностям этих вещей. Для этого требуются умопостигаемые образы, извлечённые из чувственных предметов⁶⁵⁴. Следовательно, света человеческого ума достаточно ровно для того, чтобы ум мог обрести знание того умопостигаемого, к которому он способен подняться с помощью чувственно воспринимаемых вещей⁶⁵⁵. В определённом смысле мы действительно обладаем в зачатке всеми видами знаний: *praeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina* (в нас предсуществуют семена всяческих наук)⁶⁵⁶. Эти изначально заложенные в нас семена, которые служат источником естественного познания, суть первые начала умопостигаемого: *prima intelligibilium principia*. Эти начала — первые понятия, которые ум образует при соприкосновении с чувственными предметами. Таким образом, когда мы называем их предсуществующими в уме, мы вовсе не подразумеваем, что ум актуально обладает ими независимо от действия тел на душу. Мы просто хотим сказать, что они представляют собой первые умопостигаемые предметы, которые наш ум непосредственно познаёт на основании чувственного опыта. Актуальное разумение первых начал врождено нам не более, чем выводы дедуктивных умозаключений^[657]. Но если первые мы открываем спонтанно, то вторые требуют исследовательского усилия. Несколько примеров помогут нам уяснить эту истину.

Начала могут быть сложными (целое больше части) или простыми (идея бытия, единства и прочее в том же роде). Сложные начала *определённым образом* предсуществуют в уме. Зная определения целого и части, разумная человеческая душа знает и то, что целое больше части. Следовательно, она по природе способна непосредственно сформулировать это знание. Но не менее очевидно и то, что душа как таковая этим знанием не обладала и что ум, располагая лишь своими собственными средствами, никогда не смог бы его обрести. Чтобы познать, что целое больше части, необходимо знать определения части и целого. Но узнать их можно лишь через абстрагирование некоторых умопостигаемых образов от материи⁶⁵⁸. Если же вне восприятия тел невозможно знать, что есть целое и часть, и если без этого предварительного знания невозможно знать, что целое больше части, то постижение

умопостигаемых понятий с необходимостью предполагает обращение к чувственным предметам.

Этот вывод станет ещё очевиднее, если мы рассмотрим простые начала познания. Мы не обладали бы знанием того, что есть бытие или единство, если бы не воспринимали предварительно чувственные предметы и не извлекали из них умопостигаемые образы. Итак, точным определением начал будет следующее: *Primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas* (Первые умные понятия, непосредственно познаваемые в свете действующего разума через образы, абстрагированные от чувственных предметов)⁶⁵⁹. Эти начала - источник и гарантия всех наших достоверных знаний. От них мы отправляемся на поиски истины, и с ними; всегда сверяет рассудок свои заключения. С другой стороны, наша способность к формулировке первых начал при соприкосновении с чувственными предметами представляет собой, с точки зрения человеческой души в целом, как бы образ божественной истины, которой душа причастна. Следовательно, в этом — но только в этом — смысле можно сказать, что в той мере, в какой душа познаёт всё сущее через первые начала познания, она созерцает всё в божественной истине, или в вечных сущностях всех творений⁶⁶⁰.

Итак, мы показали необходимость идущего от Бога умного света, но и бессилие этого света, если он ограничивается собственными возможностями. Тем самым мы фактически определили необходимые и достаточные условия познания. Вывод, к которому мы шли всё время, заключается в том, что умное познание берёт начало в чувственных предметах: *principium nostrae cognitionis est a sensu*. Единственная проблема, которую нам осталось решить, — определение соотношения между умом и чувственностью в познании. Платон утверждал, что ум непосредственно причастен отдельно существующим умопостигаемым формам. Ему противостоит Демокрит, который считает причиной знания присутствие в душе образов тел, о которых мы в данный момент думаем. Согласно учению Демокрита, всякое действие сводится к потоку материальных частиц (атомов), переходящих от одного тела к другому. Демокрит представляет себе некие малые образы, исходящие из предметов и проникающие в материю нашей души. Между тем известно, что человеческая душа осуществляет функцию, к которой не причастно тело⁶⁶¹, - функцию мышления. Но невозможно, чтобы телесная материя запечатлевала след в бестелесной субстанции, то есть в уме. Следовательно, прямого физического воздействия чувственных тел недостаточно ни для осуществления, ни для объяснения интеллектуального познания. Необходимо обратиться к какому-то более возвышенному действующему началу, не поднимаясь, однако, до платоновского отдельно существующего умопостигаемого. Таков средний путь, проложенный Аристотелем между Демокритом и Платоном: необходимо полагать наличие действующего ума, способного извлекать умопостигаемое из чувственного посредством абстрагирования, природу которого мы пытаемся определить.

Предположим, что вследствие вышеописанных действий⁶⁶² некоторое чувственное тело запечатлело свой образ в общем чувстве, и назовём этот образ представлением (*phantasma*). Это отнюдь не всеобщая и совершенная причина интеллектуального познания; это даже не достаточная его причина. Но здесь перед нами по крайней мере та материя, на которую воздействует эта причина⁶⁶³. В самом деле, что такое представление? Это подобие единичного предмета: *similitudo rei particularis*⁶⁶⁴. Точнее, представления суть подобия единичных вещей, запечатленные или сохранённые в телесных органах: *similitudines individuorum existentes in organis corporeis*⁶⁶⁵. Одним словом, как с точки зрения объекта, так и с точки зрения субъекта здесь перед нами

область чувственного. Например, цвета обладают одним и тем же способом существования как в материи индивидуального тела, так и в зрительной способности ощущающей души. И в том и в другом случае они пребывают в определённом материальном субстрате. Поэтому цвета по природе способны сами собой запечатлеть своё подобие в органе зрения. Но это значит, что ни чувственное как таковое, ни, следовательно, представление не могут проникнуть в интеллект. Ощущение есть акт телесного органа, способного воспринимать единичное как таковое, то есть универсальную форму, существующую в индивидуальной телесной материи⁶⁶⁶. Умственный образ, среда, через которую он проходит, и сам ощущающий орган - реальности одного порядка, так как все они принадлежат к разряду единичного. Там, где речь идёт о представлении, можно говорить и о воображении. Но в отношении возможностного ума дело обстоит иначе. Будучи умом, он воспринимает универсальные образы; воображение же содержит только единичные подобиya. Следовательно, между представлением и умопостигаемым образом, между частным и всеобщим пролегает родовое отличие: *sunt alterius generis* (они разнородны)⁶⁶⁷. Поэтому представления, необходимые для осуществления умного познания, являются, тем не менее, лишь его материей и служат ему, так сказать, в качестве орудий⁶⁶⁸.

Чтобы правильно понять процесс разумения, не стоит забывать о роли действующего ума. Человек живёт в мире, где умопостигаемое не встречается в чистом виде. К тому же несовершенство человеческого ума таково, что ему полностью отказано в интуиции чистого умопостигаемого. Собственный предмет человеческого ума — чтойность, то есть природа, существующая в единичной телесной материи. Мы познаём отнюдь не идею камня, но природу данного конкретного камня, а эта природа есть результат соединения формы с собственной материей этого камня. Точно так же предмет нашего познания - не идея лошади, но природа лошади, осуществлённая в данной конкретной лошади⁶⁶⁹. Другими словами, предметы человеческого познания заключают в себе элемент всеобщего и умопостигаемого, соединённый с элементом частного и материального. Собственная функция действующего ума состоит в разъединении этих двух элементов и в предоставлении возможностному уму умопостигаемого и всеобщего, заключённого в чувственных предметах. Эта операция и называется абстрагированием.

Коль скоро предмет познания всегда соразмерен постигающей его способности, можно различить три уровня в иерархии познавательных способностей. Чувственное познание есть акт телесного органа, именуемого органом чувства. Поскольку предметом всякого ощущения является соединённая с телесной материей форма и поскольку телесная материя представляет собой начало индивидуации, постольку способности ощущающей души имеют дело лишь с частными объектами. Противоположно ему такое познание, которое не является актом телесного органа и вообще никак не связано с какой бы то ни было телесной материей. Таково ангельское познание. Собственный предмет этого познания — форма, существующая отдельно от всякой материи. Даже когда ангелы постигают материальные предметы, они воспринимают их исключительно в их нематериальных формах, то есть в них самих или в Боге.

Человеческий ум занимает промежуточное положение. Он не есть акт телесного органа, как ощущение, но принадлежит душе, которая (в отличие от ангелов) есть форма тела. Вот почему интеллект постигает формы, существующие индивидуально в телесной материи, и постигает лишь постольку, поскольку они существуют в материи. Познавая заключённое в материи в отвлечении от этой материи, мы абстрагируем форму индивидуальной материи, представленную в чувственном образе⁶⁷⁰. Таким образом, абстрагирование в самом общем виде состоит, прежде всего, в том, что действующий

ум постигает в каждой материальной вещи её видовую сущность, оставляя в стороне начала индивидуации, которые принадлежат материи. Подобно тому как можно рассматривать отдельно цвет плода, не принимая во внимание его прочие качества, так и наш ум способен отдельно рассматривать в представлениях всё то, что составляет сущность лошади или камня, не принимая во внимание черты, предопределяющие индивидуальные различия в рамках одного и того же вида⁶⁷¹.

Функция действующего ума не ограничивается разделением общего и частного. Он также создает умопостигаемое. Чтобы извлечь из представления умопостигаемый образ, действующий ум не удовлетворяется переносом его в готовом виде в возможностный ум, но должен произвести его. Для того чтобы чувственный образ предмета стал умопостигаемой формой возможностного ума, он должен быть преобразован. Именно это имеется в виду, когда говорится, что действующий ум обращается к представлениям, чтобы просветить их (*illuminer*). Это просвещение чувственных образов составляет суть абстрагирования. Именно оно извлекает из представлений то, что в них есть умопостигаемого⁶⁷², и порождает в возможностном уме знание того, что содержится в чувственных образах. При этом в представлениях созерцается лишь видовое и всеобщее, в отвлечении от материального и частного⁶⁷³.

Точно представить себе, что же именно хочет здесь сказать св. Фома, чрезвычайно трудно - и трудно именно потому, что мы бессознательно пытаемся осуществить эту операцию и составить о ней конкретное представление. Но в данном случае перед нами вовсе не описание психологического механизма мышления⁶⁷⁴. Речь идёт о явлении иного порядка - об умопостигаемом. И решение проблемы познания, как её определяет св. Фома, состоит, прежде всего, в описании условий, необходимых для совершения операции, которая, как нам известно, действительно совершается. Чтобы всё это стало понятным, обратимся к исходным данным поставленной проблемы.

В мире существует познающее существо такой природы, что умопостигаемое предстаёт перед ним лишь в смешении с чувственным. Возможность наличия такого существа правдоподобна а priori, в соответствии с господствующим во вселенной принципом непрерывности. Однако нужно понять, какого рода отношение предполагает эта операция между актуальным умопостигаемым, составляющим её последнюю цель, и материей, её исходной посылкой. Решить эту проблему - значит найти средние члены, заполняющие промежуток между материей и умопостигаемым.

Первый промежуточный член — само чувственное. Как мы сказали, существует соединение формы, то есть умопостигаемого, с определённой материей. Следовательно, чувственное включает в себе потенциальное умопостигаемое, но это умопостигаемое актуально определено к тому или иному частному способу бытия. Что касается человека, он тоже обнаруживает в себе актуальное умопостигаемое: ту часть самого себя, которая служит продолжением низших ангельских разрядов. Но это умопостигаемое не определено. Оно подобно свету, благодаря которому можно видеть, но в нём самом не видно ничего. Чтобы заставить нас видеть, свет должен упасть на предметы, но для этого необходимо, чтобы существовали предметы, ему подобные. Наш ум, будучи актуальным и интеллигибельным, умрёт от истощения, если не найдёт себе пищи в окружающем мире. Очевидно, что он может найти её только в чувственном. Следовательно, решение томистской проблемы познания возможно при условии, что чувственное, будучи актуально определённым и потенциально умопостигаемым, сумеет сообщить свою определённость нашему интеллекту, который постигает актуально, но определён лишь потенциально.

Именно ради решения этой проблемы св. Фома признаёт наличие как возможностного, так и действующего ума в одной и той же индивидуальной субстанции, а не в двух различных субъектах, как это делали аверроисты. Если утверждение о существовании этих двух душевных способностей в одном субъекте не будет противоречивым, мы сможем утверждать, что нашли решение проблемы, поскольку такая гипотеза отвечает всем исходным данным. Но тезис действительно не противоречив. В самом деле, противоречие имеет место тогда, когда одно и то же находится одновременно и в одинаковом отношении в потенции и в акте. Но оно может находиться в потенции в одном отношении, а в акте - в другом: это нормальное условие существования конечного и тварного сущего. Таково же положение разумной души относительно чувственных предметов и представляющих эти предметы чувственных образов. Душа обладает актуальной умопостигаемостью, но ей не хватает определённости; представления обладают актуальной определётельностью, но им недостаёт умопостигаемости. Таким образом, душа сообщает представлениям умопостигаемость, проявляя себя в этом случае как действующий ум; а сама получает от них определённость, проявляясь как ум возможностный. Для того чтобы эта операция могла осуществиться, необходимо одно-единственное метафизическое условие, основанное на требовании порядка: нужно, чтобы действие активного ума, которое сообщает чувственным образам интеллигибельность, предшествовало восприятию этого интеллигибельного возможностным умом: *actio intellectus agentis in phantasmatibus praecedat receptionem intellectus possibilis*. Поскольку чувственное как таковое не способно проникнуть в интеллигибельное как таковое, то наш ум в стремлении получить определённость от чувственного делает эту операцию возможной, возвышая чувственное до своего собственного уровня. Так решается единственная оставшаяся проблема: *parvum lumen intelligibile quod est nobis connaturale, sufficit ad nostrum intelligere* (соприродного нам слабого умного света достаточно для нашего мышления)⁶⁷⁵.

Таков способ, каким человеческая душа познаёт тела. Этот вывод справедлив не только в отношении приобретения знания, но и в отношении его последующего использования. Всякое повреждение общего чувства, воображения или памяти разрушает одновременно и представления, и соответствующее им знание умопостигаемого⁶⁷⁶. Наконец, этот вывод позволяет прояснить способ, каким человеческая душа познаёт самоё себя и превосходящие её предметы. Действительно, ум познаёт себя тем же образом, каким познаёт всё остальное. Следовательно, он познаёт самого себя в той мере, в какой переходит из потенции в акт под влиянием образов, абстрагируемых от чувственных вещей действующим умом⁶⁷⁷. Этим объясняется множественность операций, необходимых для такого познания, и порядок их следования. Душа приходит к познанию самой себя лишь потому, что прежде постигает другие предметы: *ex objecto enim cognoscit suam operationem, per quam devenit ad cognitionem sui ipsius* (ибо она [душа] из объекта познаёт своё действие, благодаря которому приходит к познанию самой себя)⁶⁷⁸. Прежде всего, душа познаёт свой предмет, затем своё действие, и, наконец, свою собственную природу. Идёт ли речь о простом осознании душой своей умной природы в силу того, что она постигает действие своего интеллекта, или о её возвышении до универсального знания природы человеческой души посредством методического размышления о необходимых для интеллектуальной деятельности условиях⁶⁷⁹ — в обоих случаях порядок мышления остаётся одним и тем же. *Est autem alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere est objectum primum ipsa ejus essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei. Et ideo, id quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est hujusmodi objectum; et secundo cognoscitur ipse actus quo cognoscitur objectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus, cujus est perfectio ipsum intelligere* (Но существует и

другой ум — человеческий, который не есть мышление самого себя и не имеет первым предметом мышления свою собственную сущность, но нечто внешнее, а именно — материальную природу вещи. И поэтому в первую очередь человеческим умом познаются предметы такого рода; во вторую очередь — сам акт, которым познаются предметы, а через акт познаётся и сам ум, совершенство которого заключается в мышлении самого себя)⁶⁸⁰.

Что касается способа познания душой превосходящих её предметов, то, идёт ли речь о совершенно нематериальных субстанциях, то есть ангелах, или о бесконечной нетварной сущности, именуемой Богом, — прямое постижение умопостигаемого как такового ей недоступно⁶⁸¹. Всё, чего мы можем добиться, — это составить некоторое весьма несовершенное представление об умопостигаемом, отправляясь от чувственной природы. Поэтому Бог, как и сама человеческая душа, не есть первый предмет её познания. Душа вынуждена отправляться от рассмотрения тел и никогда не сможет зайти в познании умопостигаемого дальше, чем ей это позволит чувственное. Таким образом, мы находим здесь решающее оправдание избранного метода доказательства существования Бога и анализа Его сущности: *Cognitio Dei quae ex mente humana accipitur potest, non excedit illud genus cognitionis quod ex sensibilibus sumitur, cum et ipsa de seipsa cognoscat quid est, per hoc quod naturas sensibilibus intelligit* (Знание Бога, обретаемое с помощью человеческой мыслительной способности, не превосходит того рода знания, которое мы извлекаем из чувственного с тем, чтобы мышление, познавая чувственную природу, познавало само себя)⁶⁸².

Эта истина является определяющей для философии в целом. Её непонимание ведёт к тому, что уму приписываются такие объекты познания, которые он по природе не способен постигнуть. Это означает непризнание собственной ценности и пределов нашего познания. Наиболее опасная форма этого заблуждения выражается в убеждённости, будто реальность познаётся нами тем лучше, чем более она познаваема и умопостигаема сама по себе. Теперь нам известно, что наш ум приспособлен к извлечению умопостигаемого из чувственного. Но из того факта, что он действительно способен извлекать из индивидуализирующей материи универсальную форму, невозможно заключить, не прибегая к софизму, будто он *a fortiori* (тем более) может постигать чистое интеллигибельное. Ум подобен глазу, способному различать цвета и в то же время достаточно светоносному самому по себе, чтобы сделать эти цвета актуально видимыми. Такой глаз, гипотетически способный воспринимать слабый свет, окажется негодным для восприятия сильного света. Действительно, существуют животные, о которых говорят, что их глаза производят достаточно света для освещения видимых предметов. Но эти животные лучше видят ночью, чем днём: их глаза слабы, и если немного света их проясняет, то яркий свет слепит. То же самое происходит с нашим интеллектом: в присутствии высшего умопостигаемого он подобен глазам совы, не видящей находящегося перед ней солнца. Следовательно, мы должны удовлетвориться доступным нашей природе слабым умным светом, которого достаточно для нужд человеческого познания, и остерегаться того, чтобы требовать от него большего. Бестелесное познаваемо нами только в сравнении с телесным. И всякий раз, когда мы хотим познать нечто умопостигаемое, мы должны обратиться к тому чувственному образу, который оно в нас вызывает, хотя и не существует чувственных образов умопостигаемого сущего⁶⁸³. Действуя таким образом, мы поступаем в соответствии с низжайшим уровнем человеческого ума и признаём пределы, положенные нашей познавательной способности тем местом, которое мы занимаем в иерархии творений⁶⁸⁴.

Глава седьмая. Знание и истина

Мы описали познавательные операции разумной души и тем самым определили до некоторой степени место человека в иерархии тварных сущих. Здесь нам нужно остановиться, чтобы выяснить, какова природа человеческого познания, как её понимает св. Фома, и томистское понятие истины.

Стремление понять, что есть знание⁶⁸⁵, свойственно не всем людям. Однако одного взгляда на природу достаточно, чтобы понять, что вовсе не обязательно простой факт существования подразумевает также знание. Убедиться в этом поможет небольшое рассуждение. Во-первых, существуют искусственные предметы, приготовленные рукой человека, инертные и не способные к самопроизвольному движению. Если ложе падает, оно падает в силу того, что является деревом, а не в силу того, что является ложем. Если, будучи зарыто в землю, оно прорастает, то прорастает не ложе, а дерево.

Во-вторых, существуют природные тела, наделённые внутренним началом движения (как, например, предполагаемая их формой лёгкость или тяжесть). Но их движение абсолютно лишено приспособляемости к условиям внешнего мира. Камень сам по себе падает вниз, а огонь устремляется прямо вверх: первый влечётся книзу, второй — кверху. Существуют и более сложные природные движения — например, движения растения, побуждаемого растительной душой к распространению своих корней, ветвей, листьев. Но и здесь действует заданная изнутри инерция; внешний мир лишь содействует или препятствует её проявлению. Дуб растёт (если он способен расти) точно так же, как камень падает вниз, если его уронить; а по окончании роста умирает. При этом он всегда остаётся только дубом — и ничем больше.

С переходом к животному царству облик сущего совершенно меняется. Движения животных, направляемые, как и у растений, внутренними началами, тем не менее, не могут быть объяснены лишь этими началами. Собака способна не только падать вниз под действием собственной тяжести или расти благодаря своей собственной жизни. Она к тому же перемещается в пространстве в поисках добычи, бросается на её захват, оттаскивает её в определённое место. Все эти действия предполагают, что добыча существует не только сама по себе: она существует также для собаки. Не коза существует для куста, который она ошипывает, но куст для козы — каков бы ни был способ его существования помимо этого. Именно это существование одного сущего для другого, которое начинается в животном мире и продолжается в развитом виде у человека, и есть знание. То, что в мире существует знание, — очевидный факт. Вопрос заключается в том, чтобы узнать: при каких условиях вообще возможно знание?

Поставим эту проблему во всей её остроте. Что это значит — одно живое существо осознаёт бытие другого живого существа? Познающее существо, взятое само по себе, есть, прежде всего, его собственная сущность.

Другими словами, оно входит в некоторый род, определяется как существо данного вида и индивидуализируется всеми теми качествами, которые отличают его от других существ той же природы. С этой точки зрения оно есть именно то, что есть, и ничего больше: собака, коза, человек. Но в качестве познающего существа оно оказывается вдобавок чем-то иным, нежели оно само: ведь преследуемая собакой добыча, поедаемый козой куст и читаемая человеком книга отныне существуют некоторым

образом в собаке, в козе, человеке. Коль скоро объект отныне пребывает в познающем его субъекте, сам субъект тоже должен некоторым образом превратиться в объект. Таким образом, познавать — значит существовать иначе и богаче, чем прежде, ибо по существу это значит: в то, чем является субъект сам для себя, он позволяет проникнуть тому, чем является нечто иное само для себя⁶⁸⁶. Этот факт находит выражение в формуле: познать некую вещь означает некоторым образом стать ею⁶⁸⁷.

В связи с этим необходимо сделать первое замечание, если мы хотим уяснить подлинное значение всего сказанного. Какова бы ни была последующая интерпретация этих фактов, вполне очевидно, что здесь перед нами два разных рода сущего. Между тем, что всегда остаётся только самим собой, и тем, что способно к расширению своего бытия и включению в него бытия иных предметов и существ, пролегает огромное расстояние — именно такое, какое отделяет материальное от духовного. Всё, что есть в каждом сущем телесного и материального, сужает, ограничивает его. И наоборот: всё, что есть в нём духовного, его расширяет, увеличивает. На низшей ступени находятся минералы, которые всегда остаются только тем, что они есть; на высшей ступени — или, вернее, за пределами всякой мыслимой ступени — Бог, который есть всё. Среднее положение занимает человек, способный некоторым образом становиться всем благодаря своим ощущениям и уму⁶⁸⁸. Следовательно, проблема человеческого познания — это по сути проблема способа существования духовного существа, которое не является, однако, чистой духовностью.

Второе замечание, подтверждающее первое, таково: проблема познания не может иметь двух решений: одного для ума, другого для ощущений. Чувственное познание и познание интеллектуальное могут быть и являются в действительности двумя разными видами или ступенями одного и того же рода действия и должны иметь общее им обоим объяснение. Если бы существовала необходимость прервать в некотором месте последовательность мирового порядка, то этот разрыв надлежало бы осуществить между животным и растением, а не между животным и человеком. Животное уже достигает способности (пусть пока ещё ограниченной) становиться чем-то отличным от самого себя в силу испытываемого ощущения. Следовательно, оно уже свободно от чистой материальности, хотя и не полностью⁶⁸⁹. Итак, мы должны описать познавательные действия таким образом, чтобы можно было свести к единому началу и общим правилам как умное познание, так и ощущение.

Первое условие такого познания состоит в том, что неодушевлённые вещи тоже до некоторой степени причастны нематериальности. Если представить себе чисто материальный и начисто лишённый интеллигибельности мир, то такой мир по определению был бы непроницаем для ума. Поскольку в действительности это не так, значит, не только ум способен в некотором роде становиться вещью, но и вещь должна обладать определённой способностью к тому, чтобы стать умом. Тот элемент вещи, которой усваивается мыслью, — это её форма. Следовательно, утверждение, что познающий субъект становится познаваемым объектом, равнозначно тому утверждению, что форма познающего субъекта возрастает с прибавлением формы познаваемого объекта⁶⁹⁰. Нам уже известно, что с метафизической точки зрения это интимное сродство мышления и предметов познания возможно, так как мир вплоть до мельчайших частей причастен высшему умопостигаемому — Богу. Теперь же мы констатируем настоятельную необходимость этого сродства для того, чтобы факты реальности могли быть постигнуты как в виде идей, так и в виде ощущений. Недостаточно подготовить место встречи мышления с предметами; должны существовать такие предметы, которые могут быть встречены мыслью.

Каким же становится понятие познания после того, как мы признаем возможность этого двойного уподобления? Один и тот же факт предстаёт в двух разных аспектах в зависимости от того, рассматривается ли он с точки зрения объекта познания или с точки зрения его субъекта. Если мы будем описывать познание с одной из этих взаимодополняющих позиций, но употреблять при этом способ выражения, соответствующий другой позиции, мы безнадежно запутаемся.

Рассмотрим сначала тот аспект предмета познания, который легче поддается осмыслению. В соответствии с изложенными выше принципами следует признать, что бытие предмета налагается на бытие субъекта, познающего этот предмет. Если познать вещь означает стать ею, отсюда следует, что в момент совершения познавательного акта образуется новое существо, большее, чем первоначальное. Образуется именно потому, что охватывает в своём более богатом единстве познающее существо, каким оно было прежде совершения акта познания, и то, чем оно стало в результате прибавления к нему познаваемого предмета. Таким образом, этот синтез подразумевает слияние двух сущих, совпадающих в момент соединения. Ощущение отлично от чувственного, а ум - от интеллигибельного; но ощущение не отличается от ощущаемого, а ум — от актуально постигаемого. Следовательно, чувство, взятое в акте ощущения, буквально сливается с чувственным в качестве актуально ощущаемого; и актуально познающий ум сливается с актуально познаваемым умопостигаемым: *sensibile in actu est sensus in actu, et intelligibile in actu est intellectus in actu* (чувственное в акте есть ощущение в акте, а умопостигаемое в акте есть ум в акте)⁶⁹¹.

Отсюда непосредственно следует томистское положение о том, что всякий акт познания предполагает присутствие самого познаваемого объекта в познающем субъекте. Тексты, в которых содержится это утверждение, многочисленны и недвусмысленны. Невозможно преуменьшить их значение ещё и потому, что, как мы видим, они фактически просто иначе формулируют тот фундаментальный тезис, что акт познания есть совпадение ума или ощущения с их объектом. Однако здесь возникает затруднение, требующее введения нового элемента в наш анализ: чувственного образа — для чувственного познания и умопостигаемого образа — для познания интеллектуального. Будем исходить из того, что познание предмета есть присутствие самого этого предмета в мысли. Кроме того, необходимо, чтобы предмет не настолько овладевал ею, чтобы она перестала быть мыслью. Именно так фактически и обстоит дело. Зрение воспринимает форму камня, но само не окаменевают. Ум постигает идею дерева, но не одревеневают; напротив, он остаётся тем же, чем был, и даже сохраняет способность стать иной вещью. Если принять во внимание этот новый фактор, проблема познания предстаёт в следующем усложнённом виде: при каком условии познающий субъект может стать познаваемым объектом, не переставая быть самим собой?

Именно для решения этого затруднения св. Фома вводит понятие *образа* (*species*). Каков бы ни был рассматриваемый род познания, в нём всегда присутствует субъект, объект и среднее звено между объектом и субъектом. Это истинно уже в отношении наиболее непосредственно воспринимаемых ощущением форм - таких, как осязание и вкус⁶⁹², и становится всё очевиднее по мере нашего восхождения по ступеням познания. Для разрешения поставленной проблемы достаточно было бы помыслить такое среднее звено, которое, не переставая быть объектом, было бы способно стать субъектом. При этом условии познаваемый предмет не овладевал бы полностью мыслью, как не овладевает он ею в действительности; и, тем не менее, именно этот предмет был бы познаваемым объектом в силу присутствия его *species* (образа) в познающей мысли.

Чтобы помыслить такое промежуточное звено, которого требует сам факт познания, необходимо отказаться от попытки представить его наглядно. Уже чувственные образы опасно представлять в виде направленных в пространство ощущений. Но когда речь идёт об умопостигаемой форме, её продолжение в нашем мышлении может мыслиться только как интеллигибельное. Вообще не будем говорить о продолжении, ибо здесь мы покидаем пределы физического и вступаем в область метафизического.

Анализируемый процесс целиком осуществляется вне пространства. Умопостигаемое предмета, которое присутствует в пространстве своей материей, непосредственно касается сферы ума, связанного с пространством своим телом. Нет большего препятствия для понимания этой проблемы, чем воображение. Нужно признать за мыслью и предметом только то, в чём они нуждаются для осуществления своих действий: элемента, в силу которого предмет может совпадать с нашим интеллектом, не разрушая самого себя и не вынуждая интеллект перестать быть самим собой.

Образ, призванный исполнить эту роль, должен, прежде всего, мыслиться как умопостигаемое или чувственное самого предмета, только существующее иным образом. Практически почти невозможно говорить об этом иначе, чем как если бы образ бы изображением, эквивалентом или заменителем предмета. Сам св. Фома тоже испытывает эти затруднения. И, тем не менее, нужно понять, что образ предмета не есть некое сущее, отличное от самого предмета. Образ есть сам предмет, существующий как образ, то есть в аспекте его действия на субъект. При этом, единственном условии можно сказать, что в мышлении присутствует не образ предмета, а сам предмет — своим образом (*parsonespece*). Поскольку же действующим и определяющим началом вещи является её форма, именно форма вещи через образ становится познающим её умом. Вся, предметность человеческого познания объясняется в конечном счёте тем фактом, что в познании не какое-то добавочное промежуточное звено, не какой-то отличный от предмета заменитель проникает в наше мышление вместо предмета, но чувственный образ самого предмета принимает умопостигаемость от действующего ума и становится формой нашего возможностного ума⁶⁹³. Последний вывод из этого принципа окончательно прояснит отсутствие промежуточных звеньев между образом и формой предмета.

Мы сказали, что в анализ познавательного процесса необходимо было ввести понятие *species* (образа) для того, чтобы сохранить индивидуальность субъекта и объекта. Предположим теперь, что в целях лучшего обеспечения их индивидуальности и различия мы придадим образам собственное существование. Тогда объект познания перестанет быть умопостигаемой формой познаваемого вещи и превратится в умопостигаемый образ, заменяющий эту вещь. Другими словами, если бы образы были отличными от предметных форм сущими, то наше знание было бы знанием образов, а не предметов⁶⁹⁴. Такой вывод неприемлем по двум причинам. Во-первых, в этом случае всё наше знание оказалось бы знанием не о внешних реальностях, а всего лишь о представлениях, существующих в сознании. Таким образом, мы вернулись бы к заблуждению платонизма, считавшего наше знание знанием идей, в то время как оно есть знание вещей. Во-вторых, в этом случае нельзя было бы говорить о каком-либо критерии достоверности: каждый судил бы об истинном и ложном по своему усмотрению, коль скоро речь идёт о том, что уловлено мыслью, а не о том, что существует независимо от неё. Но поскольку имеется доказательное знание о вещах, а не просто о мнениях, объектами познания должны быть сами вещи, а не отличные от них представления. Следовательно, образ (*species*) есть не *то, что* мысль познаёт о вещи, но *то, посредством чего* она её познаёт⁶⁹⁵. При этом ничто промежуточное не вклинивается в акте познания между мыслью и её предметом.

Теперь изменим точку зрения и рассмотрим тот же самый познавательный акт с позиций мышления. Каким он предстанет теперь?

В первую очередь обращает на себя внимание тот факт, что акт познания имманентен субъекту. Мы хотим сказать, что акт познания совершается в субъекте и для субъекта. С этого момента столь энергично утверждавшееся нами единство ума и предмета познания предстаёт в ином виде. До сих пор мы исходили из того факта, что познание есть общий акт познающего и познаваемого. Поэтому мы могли равным образом утверждать как то, что мысль становится объектом познания, так и то, что объект становится воспринимаемым мыслью знанием. Теперь же мы ясно видим, что предмет, становясь интеллигибельным в мысли, остаётся тем же, чем был. Для вещи, лишённой сознания своего бытия, быть познаваемой - не событие. Для неё всё происходит так, как если бы ничего не происходило. Следовательно, бытие познающего субъекта—и только оно одно — нечто выигрывает от этой операции.

Но это ещё не всё. Если акт познания всецело имманентен мышлению, мы совершенно верно сказали, что мысль становится познаваемым предметом. Но не менее важно, чтобы предмет познания приспособился к способу существования мысли, иначе мысль не сможет стать познаваемым предметом. Следовательно, мысль может быть собственным существованием плюс существованием предмета только потому, что предмет заимствует у неё присущий ей способ бытия: *Omne quod recipitur in altero, recipitur secundum modum recipientis* (Всё воспринимаемое иным воспринимается согласно способу воспринимающего). Для того чтобы железо или дерево пребывали в мысли в качестве познаваемых предметов, они должны присутствовать в ней без материи, одной своей формой, то есть согласно умному способу бытия. Тот способ существования, каким обладают предметы в воспринимающей их мысли, называется “интенциональным” бытием⁶⁹⁶. Он представляет собой глубокое преобразование конкретной данности воспринимающим её умом. То, что поставляет опыт, есть единичный предмет, с его формой и материей. То, что воспринимают чувства, а затем и ум, — это форма, которая постепенно освобождается от всех материальных признаков, то есть умопостигаемость предмета.

Но и это ещё не всё. Акт познание ещё очевиднее освобождается от объекта, порождая внутреннее слово, или понятие (*conceptus*). Понятием именуется то, что ум образует в самом себе и выражает словом⁶⁹⁷. Чувственный, а затем умопостигаемый образ, благодаря которому совершается познание, но который сам не познаётся, — это всё ещё форма самого предмета. Понятие же есть подобие предмета, порождаемое умом под действием образа. На этот раз перед нами настоящий заменитель предмета, который представляет собой не субстанцию познающего ума и не познаваемую вещь, но интенциональное сущее, не способное существовать за пределами мышления⁶⁹⁸. Сущее, обозначаемое словом, а затем закрепляемое в определении.

Теперь становится яснее, насколько сложное отношение соединяет познание с его предметом. Между вещью как таковой и понятием, образуемым интеллектом, занимают промежуточное положение два разных вида подобия, которые нужно уметь различать. Во-первых, это подобие вещи, заключённое в нас, то есть подобие формы, именуемое образом. Это подобие непосредственное, выраженное самим предметом и запечатленное им в нас, — подобие столь же неотъемлемое от предмета, сколь неотъемлемо от печати оттиск, производимый ею в воске. Следовательно, это подобие не отличается от своего первоначала, ибо оно — не изображение начала, но его проявление и как бы продолжение. Во-вторых, существует подобие, образуемое нами внутри нашего ума. Оно является уже не самой формой, а её представлением

(representation)⁶⁹⁹. Теперь возникает вопрос: каким образом обеспечивается соответствие понятия своему объекту?

То, что понятие о вещи, будучи первым производным ума, реально отличается от самой вещи, не подлежит сомнению. Их разъединение происходит, так сказать, экспериментально — на наших глазах. Например, понятие человека существует лишь в постигающем его уме, в то время как сами люди продолжают реально существовать и тогда, когда перестают быть объектами познания. Не менее очевидно и то, что понятие — не умопостигаемый образ, непосредственно вводимый в нас предметом. Ведь образ (species), как мы только что выяснили, есть причина понятия⁷⁰⁰. Но при отсутствии тождества между познанием и познаваемым предметом, а также между умопостигаемым образом и понятием мы можем, по крайней мере, установить тождество между объектом и субъектом, порождающим в себе подобие объекта. Понятие не есть познаваемая вещь, но ум, порождающий понятие, поистине есть та вещь, понятие о которой он порождает. Ум, производящий понятие книги, делает это лишь потому, что прежде он стал формой книги — стал благодаря образу, который и есть сама эта форма. Именно поэтому понятие непременно подобно своему предмету. Как в начале акта познания интеллект составлял одно с предметом потому, что составлял одно с образом предмета, так и в завершение познавательного акта он заключает в себе верное изображение предмета потому, что прежде некоторым образом стал самим предметом. Понятие предмета подобно предмету в силу того, что ум оплодотворяется образом самого предмета и обретает способность к рождению понятия⁷⁰¹.

Порождение понятия есть естественное действие ума. Следовательно, осуществляя его, ум просто совершает то, что соответствует его природе. А поскольку это действие совершается именно так, как мы его описали, можно заключить, что его результат должен быть непогрешимо верным. Ум, выражающий интеллигибельное лишь постольку, поскольку предмет предварительно запечатлел в нём это интеллигибельное, не может ошибаться. Обозначим сущность познаваемой таким образом вещи термином “чтойность” (quidditas). Тогда можно сказать, что собственным объектом ума является чтойность и ум никогда не ошибается в её постижении. Если для упрощения проблемы отвлечься от случайных причин, которые могут нарушить чистоту опыта и повлечь за собой ошибку, придётся признать справедливость этого заключения. Как правило, человеческий ум при виде дуба образует в себе понятие дерева, а при виде Сократа или Платона — понятие человека. Ум постигает сущности так же верно, как слух различает звуки, а зрение — цвета⁷⁰².

Таким образом, понятие, как правило, соответствует своему предмету. И, тем не менее, его присутствие в уме ещё не означает присутствия истины. Всё, что о нём можно сказать в настоящий момент, — это то, что оно присутствует в уме, причём сам образовавший его ум не знает, каким образом он это сделал. Понятие родилось не в результате размышления ума над умопостигаемым образом и последующей попытки создать сходное с ним представление (image): единство ума и образа (species), гарантирующее объективность познания, исключает подобное дублирование⁷⁰³. Наиболее очевидное следствие этой непрерывности познавательного действия состоит в том, что ум, породивший соответствующее предмету понятие, ничего не знает об этом. Это простое и непосредственное постижение реальности умом не предполагает со стороны последнего никакой сознательной рефлексии. Это просто функция существа, действующего согласно своей природе и под влиянием внешней реальности, а вовсе не свободная деятельность духа, который господствует над этой реальностью и обогащает её.

Для того чтобы соответствие понятия предмету могло быть познано и принято в сознании форму истины, необходимо, чтобы ум добавил нечто от себя к усваиваемой им внешней реальности. Такое добавление начинается в тот момент, когда ум, не довольствуясь простым постижением данной вещи, выносит суждение о ней, говоря: это человек, это дерево. На сей раз ум в самом деле вносит нечто новое: это утверждение, которое существует только в нём самом, отнюдь не в вещах, но о котором можно спросить, соответствует оно реальности или нет. Формула, определяющая истину как соответствие вещи и ума: *adaequatio rei et intellectus*, - просто выражает тот факт, что проблема истины может иметь смысл не раньше, чем ум утвердит себя как нечто отличное от своего объекта. До этого момента соответствие интеллекта вещи означает всего лишь его соответствие самому себе, так как он составляет одно с вещью (*species*) или действует под её непосредственным давлением (*conceptus*). Но с появлением суждения, оригинального и самостоятельного акта мышления, перед нами оказываются две разные реальности, и может быть поставлена проблема их взаимоотношения. Истина — не что иное, как согласие между судящим разумом и утверждаемой в суждении реальностью; заблуждение — их разногласие⁷⁰⁴.

Adaequatio rei et intellectus - одна из наиболее известных философских формул. Но если для одних она означает глубокую истину, то другие видят в ней самое упрощённое и наивно-софистическое определение истины. Опровергать или оправдывать это учение не входит в задачу истории философии. Однако она должна, по крайней мере, сделать его понятным. А это возможно лишь при условии, что мы определим тот смысл, какой принимает эта формула в экзистенциальной онтологии св. Фомы Аквинского.

Взятое само по себе, понятие истины непосредственно прилагается не к предметам, а к знанию о предметах, которое содержится в мышлении. Как уже было сказано, истина или заблуждение возможны только там, где имеется суждение. Но суждение есть функция рассудка, соединяющего или разъединяющего понятия. Поэтому истина в собственном смысле заключается, именно, в мышлении. Другими словами, истинными могут быть мысли, а не вещи. Но если рассматривать отношение мышления к вещам с точки зрения его основания, придётся заявить, что истина скорее заключена в вещах, чем в мышлении. Я говорю, что Пётр существует. Если это экзистенциальное суждение верно, то именно потому, что Пётр существует в реальности. Я утверждаю, что Пётр - разумное живое существо. Если моё утверждение верно, причина этого в том, что Пётр в самом деле — наделённое рассудком живое существо. Пойдём дальше: я говорю, что никакая вещь не может быть самой собой и своей противоположностью. Если этот принцип верен, он верен потому, что всякое сущее в самом деле есть то, что есть, и ничто иное. Он верен потому, что первым основанием всего, что может быть сказано истинного о любом сущем, является изначальный и неоспоримый факт тождества этого сущего с самим собой.

До сих пор томистский реализм просто следовал реализму предшествующих философов, на которых прямо и вполне обоснованно ссылается св. Фома⁷⁰⁵. Однако здесь, как и в других вопросах, он превосходит предшественников, углубляя их философию, придавая ей экзистенциальный смысл. Онтологическая истина, взятая в статической, или сущностной, форме, означает только то, что истинное есть трансценденталия: *ens et verum convertuntur* (сущее и истинное взаимнообратимы). В самом деле: всё, что существует, умопостижаемо — то есть представляет собой объект актуального или возможного истинного знания. Если распространить эту абстрактную взаимнообратимость на Бога, мы увидим, что не только номинально, но и фактически всё сущее познаётся актуально в своей истинности — познаётся адекватно и таким, каково оно есть. Но это ещё не последнее обоснование данного тезиса.

Предшествование сущего истинному начинается там, где начинается само сущее, — в Боге. Божественное познание истинно, потому что оно адекватно божественному бытию. Вернее, оно тождественно ему. Бог есть истина, потому что Его истинность составляет одно с самим Его бытием в таком полном тождестве, по сравнению с которым наше истинное познание предмета может быть лишь отдалённым и несовершенным подражанием.

Отдалённым и несовершенным, но, тем не менее, верным подражанием, если только правильно понять его. Здесь уместно напомнить, что предметы познания существуют лишь потому, что Бог создаёт и сохраняет их как акты существования. Метафизика главенствует над поэтикой, как главенствует и над всеми остальными частями философии. Согласно такому учению, истина может стать соответствием разума и сущего лишь тогда, когда она становится соответствием разума и акта существования. Вот почему, заметим мы вслед за св. Фомой, суждение есть совершеннейшее действие рассудка. Ибо только оно способно выходить за пределы сущностей вещей, постигаемых в понятиях, и восходить к тому *ipsum esse*, которое, как известно, есть источник всякой реальности⁷⁰⁶.

Отсюда становится понятной важнейшая роль, отведённая в поэтике св. Фомы постижению конкретных существований. Без конца повторяют, что первым началом познания в томизме является понятие бытия. И это справедливо. Бытие, будучи первым в ряду простых постижений, в то же время есть первое в разряде суждений. Это ясно, так как всякое суждение составлено из понятий. Однако следует заметить, что слово “начало” толкуется в философии св. Фомы в двух разных смыслах - как, впрочем, и во всей философии. Декарт горячо упрекал схоластику в том, что она утверждала в качестве первого начала универсальное понятие бытия и непосредственно вытекающий из него принцип тождества. Каким образом, - спрашивает Декарт, - из столь формальных и абстрактных понятий может родиться реальное знание? Отсюда его собственное заключение: первым началом философии является не принцип тождества или противоречия, какими бы очевидными они ни были, а первое экзистенциальное суждение. Если познание означает продвижение вперёд от существования к существованию, то первым принципом философии может быть лишь экзистенциальное суждение, которое предваряет и обуславливает все прочие суждения: я мыслю, следовательно, я существую.

Декарт был прав, по крайней мере в том смысле, что таким образом раз и навсегда провёл различие между началами, регулирующими мышление, - такими, как принцип тождества или противоречия, - и началами знания, каким был для него принцип *cogito*. Что же касается его обвинений против схоластики, якобы возведшей принцип противоречия в первоначало знания, здесь его критика бьёт мимо цели, по крайней мере в отношении доктрины св. Фомы Аквинского. В действительности “принцип-начало” томистской философии - чувственное восприятие реально существующих конкретных сущих. Таким образом, вся постройка знания томистского типа держится на фундаменте экзистенциального опыта, который всё более обогащается в процессе человеческого познания.

С этой точки зрения мы видим, что основные положения томистской поэтики согласуются между собой, как и тексты, которые интерпретаторы св. Фомы имели обыкновение противопоставлять друг другу. Во-первых, верно, что первый объект познания есть сама вещь: *id quod intelligitur primo est res*, поскольку она присутствует в мышлении через свой образ: *res cuius species intelligibilis est similitudo* (вещь, подобием которой является умопостигаемый образ)⁷⁰⁷. Когда в точном смысле говорится о том,

что первый объект познания - это сама вещь, тем самым знание вещи противопоставляется не понятию, выражающему это знание, а знанию интеллектуального акта, в котором постигается вещь, и субъекта этого акта. Следовательно, формула *id quod intelligitur primo est res* (то, что познаётся в первую очередь, есть вещь) означает: мышление вначале образует понятие о предмете; затем, размышляя над предметом, оно констатирует акт, посредством которого постигает данный предмет; и, наконец, зная о существовании познавательных актов, осознаёт само себя в качестве их общего источника: *et ideo id, quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est huiusmodi objectum; et secundario cognoscitur ipse actus, quo cognoscitur objectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus cuius est perfectio ipsum intelligere* (и потому то, что познаётся умом в первую очередь, есть предмет такого рода [то есть материальный предмет]; во вторую очередь познаётся сам акт, которым познаётся предмет; а через акт познаётся и сам ум, совершенство которого состоит в мышлении самого себя)⁷⁰⁸.

Во-вторых, столь же верно, что первый объект ума есть вещь, данная в понятии. Это утверждение верно при условии, что оно понимается в том единственном смысле, в котором сформулировал его сам. св. Фома. В точном и абсолютном смысле слова познаётся не сущее, взятое в его собственном субъективном существовании (оно не изменяется от того, познаём мы его или нет), но сущее, ставшее нашим в силу совпадения нашего ума и образа этого сущего. В результате такого совпадения возникает акт понятия. Таким образом, сказать, что непосредственным объектом мышления является понятие, не значит отрицать, что им является вещь. Напротив, это значит утверждать, **что** им является вещь - постольку, поскольку именно её умопостигаемость образует умопостигаемость понятия⁷⁰⁹.

Усвоив эти ведущие положения томистского учения, мы можем представить себе соответствующую им эпистемологию. Более того: мы" быть может, обладаем ею в гораздо более полном виде, чем это обычно думают.

На первый план этого учения следует выдвинуть критику критики. Её задача - выяснить, не содержит ли основной аргумент идеализма ошибки в том, как ставится проблема познания. Не существует средства, которое позволило бы мышлению преодолеть собственные границы, чтобы проникнуть в предметы. В этом идеализм прав, если с самого начала предположить, что вещи существуют сами по себе, а ум - сам по себе; то есть предположить, что их встреча невозможна. Было бы противоречием доискиваться, соответствуют наши идеи вещам или нет, так как вещи были бы познаваемы только через идеи. Этот довод неопровержим, и здесь опять-таки идеализм прав - если только он не сводится к принципиальному требованию. Говорят, св. Фома не заметил этого затруднения. Зато он, возможно, решил другое затруднение, не подмеченное идеализмом, решение которого делает невозможной саму идеалистическую постановку проблемы. Св. Фома не спрашивал себя, при каких условиях возможна математическая физика. Но зато он спрашивал, при каких условиях мы можем иметь общее представление о всяком физическом теле, если возможность нашей науки в целом предопределена соответствием любого, даже самого ничтожного, понятия своему предмету. В противоположность идеалистическому тезису учение, полагающее присутствие в нас предметов условием постижения идей, открывает возможность познать, соответствуют ли эти идеи предметам или нет. Подлинный томистский ответ на проблему критики заключается, следовательно, в предкритике, в которой исследование возможности познания вообще предшествует исследованию возможности конкретной науки в частности. Требовать от св. Фомы прямого

опровержения кантианской критики - значит требовать от него решения проблемы, которая, с его собственной точки зрения, вообще не имеет права на существование.

После такой предварительной расчистки почвы может оказаться, что, с точки зрения св. Фомы, полная теория познания избавляет нас от того, что со времён Канта именуется критикой познания. Существует знание, и это знание истинно — по крайней мере, при определённых условиях⁷¹⁰. Оно истинно всякий раз, когда образуется при нормальных условиях и нормально устроенным разумом. Откуда берётся интеллектуальное согласие между людьми и уверенность в существовании единой истины, превосходящей разногласия мнений? В поисках основания наличных истин, отвлечённого от личностей, интеллект размышляет над своим собственным актом и приходит к суждению о том, что это основание — в видовом тождестве природы всех человеческих разумов и одновременно в безличной объективности предметов, познаваемых этими разумами. Но постижим ли сам мыслительный акт познания? Чтобы это узнать, необходим регрессивный анализ. Он уже привёл нас к понятию, теперь же нужно подняться от понятия к самому интеллекту. Существует ли в нас такое начало, которое могло бы гарантировать при образовании понятия его соответствие предмету? Да, если верно, что мы обладаем умом, - то есть, в конечном счёте, если верно, что мы не замкнуты в нашем собственном бытии, но способны становиться чем-то иным посредством представления⁷¹¹. Таково единственное возможное основание томистской теории познания. Соответствие интеллекта и реальности, которым определяется истина, с полным правом утверждается в учении томизма, согласно которому осмысляющий самого себя ум обнаруживает в себе способность стать реальной действительностью: *secundum hoc cognoscit veritatem intellectus, quod supra se reflectitur* (ум познаёт истину сообразно тому, что размышляет над самим собой). Судящий о вещах ум познаёт, что способен постигнуть их только через соединение с ними. И с этого момента никакое сомнение не может удержать его от утверждения истинности суждений, в которых раскрывается содержание мыслительных понятий. Таким образом, изначальный факт познания, в который мы проникали всё глубже в процессе анализа, представляет собой прямое постижение умопостигаемой реальности интеллектом, которому служит чувственное восприятие.

Глава восьмая. Стремление и воля⁷¹²

До сих пор мы рассматривали только познавательные способности человеческого ума. Но душа способна не только познавать; она способна ещё и желать. Это свойство роднит её со всеми природными формами и приобретает в ней некоторую особенность лишь потому, что она является формой, способной к познанию. В самом деле, всякая форма обнаруживает определённую склонность. Например, огонь склонен в силу своей формы подниматься вверх и порождать огонь в телах, которых касается. Форма существ, наделённых способностью к познанию, превосходит форму лишённых познания тел. У последних форма определяет каждую вещь к её собственному частному бытию - или, другими словами, сообщает ей её природное бытие, и только. Поэтому определяемая такой формой склонность справедливо именуется *естественным стремлением*. Но существа, наделённые способностью к познанию, определяются к собственному природному бытию такой формой, которая, конечно, есть их природная форма, но в то же время способна принимать образы других сущих. Так, чувства воспринимают образы чувственных предметов, а ум — образы

умопостигаемого. Следовательно, человеческая душа способна некоторым образом становиться любым сущим благодаря чувствам и уму. Тем самым она до определённой степени подобна самому Богу, в котором предсуществуют образцы всех творений. Если же формы познающих существ превосходят формы лишённых познания тел, то стремление, определяемое первыми формами, превосходит естественное стремление. Именно здесь проявляются душевные способности стремления, в силу которых живое существо склоняется к тому, что является для него предметом познания⁷¹³. Добавим, что живые существа, будучи полнее причастны божественному благу, чем неодушевленные предметы, нуждаются в большем числе действий и средств для достижения своего собственного совершенства. Они подобны людям (мы уже приводили этот пример), способным достигнуть полного здоровья, но при условии использования достаточно большого числа средств⁷¹⁴. Естественное стремление имеет в виду один-единственный объект и среднюю степень совершенства и нуждается только в одном действии для их достижения. Напротив, стремление живого существа должно быть многообразным и способным распространяться на всё, в чём живое существо может испытывать нужду. Вот почему природа живого существа требует такого стремления, которое соответствовало бы его способности к познанию и влекло его к познаваемым предметам⁷¹⁵.

Теперь становится очевидным, что природа стремления тесно связана с уровнем познания, определяющего это стремление. Поэтому не удивительно, что человеческой душе приписывается столько же способностей стремления, сколько в ней существует познавательных способностей. Душа достигает предметов посредством двух способностей: низшей, ощущающей, и высшей, интеллектуальной или разумной. Следовательно, душа склоняется к предметам познания двумя способностями стремления: одна, низшая, именуется *чувственной* и подразделяется на *раздражение* и *вожделение*, другая, высшая, носит название *воли*⁷¹⁶.

Не подлежит сомнению, что здесь перед нами разные способности человеческой души. Естественное, чувственное и разумное стремления различаются как три несводимые друг к другу уровня совершенства. В самом деле, чем ближе природа к божественному совершенству, тем яснее обнаруживается в ней подобие Богу - Творцу. Но божественное достоинство отличается тем, что Бог движет, побуждает и направляет всё сущее, не будучи Сам ни движим, ни побуждаем, ни направляем кем-то иным. Поэтому чем ближе данная природа к Богу, тем менее она определяется Им и тем более способна к самоопределению. Не обладающая ощущением природа, по причине своей материальности бесконечно удалённая от Бога, склонна к достижению определённой цели. Однако нельзя сказать, что она сама склоняется к этой цели; можно сказать лишь то, что её побуждает некоторая склонность. Такова стрела, направляемая в цель стрелком, или падающий вниз камень⁷¹⁷. Напротив, ощущающая природа, будучи более близкой Богу, содержит в самой себе нечто влекущее её, а именно постигаемый ею предмет, который вызывает в ней желание. Однако само это влечение не подвластно животному, но определяется предметом. В предыдущем случае предмет склонности был внешним по отношению к испытывающему склонность существу, а сама склонность - предопределённой. В данном случае предмет является внутренним, но склонность остаётся предопределённой. В присутствии желаемого предмета животные не могут не желать его, ибо они не властвуют над своими влечениями. Вот почему вслед за Иоанном Дамаскином можно сказать, что животные не действуют, но скорее являются объектами действия: *non agunt sed magis aguntur*. Причина этого подчинённого положения заключается в том, что чувственное стремление животного, как и само ощущение, связаны с телесным органом. Близость к материи и телесным сущим

оборачивается для природы животного большей предрасположенностью к тому, чтобы быть объектом движения, нежели к тому, чтобы быть его причиной.

Но разумная природа намного ближе к Богу и не может не обладать особым, высшим стремлением. Подобно неодушевлённым телам, она заключает в себе влечение к определённым предметам. Например, будучи формой природного тела, обладающего тяжестью, она стремится двигаться вниз. Подобно животным, она имеет склонности, которые определяются и направляются внешними предметами. Но помимо этого она обладает и такой склонностью, которая не предопределяется с необходимостью желаемыми предметами, которая может по желанию проявляться или не проявляться, и осуществление которой, следовательно, зависит не от чего-то другого, но только от неё самой. Между тем никакое существо не может определить собственного стремления к цели, если не знает заранее, какова эта цель и в каком отношении к ней находятся средства её достижения. Но таким знанием обладают только разумные существа. Следовательно, стремление, не предопределённое с необходимостью извне, тесно связано с разумным познанием. Поэтому оно именуется разумным стремлением, или волей⁷¹⁸. Таким образом, различие между волей и чувственностью, прежде всего, основано на том, что первая определяет себя сама, в то время как вторая детерминирована в своём проявлении. А это различие предполагает наличие двух разных душевных способностей. И как само это различие в способе детерминирования требует различия в способе постижения предметов, так виды стремления различаются между собой согласно тем уровням познания, которым они соответствуют⁷¹⁹.

Рассмотрим каждую из этих способностей в отдельности. Начнём с чувственного стремления, или чувственности. Как уже было сказано, естественный предмет детерминирован в своём природном бытии, он может быть лишь тем, что он есть по природе. Поэтому он обладает одной-единственной склонностью к определённому объекту, и эта склонность не требует от него способности к отличению желаемого от нежелаемого. Довольно того, что творец природы вложил в каждое сущее соответствующую ему особую склонность. Чувственное стремление (хотя оно не знает общего блага, которое составляет предмет постижения и желания для одного лишь разума) направлено на всякий полезный или приятный ему объект. Как ощущение имеет своим предметом любое частное чувственное, так и соответствующее ему чувственное стремление имеет своим предметом любое частное благо⁷²⁰.

Не подлежит сомнению, что эта способность, взятая в её собственной природе, является отнюдь не познавательной, но исключительно способностью стремления. Чувственность получает наименование от чувственного порыва, подобно тому как зрительная способность получает наименование от зрения и как вообще потенция получает название от акта. В самом деле, чувственный порыв, если дать ему точное определение, представляет собой не что иное, как стремление, вызванное постижением чувственного предмета в ощущении. В противоположность действию стремления, это постижение начисто лишено какого-либо движения. Действие, в котором ощущение постигает свой предмет, оказывается вполне завершённым тогда, когда постигаемый предмет переходит в постигающую его способность. А действие способности стремления достигает конечной цели в тот момент, когда наделённое стремлением существо склоняется к предмету своего желания. Таким образом, действие познавательных способностей подобно покою, в то время как действие способности стремления больше напоминает движение. Следовательно, чувственность никоим образом не относится к области познания, но исключительно к области стремления⁷²¹.

Чувственное стремление, которое составляет как бы общий род под названием “чувственность”, разделяется на две способности, образующие два вида: *раздражение* и *вожделение*. В самом деле, чувственное стремление имеет нечто общее с естественным стремлением: и то, и другое всегда направлены на предмет желания. В естественном стремлении нетрудно различить двойную направленность, соответствующую двойной функции природного сущего. Во-первых, природное сущее стремится достигнуть того, что обеспечивает сохранность его естества: так, обладающее тяжестью тело движется вниз, то есть к естественному месту своего пребывания. Во-вторых, всякое природное сущее обладает некоторой активностью, направленной на разрушение всего противного его природе. Тленным вещам необходимо иметь способность к действиям такого рода — ведь если бы они не обладали силой разрушения того, что им враждебно, они уничтожились бы немедленно. Таким образом, естественное стремление преследует две цели: добиться того, что согласуется с его природой, и в некотором роде победить то, что ей противодействует. Первая функция относится скорее к разряду пассивных, вторая — активных. Поскольку же действие зависит от иного начала, нежели претерпевание, то нужно возвести эти разные функции к двум разным способностям. То же самое относится и к чувственному стремлению. В силу способности к стремлению животное желает того, что дружественно его природе и служит её сохранению. Эту функцию осуществляет вожделение, собственным предметом которого является всё постигаемое чувствами как приятное. С другой стороны, животное, несомненно, желает господства и победы над тем, что ему враждебно. Эту функцию осуществляет раздражение, предмет которого - уже не приятное, но, напротив, тягостное и затруднительное⁷²².

Таким образом, раздражение явно есть способность, отличная от вожделения. Причина желательности предмета различна в случае симпатии и в случае враждебности. Как правило, победа над противным или недружественным стоит нам потери некоторых удовольствий и необходимости подвергать себя некоторым страданиям. Ради борьбы животное вырывается из пут всемогущего наслаждения и не покидает битвы, разве что по причине боли от ран. Вожделение жаждет обладания желаемым предметом, стремясь лишь к одному - к соединению с предметом своих желаний. Раздражение ориентировано на активное действие, так как цель его состоит в победе над источником опасности. Но в отношении чувственного стремления верно всё то, что было сказано о стремлении естественном: обретение и действие относятся к двум разным способностям. Это подтверждается и в отношении познания: нам пришлось провести различие между действующим и возможным умом. Следовательно, мы должны считать раздражение и вожделение двумя разными способностями. Но это различие не препятствует порядку их взаимной подчинённости. Действительно, раздражение подчинено вожделению, по отношению к которому выступает как страж и защитник. Животному необходимо благодаря раздражению победить врагов, чтобы вожделение могло мирно наслаждаться желаемыми предметами. В самом деле, животные сражаются именно ради обладания наслаждением - наслаждением любовью или пищей. Следовательно, раздражительные порывы имеют начало и конец в вожделении. Раздражение начинается печалью и заканчивается радостью мести, принадлежащей уже вожделению. Надежда начинается желанием и увенчивается наслаждением. Таким образом, движение чувственности идёт от вожделения к вожделению, проходя через раздражение⁷²³.

Можно ли обнаружить между этими двумя разными, но тесно связанными способностями различие в степени совершенства? Можно ли утверждать превосходство вожделения или раздражения, подобно тому как мы утверждали превосходство чувственного стремления над естественным? Если рассматривать

чувственную способность души отдельно, прежде всего, обнаружится следующее: как с точки зрения познания, так и с точки зрения стремления она обладает, с одной стороны, такими качествами, которые присущи ей в силу её ощущающей природы, а с другой стороны — такими свойствами, которые происходят от её причастности к способности высшего порядка, то есть к разуму. Речь идёт не о том, что ум и ощущение некоторым образом смешиваются, но о том, что высшие ступени ощущения граничат с низшими ступенями разума, согласно утверждённому Дионисием принципу: *divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum* (божественная премудрость сопрягает завершение первого с началами последующего)⁷²⁴. Так, воображение принадлежит ощущающей душе как способность, вполне соответствующая её собственной степени совершенства: то, что воспринимает чувственные формы, по природе способно к их сохранению. Возможно, то же самое относится к оценивающей способности. Вспомним о тех функциях, которые мы приписали этой способности чувственного порядка: она постигает такие образы, которые не могут быть восприняты органами чувств. А именно, она воспринимает предметы с точки зрения их полезности или вредности, дружелюбности или враждебности. Оценивая таким образом предметы, ощущающая душа сообщает животному своего рода естественную предусмотрительность. Её результаты аналогичны результатам, которых достигает разум, пользуясь совершенно иными методами. Таким образом, создаётся впечатление, что раздражение выше вожеления, как оценивающая способность выше воображения. Когда животное, побуждаемое вожелением, стремится к доставляющему наслаждение предмету, оно действует в полном согласии с собственной природой ощущающей души. Но животное, движимое раздражением, забывает о наслаждении, желая лишь одного — победы, недостижимой без страдания. Здесь перед нами способность стремления, чрезвычайно близкая к превышающему чувственное уровню. Подобно тому, как оценивающая способность достигала результатов, аналогичных достигнутым с помощью разума, так раздражение достигает результатов, аналогичных достижениям воли. Поэтому можно поставить его выше вожеления, пусть даже его цель состоит в сохранении актуальности вожеления. Раздражение — наиболее благородное орудие, каким природа снабдила животное для самосохранения и защиты своей жизни⁷²⁵.

Этот вывод, справедливый в отношении животного, остаётся в силе применительно к наделённому волей и разумом человеку. Способности чувственного стремления у животного и у разумного человека обладают абсолютно одинаковой природой. Совершаемые ими действия идентичны, различны только начала действий. У животных чувственное стремление пробуждается и определяется оценочным восприятием: так овца боится волка, потому что спонтанно воспринимает его как источник опасности. Но у человека, как было замечено выше⁷²⁶, оценочная способность замещается способностью мышления, которая сверяет с оригиналами образы (*images*) отдельных предметов. Таким образом, именно способность мышления определяет наши стремления. Поскольку же сам частный разум, обладающий чувственной природой, движим и направляем у человека общим разумом, то человеческие стремления подчинены разуму.

Убедиться в этом не составляет труда. Силлогистические рассуждения отправляются от общих посылок и завершаются частными предложениями. Когда чувственный предмет воспринимается нами как хороший или плохой, можно сказать, что восприятие *этого полезного или этого вредного* обусловлено нашим интеллектуальным знанием полезного и вредного вообще. Воздействуя на воображение посредством подходящих силлогизмов, разум может представить данный предмет как угодный или неугодный, приятный или неприятный. Каждый может обуздать свой гнев или умерить страх, поразмыслив над ними⁷²⁷. Наконец, добавим, что у человека чувственное стремление не

способно побудить к какому-либо действию, не получив прежде согласия воли. У животных же раздражение или вожделение непосредственно определяют конкретные действия: страхась волка, овца немедленно пускается в бегство. В данном случае нет никакого высшего стремления, которое могло бы воспрепятствовать чувственным порывам. Не так у человека: его действия не предопределяются неизбежно наклонностью его устремлений, но, напротив, всегда ожидают верховной команды воли. Субординация побудительных способностей души такова, что низшие побуждают к действию лишь с позволения высших. Чувственное стремление принадлежит к низшему разряду и не способно предопределить никакого действия без согласия высшего стремления. Как в области небесных сфер низшие сферы приводятся в движение высшими, так и стремление души приводится в движение волей⁷²⁸.

Здесь мы вступаем на порог волевой деятельности и свободной воли в собственном смысле. Чтобы подняться к ним, необходимо приписать стремлению собственную цель, аналогичную цели разумного познания, взятого в аспекте его универсальности. Собственная степень совершенства воли определяется тем фактом, что её первую и основную цель составляют желаемое и благо как таковые. Отдельные сущие могут стать предметами воления лишь в той мере, в какой они причастны универсальной причине блага⁷²⁹. Рассмотрим отношения, которые могут устанавливаться между стремлением и этим новым предметом.

Всякая способность стремления неизбежно определяется её собственной целью. У неразумных животных стремление по необходимости обращается на то, что постигается чувствами как желательное; животное при виде доставляющего удовольствие предмета не может не желать его. То же самое относится и к воле. Её собственная цель - благо вообще, и желание блага есть для неё абсолютная естественная необходимость. Эта необходимость непосредственно вытекает из самого её определения. В самом деле, необходимость есть то, чего не может не быть. Когда необходимость подчиняет себе существо в соответствии с одним из его существенных начал - неважно, материальным или формальным, - тогда об этой необходимости говорится как о естественной и абсолютной. В этом смысле можно сказать, что всё составленное из противоположных элементов подвергается разрушению по необходимости, что сумма углов любого треугольника по необходимости равна двум прямым. Точно так же ум по определению должен быть привержен первым началам познания. И, наконец, точно так же воля должна быть по необходимости привержена благу вообще, то есть своей последней цели — блаженству. Мало сказать, что такая естественная необходимость не отрицает воли: она является формальным конституирующим началом её сущности. Следовательно, как у истоков всего нашего умозрительного знания стоит интеллектуальное постижение начал, так устремлённость воли к конечной цели стоит у истоков всех наших волевых действий. Иначе и быть не может: то, чем существо обладает в силу требований его собственной природы, чем обладает неизменно, — то по необходимости оказывается в нём основанием и началом всего остального: как его свойств, так и действий. Ведь природа всякой вещи и источник всякого движения всегда заключаются в неизменном начале⁷³⁰. Итак, сделаем вывод: воля по необходимости желает блага вообще; эта необходимость просто обозначает тот факт, что воля не может не быть самой собой, и эта неизменная приверженность воли благу есть первоначало всех волевых действий.

Следует ли из того, что воля не может не желать блага вообще (*bonum secundum commune boni rationem* — блага как такового⁷³¹), что всё волимое волится по необходимости? Очевидно, что нет. Сравним стремление и познание. Мы говорим, что воля естественно и необходимо обращена к последней цели, то есть к Высшему Благу,

подобно тому как ум естественно и необходимо обращён к первоначалам. Между тем имеются такие суждения, которые вразумительны для человеческого рассудка, но не связаны с первыми началами необходимой связью. Таковы случайные суждения (*propositions contingentes*), то есть все те, которые можно отрицать, не входя в противоречие с первыми началами познания. Неизменная приверженность ума началам не препятствует принятию таких суждений. Но есть и другие суждения, именуемые необходимыми, потому что они с необходимостью вытекают из первых начал и могут быть выведены из них путём доказательства. Отрицание этих суждений означало бы отрицание начал, из которых они выводятся. Поэтому если ум усматривает необходимую связь между началами и выводами, то по необходимости должен принять выводы, как принимает начала. Но согласие ума никоим образом не может быть необходимым, если доказательство не явило уму необходимость связи выводов с первыми началами. То же самое относится и к воле. Многие частные блага таковы, что человек может быть счастлив и без обладания ими. Значит, они не связаны с блаженством необходимой связью, и, следовательно, воля не принуждена естественной необходимостью желать их.

Теперь рассмотрим блага, связанные с блаженством необходимой связью. Очевидно, это все те блага, которые соединяют человека с Богом: ведь в Нём одном заключено подлинное блаженство. Следовательно, человеческая воля не может не стремиться к этим благам. Но в данном случае речь идёт о необходимости *de jure*, а не *de facto*. Подобно тому как выводы обладают обязательной силой лишь для тех, кто видит их необходимую связь с исходными началами, так и человек неизбежно обращается к Богу и всему, что от Бога, лишь тогда, когда ясно видит божественную сущность и необходимую связь с нею частных благ. Таковы сподобившиеся благодати блаженные праведники: их воля по необходимости привержена Богу, потому что они видят сущность Божью. Здесь же, в земной жизни, нам отказано в лицезрении божественной сущности. Поэтому наша воля по необходимости желает только блаженства — и ничего, кроме блаженства. Мы не видим с непосредственной очевидностью, что Бог есть Высшее Благо и единственное блаженство, и не обнаруживаем необходимой связи с Богом всего того, что поистине происходит от Бога. Таким образом, воление нашей воли не всегда является необходимым. Более того: несовершенство нашей воли таково, что она всегда имеет дело только с частными благами, и мы можем заключить, что предметы её воления, за исключением Блага вообще, никогда не водятся по необходимости⁷³². Эта истина станет ещё яснее, если мы определим отношения, которые устанавливаются в человеческой душе между разумением и волей.

Для понимания того, что есть свободная воля, небезынтересно выяснить, не превосходит ли одна из этих способностей другую благородством и достоинством. Интеллект и воля могут рассматриваться либо в их собственной сущности, либо как две частные способности души, совершающей определённые действия. По своей сущности ум исполняет функцию постижения сущего и истинного, взятых в их универсальности; воля же, по существу, есть стремление к благу вообще. Если сравнить их с этой точки зрения, то ум кажется выше и благороднее воли, потому что объект воли подразумевается и заключается в объекте ума. Воля направлена на *I* благо как на желаемое. Но благо предполагает бытие: не может быть желаемого блага там, где нет благого и желаемого сущего. Но сущее есть собственный предмет ума: сущность желаемого волей блага — та самая, что постигается умом. Таким образом, при сравнении предметов устремления этих двух способностей предмет ума предстаёт как абсолютный, а предмет воли — как относительный. Поскольку же порядок способностей души следует порядку их объектов, мы должны заключить, что ум, взятый сам по себе

и в абсолютном смысле, есть более превосходная и благородная способность, чем воля⁷³³.

К тому же выводу мы придём, если сравним интеллект, взятый с точки зрения его отношения к его универсальному объекту, и волю как определённую частную способность души. Действительно, универсальное сущее и истинное, будучи собственными предметами ума, содержат в себе волю, её акт и даже её объект в виде множества частных проявлений сущего и истинного. В отношении к уму воля, её действие и объект предстают как материя для мышления, точно такая же, как камень, дерево и все прочие постигаемые умом существа и истины. Но если рассматривать волю с точки зрения универсальности её предмета, то есть блага, а ум, напротив, как особую душевную способность, то порядок их следования согласно степени совершенства окажется обратным. Всякий индивидуальный ум, всякое умное знание и всякий предмет знания составляют частные блага и в качестве таковых объёмлются общим благом — собственным предметом воли. С этой точки зрения воля предстаёт как превосходящая и побуждающая ум способность.

Итак, разумение и воля взаимно предполагают и приводят в движение друг друга. Одна вещь может приводить в движение другую потому, что является её целью. В этом смысле цель движет тем, что её осуществляет, поскольку движимое действует ради осуществления цели. Следовательно, ум движет волей, потому что постигаемое умом благо есть объект воли и движет ею как её целью. Но одно сущее может приводить в движение другое ещё и потому, что воздействие на него изменяет состояние, в котором оно находится. Так, изменяющее движет изменяемым, двигатель приводит в движение движимое, и в этом смысле воля движет умом. Во всех действующих способностях, связанных отношением взаимной зависимости, та способность, которая имеет в виду общую цель, приводит в движение способности, направленные на достижение частных целей. В этом легко убедиться на примере того, как устроены мир и человеческое общество. Небо, действие которого нацелено на сохранение возникающих и гибнущих тел, приводит в движение все низшие тела, действующие только ради сохранения своего вида или индивидуального существования. Так же и царь, деятельность которого имеет в виду общее благо всего царства, своими приказами приводит в движение правителей каждого отдельного города. Что касается воли, её объектом является общее благо и общая цель. Остальные душевные способности направлены на достижение частных благ: например, орган зрения имеет своей целью восприятие цветов, а ум — познание истинного. Таким образом, воля побуждает к действию интеллект и все прочие способности души - за исключением естественных функций, не зависящих от наших произвольных решений⁷³⁴.

Теперь нетрудно понять, что такое свободная воля и каковы условия её действия. Прежде всего можно считать очевидным, что человеческая воля свободна от принуждения. Некоторые философы даже пытаются свести всю человеческую свободу к этому отсутствию принуждения. Между тем оно представляет собой необходимое, но отнюдь не достаточное условие нашей свободы. То, что волю нельзя принудить, более чем очевидно. Принуждение означает насилие, а насилие по определению есть нечто, идущее вразрез с естественной склонностью. Следовательно, естественное и насильственное взаимоисключают друг друга, и невозможно представить, чтобы одна и та же вещь обладала одновременно и тем, и другим признаком. Добровольное - это не что иное, как проявление склонности воли к своему предмету. Если бы в волю были принесены принуждение и насилие, они немедленно разрушили бы её. Следовательно, как естественное есть совершаемое по склонности природы, так добровольное есть совершаемое по склонности воли; и как невозможно одной и той же вещи быть

одновременно насильственной и естественной, так невозможно какой-либо душевной способности быть одновременно вынужденной, то есть насильственной, и добровольной⁷³⁵.

Но это ещё не всё. Как мы видели, по определению свободная от принуждения воля свободна также и от необходимости. Отрицать это — значит упразднить в человеческих поступках всё то, что делает их заслуживающими порицания или похвалы. В самом деле, вряд ли можно поставить нам в заслугу или в вину совершение поступков, избежать которых было не в нашей власти. Поэтому учение, ведущее к упразднению заслуги, а значит, и нравственности вообще, должно быть признано чуждым философии: *extranea philosophiae*. Действительно, если мы лишены свободы и с необходимостью предопределены в своих волеизъявлениях, то размышления и побуждения, предписания и кары, похвалы и порицания, — словом, все предметы нравственной философии тотчас же исчезают и теряют всякий смысл. Такое учение, утверждаем мы, чуждо философии, как чужды все точки зрения, разрушающие начала какой-либо из частей философии. Например, таково высказывание: “Ничто не движется”. Ведь оно делает невозможной натурфилософию в целом⁷³⁶. Поэтому отрицание свободной воли, если только оно не объясняется бессилием некоторых людей смирять свои страсти, не имеет иного основания, кроме софизмов и (прежде всего) незнания действий, совершаемых способностями человеческой души, а также незнания отношения этих способностей к их предметам.

Движение всякой душевной способности может рассматриваться с двух точек зрения: с точки зрения субъекта и с точки зрения объекта. Возьмём такой пример. Зрение само по себе может побуждаться к более или менее ясному видению некоторыми изменениями, происходящими в органе зрения. Здесь начало движения находится в субъекте. Но оно может находиться и в объекте, как это случается, если, например, глаз воспринимает белое тело, сменяемое затем чёрным телом. Первые, родовые изменения касаются самого осуществления акта. Они определяют совершение или несовершение акта и совершение лучшее или худшее. Вторые изменения касаются видовой принадлежности акта, ибо вид акта определяется природой его объекта. Итак, рассмотрим движение воли в обоих аспектах. И, прежде всего, констатируем, что воля не предопределяется никакой необходимостью к самому осуществлению своего акта.

Ранее мы установили, что воля движет все душевные способности. Следовательно, она движет саму себя, как и всё остальное. На это могут возразить, что таким образом воля окажется в потенции и в акте одновременно и в одном и том же отношении. Но это затруднение кажущееся. Рассмотрим, к примеру, человеческий ум, пытающийся отыскать истину: он движет самого себя к знанию, ибо идёт от актуально познанного к неизвестному и познанному лишь потенциально. Подобно этому человек, актуально воля некоторый предмет, движет сам себя к волею другого предмета, водимого лишь в потенции - или, другими словами, ещё не волимого. Так, когда человек желает обладать здоровьем, это воление побуждает его желать принимать необходимое лекарство. В самом деле, как только он захочет быть здоровым, он начинает размышлять над средствами достижения здоровья, и результатом этого размышления становится желание принять лекарство. Что же происходит в таком случае? Размышление предшествует воле к приёму лекарства, но само размышление предполагает волевой акт человека, соизволившего размышлять. А поскольку воля не всегда желала размышлять, она должна была быть чем-то подвигнута к этому. Если она была подвигнута самой собой, то необходимо предполагать наличие предшествующего размышления, в свою очередь проистекающего из волевого акта. И поскольку уход в бесконечность невозможен, приходится согласиться с тем, что первое движение воли

объясняется действием внешней причины, под влиянием которой воля начала волишь. Что это может быть за причина? Перводвигатель ума и воли, как представляется, по необходимости должен быть выше ума и воли. Значит, это Сам Бог И этот вывод не привносит никакой необходимости в наши волевые решения. Бог действительно является первым двигателем всего движимого, но Он движет каждое движимое согласно его природе. Тот, кто движет лёгкое вверх, а тяжёлое вниз, движет волю соответственно ее собственной природе. Он не сообщает ей необходимого движения, но только движение естественно-неопределённое, которое может быть направлено к различным предметам. Поэтому если мы будем рассматривать волю как таковую, как источник осуществляемых ею актов, то обнаружим не что иное, как последовательность размышлений и решений, причём всякое решение предполагает предварительное размышление, а всякое размышление, в свою очередь, - предварительное решение. Первоначалом же движения является Бог, который сообщает воле это движение, но лишь в неопределённом виде. Таким образом, с точки зрения субъекта, в волевом акте невозможно обнаружить никакой необходимой предопределённости.

Теперь рассмотрим волевой акт с точки зрения его видовой определённости, то есть с точки зрения объекта. И здесь не обнаруживается никакой необходимости. Действительно, что это за объект, способный побуждать к действию волю? Это благо, постигаемое умом как подходящее: *bonum conveniens apprehensum*. Если же некоторое благо становится предметом умного постижения и ум признаёт его благом, однако благом неподходящим, то этого блага окажется недостаточно для того, чтобы побудить волю к действию. С другой стороны, размышления и решения касаются наших поступков, а наши поступки суть действия индивидуальные и частные. Поэтому для того, чтобы привести в движение волю, объекту недостаточно быть благом самому по себе и подходящим в общем смысле. Необходимо, чтобы он постигался нами как благой и подходящий именно в данном конкретном случае, соответственно всем тем особым обстоятельствам, которые мы усматриваем в этой ситуации. Есть только один объект, предстающий как благой и подходящий всегда и во всём: это блаженство. Бозций определяет его следующим образом: *status omnium bonorum congregatione perfectus* (совершенное состояние, которое является соединением всех благ)⁷³⁷. Очевидно, что такой объект по необходимости движет нашей волей. Но заметим, что сама эта необходимость касается лишь видовой детерминации акта: другими словами, она ограничивается как раз тем, что воля не может желать противоположного блаженству. Можно выразить это иначе: если воля совершает некоторое действие в то время, когда ум помышляет о блаженстве, то это действие будет с необходимостью определено таким объектом: воля не желала бы ничего другого. Но само совершение действия остаётся свободным. Невозможно не желать блаженства, думая о нём, но возможно не желать думать о блаженстве. Воля сохраняет господство над своим актом и может пользоваться им по своему усмотрению, о каком бы объекте ни шла речь: *libertas ad actum inest voluntati in quolibet statu naturae respectu cujuslibet objectu* (свобода действия присуща воле в любом естественном состоянии и относительно любого объекта)⁷³⁸.

Теперь предположим, что предложенное воле благо является таковым не во всех своих частных свойствах. В подобном случае воля не только сохранит свободу совершения или несвершения акта, но и сама детерминация акта будет свободна от необходимости. Другими словами, воля может, как всегда, не желать того, чтобы мы думали об этом объекте, но вдобавок мы можем желать чего-то другого даже тогда, когда думаем об этом объекте. Достаточно того, чтобы этот новый объект представился нам в некотором отношении благом.

На каком основании воля отдаёт предпочтение одним предметам перед другими, выбирая из всех предложенных ей частных благ? Можно назвать три основные причины выбора. Во-первых, один объект может быть превосходнее другого: выбирая его, воля действует согласно с разумом. Во-вторых, ум может остановиться именно на этом, а не другом конкретном свойстве блага, вследствие внутреннего расположения или под действием какого-то внешнего обстоятельства. Наконец, в-третьих, нужно принять во внимание состояние человека в целом. Воля раздражённого человека принимает иные решения, нежели воля человека спокойного, так как подходящий для первого случая объект не подходит для второго. Каков человек, такова и цель. Здоровый человек питается иначе, чем больной. Но состояние человека, побуждающее волю считать благим и подходящим тот или иной предмет, может происходить от двух различных причин. Если речь идёт о природном расположении, неподвластном волевым решениям, то оно является для воли естественной необходимостью, с которой она должна соотноситься. Если же речь идёт о таком состоянии, которое не является конститутивным для человеческой природы, но, напротив, зависит от его воли, то индивидуум не связан необходимостью действовать именно в соответствии с ним. Например, предположим, что какая-нибудь страсть вынуждает нас считать хорошим или дурным тот или иной конкретный объект. Наша воля может восстать против этой страсти и тем самым изменить нашу оценку данного объекта. Мы способны обуздать свой гнев, чтобы он не ослеплял нас во время суждения о том или ином предмете. Если такое состояние привычно, избавиться от него труднее: ведь проще усмирить страсть, чем отделаться от привычки. Однако последнее всё же не является невозможным, так что и в этом случае волевой выбор остаётся свободным от какой бы то ни было необходимости.

Подведём итоги. Допущение возможности принуждения воли означает противоречие в терминах, абсурд. Следовательно, воля совершенно свободна от принуждения. Свободна ли она от необходимости? Здесь нужно проводить различие. В том, что касается действия, воля всегда свободна от необходимости. Мы можем не желать даже Высшего Блага, потому что можем не желать думать о нём. Что же касается детерминации акта, мы не можем не желать Высшего Блага или предметов наших естественных склонностей в то время, когда размышляем о них. Но мы свободны выбирать среди всей совокупности частных благ, включая те, которые принимаем за блага вследствие обрётённого нами конкретного душевного расположения, хотя ни одно из этих благ не может определять движение нашей воли. Ещё короче: воля всегда свободна желать или не желать любой объект; она всегда свободна в процессе воления отдать предпочтение тому или иному конкретному предмету.

Итак, теперь перед нами вырисовываются конститутивные элементы человеческого действия. Остаётся точнее определить их взаимные отношения. Для этого необходимо рассмотреть те действия, посредством которых человек движется к своему высшему благу и конечной цели - к блаженству.

Часть третья

Мораль

Глава первая. Человеческое действие

Обычно акт творения представляют таким образом, будто его единственным результатом было возникновение из небытия всего тварного сущего. Однако такое понимание творения неполно и односторонне. Акт творения не ограничивается толчком, вызвавшим из Бога к бытию всё сущее. Одновременно с первым импульсом, который получают все творения и тем самым обретают относительно независимое от Бога и внешнее по отношению к Нему существование, они получают и второй импульс, который возвращает их к первоначалу и заставляет стремиться к возможно большему приближению к своим истокам. Мы рассмотрели порядок исхождения умных творений из Бога и действия, характерные для них. Остаётся определить ту конечную цель, к которой устремлены эти действия⁷³⁹.

В действительности эта проблема встаёт в полном объёме лишь в отношении человека, и только человека. Судьба ангелов твердо и окончательно определилась в первый же момент, следующий за их сотворением. Не обладая от самого сотворения блаженством⁷⁴⁰, ангелы обладали благодатью - настолько, насколько это возможно. Поэтому те из них, кто пожелал обратиться к Богу, обратились к Нему в едином акте любви, сразу же доставившем им вечное счастье⁷⁴¹. И наоборот: злые ангелы в едином акте своей свободной воли навсегда отвернулись от Бога⁷⁴². Что же касается низших по сравнению с человеком, то есть лишённых умного познания творений, здесь проблема решается так же просто. Не обладая умом и волей, эти творения могут достигнуть своей последней цели, то есть Бога, только через причастность некоторому подобию Творца. Будучи наделены бытием, жизнью или чувственным познанием, они образуют на разных уровнях множество подобий сотворившего их Бога, и обладание этим подобием равнозначно для них достижению конечной цели⁷⁴³.

Этот вывод ясен. В самом деле, вполне очевидно, что конец всегда соответствует началу. Поэтому если мы знаем начало всех вещей, то не можем не знать их конечной цели. Но ранее мы установили, что первоначалом всего сущего является Творец, трансцендентный сотворённой Им вселенной. Следовательно, конечной целью всех творений Должно быть Благо, ибо только Благо способно играть роль цели, причём благо, внешнее по отношению к миру. Итак, эта конечная цель - не что иное, как Бог.

Остаётся выяснить, каким образом творения, лишённые умного познания, могут иметь внешнюю по отношению к ним цель. Когда речь идёт об умном сущем, то цель его действия определяется его намерением, т. е. тем результатом, которого оно стремится достигнуть. Но когда речь идёт о лишённом интеллекта сущем, то для него единственный способ обладания внешней по отношению к нему конечной целью заключается либо в том, чтобы обладать ею, не зная об этом, либо в том, чтобы служить её представлением. Именно в этом смысле о Геркулесе говорится как о цели статуи, представляющей Геркулеса. И в этом же смысле о внешнем по отношению к миру Высшем Благе говорится как о цели всех творений, потому что оно есть для них предмет обладания и представления. Ибо творения, поскольку они существуют и действуют, стремятся к причастности и представлению этого Высшего Блага в той мере, в какой это возможно для каждого из них⁷⁴⁴.

Но в том, что касается человека, наделённого свободой выбора (то есть умом и волей), дело обстоит иначе. Бог создал человека таким образом, что его склонность определяется не только природой, но и волей. В результате это творение Божье, будучи Его подобием, как и прочие творения, есть к тому же Его образ. Как образ Божий, человек обладает умом и располагает свободой выбора в своих поступках. Рассмотрим, какова последняя цель человека и какими способами он может её достигнуть.

I. Структура человеческого действия

Ранее было установлено, что человек есть существо, обладающее волей - неотъемлемым свойством всякого свободного и разумного действующего сущего. Известен также источник этой свободы: она происходит из того расхождения между волей и предметом её устремлений, которое неизменно наблюдается в нашей земной жизни. Опираясь на разумение, способное принимать характер всеобщности, воля стремится к универсальному благу, но фактически всё время оказывается перед. лицом частных благ. Эти частные блага, не способные удовлетворить ее желание, не являются с её точки зрения необходимыми, и поэтому она всегда остаётся в отношении их вполне свободной: *Si proponatur aliquod objectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit: non enim potent velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquod objectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud* (Если перед волей будет какая-либо цель, которая будет благом всеобщим и во всех отношениях, то воля, желая чего-либо, по необходимости будет стремиться к этой цели, ибо не могла бы желать противоположного. Если же воля поставит перед собой цель, которая не во всех отношениях является благой, то она будет стремиться к ней не по необходимости)⁷⁴⁵. Здесь перед нами общий принцип, регулирующий нашу разумную деятельность. Остаётся показать, каков механизм его действия и как он функционирует на практике

Будем исходить из только что сделанного вывода. Мы не сможем уяснить его, если будем раздельно мыслить, с одной стороны, волю, а с другой — предмет и цель её устремления. Движение воли, направляющее её саму и все прочие душевные способности к её объекту, называется *интенцией*. Далее, важно точно определить, каковы в этом отправном пункте соответственные роли ума и воли. Они воздействуют друг на друга, но в разном отношении. Рассмотрим объекты этих двух способностей. Объект ума — не что иное, как универсальное бытие и истина. Но универсальное бытие и истина составляют первое формальное начало, которое возможно указать, а формальное начало акта есть также то, что определяет его принадлежность к конкретному виду. Например, акт согревания является таковым именно благодаря своему формальному началу - теплу. Подобно этому ум движет волей, предъявляя ей её объект - универсальное бытие, и тем самым определяет собственную видовую принадлежность волевого акта в его отличии от действий ощущающих или чисто природных способностей души. Таким образом, здесь перед нами реальное и действенное движение воли, осуществляемое умом. Но и воля, в свою очередь, приводит в движение ум - в том смысле, что может в некоторых случаях действительно двигать им. В самом деле, если сравнить между собой все наши активные способности, то способность, направленная на достижение общей цели, по необходимости будет воздействовать на другие способности, устремлённые к частным целям. Ибо всё действующее действует во имя какой-то цели; и то искусство, собственным предметом которого является некоторая цель, направляет и движет искусства, доставляющие средства её достижения. Предмет воли — благо, то есть общая цель. Но всякая душевная способность нацелена на некоторое частное благо как на своё собственное (например, зрение нацелено на восприятие цветов, а ум — на познание истинного). Поэтому воля, имеющая собственным предметом благо вообще, должна обладать возможностью использовать по своему усмотрению все прочие душевные способности и, в частности, ум⁷⁴⁶.

Таким образом, воля направляет все способности к их конечной цели. Именно ей принадлежит в собственном смысле тот первый акт “устремления к чему-либо”, in

aliquid tendere, который называется интенцией. Совершая акт интенции, воля обращается к цели как конечной точке своего движения. А поскольку воля, желая достижения цели, желает также и средств её достижения, то в результате стремление к цели и воление средств образуют один и тот же акт. Причину этого понять нетрудно. Средство относится к цели, как промежуточное к конечному. Но в ряду природных сущих движение, которое проходит через промежуточное и завершается конечным, - это одно и то же движение. То же самое относится и к движениям воли. Желание лекарства ради достижения “здоровья” и “желание здоровья” — один и тот же волевой акт. Средство водится лишь по причине воления цели, поэтому воление средства сливается с интенцией, направленной на цель⁷⁴⁷.

Собственный объект интенции — цель, желанная сама по себе и ради неё самой. Интенция образует простой акт и, если можно так сказать, неразложимое движение нашей воли. Но волевая деятельность становится крайне сложной в тот момент, когда мы от интенции цели переходим к выбору средств. Воля в едином акте стремится и к цели, и к средствам, выбрав те или иные конкретные средства; но решение в пользу тех или иных средств не принадлежит в собственном смысле к волевому акту интенции. Оно есть факт выбора, которому предшествовало размышление и рассуждение.

Человеческие действия всегда относятся к частному и случайному; когда же мы переходим от общего к частному, то покидаем сферу неподвижного и определённого и вступаем в область изменчивого и неопределённого. Помимо всего прочего, именно поэтому знание того, что должно делать, полно неопределённостей. Разум никогда не рискнёт вынести суждение по поводу сомнительных и неясных вопросов без предварительного размышления. Именно это размышление именуется советом (*consilium*).

Мы только что заметили, что предметом размышления не является цель как таковая. Интенция цели, будучи началом и отправной точкой действия, не ставится под вопрос. Если эта цель может в свою очередь стать предметом размышления, то не в качестве цели, но единственно потому, что она может рассматриваться как средство в отношении какой-то другой цели. Таким образом, то, что играет роль цели в одном размышлении, в другом может играть роль средства и, как таковое, стать предметом обсуждения⁷⁴⁸. Но как бы ни обстояло дело в этом начальном пункте, размышление должно заканчиваться суждением, иначе оно продолжалось бы бесконечно и не привело бы ни к какому решению. Размышление, ограниченное в начале первым членом, то есть простой интенцией цели, ограничено в конце последним членом — тем первым действием, которое мы считаем нужным совершить. Таким образом, размышление завершается суждением практического разума, и вся эта часть волевого процесса осуществляется исключительно в уме. Вмешательство воли здесь ограничивается тем, что она даёт начало движению и некоторым образом регулирует его направление.

Итак, у нас есть воля, и есть итоги размышления. Так как практический разум имеет дело с частной и случайной материей, он обычно приводит к двум или нескольким суждениям, каждое из которых представляет некоторое действие хорошим с какой-либо стороны. Таким образом, ум определяет множество актов, которые могут быть предложены воле. В самой воле этому соответствует движение симпатии к тому, что есть хорошего в каждом из этих действий. Симпатизируя этому хорошему и склоняясь к нему, воля приобретает своего рода опытное знание о предмете своей приверженности: *quasi experientiam quamdam sumens de re cui inhaeret*⁷⁴⁹, - и в конце концов даёт своё согласие на действие. Итак, назовём согласием (*consensus*) акт,

посредством которого воля принимает результат размышления и выражает приверженность ему.

Но размышление не могло бы закончиться такого рода согласием. Поскольку оно приводит к нескольким суждениям, каждое из которых побуждает волю к согласию, необходим ещё последний, решающий акт, которым воля должна отдать предпочтение одному из действий. Размышление подводит нас к тому факту, что цель наших стремлений может быть достигнута разными средствами, что каждое из этих средств нам нравится, и постольку, поскольку оно нам нравится, мы готовы принять его. Но из множества средств мы останавливаемся на одном, и это предпочтение принадлежит собственно выбору (*electio*). Однако может случиться так, что разум предложит только одно средство и, следовательно, только оно одно станет предметом нашей симпатии. В таком случае можно сказать, что выбор сливается с согласием⁷⁵⁰.

Что же такое выбор? Это акт, одна часть которого соотносится с рассудком или умом, в то время как другая соотносится с волей. Именно так называет его Аристотель: *appetitivus intellectus, vel appetitus intellectivus* (стремящийся ум, или умное стремление)⁷⁵¹. Акт выбора, взятый в полном смысле, есть полный акт, в котором воля определяет саму себя и который включает в себя одновременно размышление разума и решение воли. Разум и разумение требуются для того рода размышления, о котором мы говорили выше, и для суждения о предпочтительных средствах достижения цели. Воля же требуется для того, чтобы эти средства получили согласие и вслед за тем мог осуществиться выбор, то есть могло быть отдано предпочтение одному из них.

Остаётся определить, чему следует приписать в собственном смысле осуществление акта, которым окончательно завершается размышление, - рассудку или воле. Для этого необходимо заметить, что субстанция действия зависит одновременно от его материи и от его формы. Но в том, что касается действий души, здесь акт, по своей материи относящийся к одной способности, по форме (а значит, и видовой принадлежности) может относиться к другой способности — способности высшего порядка; ибо низшее всегда определяется высшим. Если, например, человек совершает некое действие силы из-за любви к Богу, то по своей материи этот акт поистине будет актом силы, но по форме — а значит, и субстанциально — актом любви. Применим это рассуждение к действию выбора. Рассудок некоторым образом даёт ему материю, предлагая суждения, которые должны быть приняты волей. Но для того, чтобы это действие получило форму выбора, необходимо движение души к избираемому благу. Поэтому выбор по самой своей субстанции представляет собой акт воли⁷⁵².

Такова в основных чертах структура человеческого действия. Мы видим, что в нём действуют и воздействуют друг на друга ум и воля. Но было бы ошибкой смешивать их между собой в одном и том же акте. Вечно переплетаясь, они никогда не сливаются. Возможно, это станет понятнее из сравнения самопроизвольных действий с предписанными. Всякий волевой акт либо самопроизволен, как акт стремления воли к цели как таковой, либо предписан. Последнее имеет место тогда, когда разум отдаёт нам внутренний приказ: *сделай так*. Поскольку самой большой властью мы обладаем над волевыми актами, мы всегда можем отдать себе такой приказ⁷⁵³. Что же тогда происходит? Может случиться так, что разум просто говорит: “Вот то, что следует сделать”, и этим, очевидно, ограничивается его вмешательство. Но может быть и так, что он приказывает: *сделай это!* — и побуждает таким образом волю желать этого. В таком случае предписание исходит от ума, а движущая сила акта заключается в воле⁷⁵⁴.

Теперь рассмотрим интеллектуальные операции, имплицитированные и человеческом действии. Если речь идёт о самом совершении акта мышления, всегда можно указать объект требования: например, когда некто получает приказ обратить на что-либо внимание или поразмыслить. В том, что касается потенциального объекта такого акта, следует тщательно различать два возможных случая. Ум может в связи с некоторой проблемой просто постигать истину: это будет зависеть не от воли, а от естественного света. Не в нашей власти замечать или не замечать истину с тех пор, как мы её обнаружили. Но ум может согласиться или не согласиться с постигаемым⁷⁵⁵. Итак, если постигаемое входит в разряд тех посылок, с которыми по самой природе разум обязан соотнобразовывать своё согласие - например, в разряд первых начал, - то не в нашей власти одобрить его или отказать ему в одобрении. Но если постигаемые послышки не слишком убедительны для ума и он может как принять их, так и отвергнуть или же вовсе воздержаться от суждения, то согласие или отказ остаются в нашей власти и подлежат компетенции воли⁷⁵⁶. Но в любом случае постигает истину, принимает или отвергает постигнутое и даёт предписания только разум, а получаемое или передаваемое им стремление всегда исходит от воли. Таким образом, всякое стремление остаётся волевым, даже когда по видимости идёт от интеллекта, а всякое познание остаётся интеллектуальным, даже когда берёт начало в движении воли.

II. Расположения

Мы определили человеческие действия, взятые сами по себе, как бы абстрактно. Но они совершаются не абстрактно. Их совершают реальные люди, а люди представляют собой отнюдь не чистые субстанции, но обладают также акциденциями. Всякий действующий субъект в своих действиях испытывает влияние свойственного ему образа бытия, присущих ему постоянных склонностей, из которых важнейшими являются расположения (*habitus*).

Мы знаем, что человек - существо дискурсивное и что жизнь его должна иметь определённую длительность для того, чтобы он мог достигнуть своей конечной цели. Эта длительность - не та, что присуща неорганическому телу, образ существования которого остаётся неизменным, но длительность бытия живого существа. Каждое из усилий, совершаемых человеком во имя достижения цели, не исчезает в небытии, но запечатлевается в человеке, оставляя свой след. Человеческая душа, как и тело, имеет историю; она сохраняет своё прошлое, чтобы наслаждаться и пользоваться им в вечном настоящем. Самая общая форма этой фиксации прошлого опыта зовётся расположением. Расположение (*habitus*), как понимает его св. Фома, есть некоторое качество, то есть не сама субстанция человека, а определённое положение (*disposition*), которое прибавляется к субстанции и модифицирует её. В отличие от прочих качеств, оно характеризуется тем, что представляет собой некоторое положение субъекта относительно его собственной природы. Другими словами, *habitus*'bi данного существа конкретизируют тот способ, каким он реализует свою собственную определённость.

Отсюда следует, что никакое расположение не может быть описано без привлечения категорий хорошего или плохого. Действительно, всякая вещь определяется своей формой. Но форма — это не только сущность вещи, но и причина её бытия и её цель. Поэтому установить, каким образом расположения данного существа определяют способ осуществления им своей собственной дефиниции, — значит одновременно установить, каким образом оно реализует свою сущность, и на каком расстоянии оно находится от собственной конечной цели. Если расположения приближают его к идеальному образу, к которому он стремится, они хороши; если же, наоборот, удаляют от цели, то плохи. Следовательно, можно дать им следующее общее определение:

расположения - это свойства, согласно которым субъект расположен хорошо или плохо⁷⁵⁷. И если расположения суть качества и акциденции, то, очевидно, именно они ближе всего природе вещи, ибо ближе всего к тому, чтобы войти в сущность вещи и стать частью её дефиниции⁷⁵⁸.

Каковы условия, необходимые для развития расположения? Первое условие, подразумевающее все остальные, это существование субъекта, который находится в потенции относительно множества различных определений (determinations) и в котором могут сочетаться несколько разных начал, порождая в конечном счёте одну-единственную определённую⁷⁵⁹. Нужно сказать, что Бог не может быть субъектом расположения, потому что всецело находится в акте. Точно так же небесные тела, материя которых целиком актуализирована формой (за исключением местоположения), не заключают в себе неопределённости, необходимой для возникновения расположения. Наконец, свойства элементов, необходимо и нераздельно соединённые с этими элементами, тоже не оставляют места возникновению расположения. В действительности подлинным субъектом расположений является душа — такая, как душа человека. Она заключает в себе элемент восприимчивости и потенциальности, и поскольку она есть начало множества действий в силу множественности своих способностей, постольку отвечает всем условиям, необходимым для развития расположений⁷⁶⁰.

Внутри человеческой души можно ещё точнее определить почву, на которой они развиваются. Расположения не могут корениться в ощущающих способностях как таковых, взятых сами по себе и независимо от разума: эти способности предопределяются к действию естественной склонностью и лишены неопределённости, необходимой для развития расположений. Итак, единственно возможным средоточием расположения остаётся ум. В нём, и только в нём встречается то множество неопределённых способностей, которые могут сочетаться между собой и упорядочиваться в соответствии с самыми разными схемами. А поскольку расположения обусловлены потенциальностью, следует поместить их в возможностный ум. Что касается воли, она представляет собой способность разумной души, и её свободная неопределённость основана на универсальности самого разума. Поэтому воля тоже способна стать субъектом расположения.

Отсюда ясно, какова природа расположений и какое место занимают они в антропологии св. Фомы. Изучая способности души сами по себе, мы по необходимости рассматривали их как нечто статичное и бессвязное. *Habitus* же привносит в это учение динамический элемент развития и организации. *Habitus* в его глубочайшем смысле есть требование прогресса или регресса, то есть в любом случае требование жизни в человеческом уме, а через ум и во всей человеческой душе в целом. Мы говорим: требование, потому что там, где собираются вместе все нужные для развития расположений условия, их развитие не только возможно, но и необходимо. Каждая природа имеет право на орудия, нужные ей для достижения её конечной цели. Но если природная форма с необходимостью достигает цели в силу самой своей определённости, принуждающей её к единственному виду действия, то умная форма, в силу своей универсальности и неопределённости, никогда не достигла бы цели, если бы её не склоняло к тому какое-то дополнительное предрасположение. *Habitus*'bi представляют собой именно эти дополнения природы, эти добавочные детерминации, которые устанавливают чётко определённые отношения между умом и его объектами или возможными действиями⁷⁶¹. Нужно сказать, что реальный конкретный интеллект практически неотделим от всей совокупности обогащающих или обедняющих его расположений. Ум приобретает множество орудий, среди которых он к тому же всегда

волен выбирать и по отношению к которым остаётся господином. Однако приобретает он их только потому, что необходимо должен был сделать это для обеспечения условий, требуемых собственной природой его деятельности.

В отличие от простых предрасположений к бытию — например, способности материи принимать форму - *habitus*'ы направлены на конкретные действия, познавательные или волевые. Некоторые из них являются как бы природными и врождёнными. Таково постижение первых начал: ум как будто рождается с естественной предрасположенностью к их познанию, начиная с первого чувственного опыта. Можно также сказать, что с точки зрения индивидуума, а не вида, каждый из нас с рождения несёт в себе начатки познавательных расположений. В самом деле, наши органы ощущения, чьё сотрудничество необходимо в акте познания, предрасполагают нас к лучшему или худшему познанию. То же самое относится и к воле — однако с той разницей, что в последнем случае можно говорить не о сложившихся расположениях, но лишь о некоторых конститутивных началах расположений, - таких, как начала общего права, именуемые иногда семенами добродетелей. Что же касается тела, здесь, напротив, обнаруживаются в уже сложившемся виде некоторые волевые *habitus*'bi, так как люди, согласно их природному сложению и свойственному им темпераменту, рождаются с предрасположенностью к кротости, целомудрию и тому подобное. Однако, как правило, *habitus*'bi.происходят не столько от нашей природной предрасположенности, сколько от наших действий. Бывает, одного-единственного акта достаточно, чтобы преодолеть пассивность способности, в лоне которой развивается расположение. Так, одной непосредственно очевидной посылки достаточно для того, чтобы окончательно убедить ум и раз и навсегда заставить его принять определённый вывод. Но гораздо чаще бывает наоборот: нужно много сходных и повторяющихся актов для порождения *habitus*'a в какой-либо способности души. Например, вероятное мнение утверждается не сразу. Для того чтобы оно могло стать привычным предметом веры, действующий ум должен запечатлеть его в возможностном уме большим числом актов; необходимо, чтобы возможностный ум в свою очередь повторил их в отношении внутренних душевных способностей — например, если он пожелает глубоко запечатлеть это верование в памяти. Таким образом, действующей способности обычно требуется некоторое время для того, чтобы полностью подчинить себе материю, на которую она воздействует. Это подобно тому, как огонь не пожирает свою пищу сразу и не воспламеняет её мгновенно, но постепенно преодолевает противное ему расположение горючей материи, чтобы в конце концов возобладать над нею и сделать её огнём⁷⁶². Так повторные действия, всё глубже пронизывая материю новой формой, а душевную способность - новым настроением, содействуют постепенному возрастанию расположения, а прекращение этих или совершение противоположных действий колеблет расположение и разрушает его⁷⁶³.

III. Добро и зло. Добродетели

Поняв природу расположения, мы поймём и природу добродетелей. Ведь добродетели — это *habitus*'ы, на протяжении долгого времени располагающие нас к совершению добрых поступков. В самом деле, мы сказали, что расположения суть свойства, согласно которым человек расположен либо к лучшему, либо к худшему. Так как *habitus* приближает или удаляет человека от его конечной цели и определяет его большее или меньшее соответствие собственному образу, следует различать расположения, побуждающие человека к совершению согласного его природе акта, и расположения, побуждающие к совершению действия, не соответствующего природе. Первые — хорошие расположения, или добродетели, вторые — дурные расположения, или пороки⁷⁶⁴. Следовательно, для точного определения добродетели мы должны

выяснить, какие действия соответствуют человеческой природе. Тогда мы одновременно узнаем, во-первых, в чём состоит нравственное добро и зло, и, во-вторых, каким образом можно отличить порок от добродетели.

Действия всякого существа таковы, каково совершающее их существо: *unaquaeque res talem actionem producit, qualis est ipsa*; а степень совершенства всякого сущего всегда измеряется уровнем его бытия. Поэтому действия человека, существа ущербного и несовершенного, должны быть несовершенными и ущербными. Вот почему в человеческих действиях сочетаются в самых разных соотношениях добро и зло⁷⁶⁵.

Всё хорошее в человеческом действии может рассматриваться с четырёх точек зрения. Во-первых, человеческое действие входит в общий род действий. А поскольку всякое действие оценивается совершенством сущего, которое его совершает, то в самой субстанции любого действия изначально заложена внутренняя ценность, соответствующая определённой степени совершенства и благодати. Во-вторых, то хорошее, что есть в действиях, происходит от их вида. Но вид всякого действия определяется его объектом. Отсюда следует, что всякое действие называется хорошим постольку, поскольку направлено на подобающий объект⁷⁶⁶. В-третьих, человеческие поступки оказываются хорошими или плохими в зависимости от сопутствующих обстоятельств. Как природное сущее достигает полноты совершенства не только от субстанциальной формы, включающей его в рамки определённого вида, но и от множества акциденций (например, в человеке это телосложение, цвет кожи и прочие подобные признаки), так и действие получает своё благо не только от вида, но и от достаточно большого числа акциденций. Этими акциденциями являются надлежащие обстоятельства. Их отсутствие делает дурным лишённый их поступок⁷⁶⁷. Наконец, в-четвёртых, человеческое действие получает свою благодать от собственной конечной цели. Мы уже напоминали о том, что порядок добра и порядок бытия соответствуют друг другу. Есть сущие, которые как таковые не зависят от чего-либо другого, и для оценки их действий достаточно рассмотреть само бытие, из которого они проистекают. Но есть и такие сущие, бытие которых зависит от другого. Их действия могут быть оценены лишь при условии, что будет рассмотрена породившая их причина. Особенное внимание следует обратить — и это главное! — на отношение всех человеческих действий к первопричине всякого блага, то есть к Богу⁷⁶⁸.

Уточним последний пункт. Во всяком волевом действии нужно различать два разных акта воли — внутренний и внешний. Каждому из этих актов соответствует собственный объект. Объект внутреннего волевого акта есть не что иное, как цель, а объект внешнего акта — то, к чему этот объект относится. Очевидно, что один из этих актов управляет другим. Действительно, внешний акт получает свою видовую определённость от предмета, служащего его завершением или точкой приложения; внутренний же волевой акт определяется конечной целью. Но привносимое волей неизбежно налагает свою форму на то, что конституирует внешний акт: ведь члены тела для воли — всего лишь орудия, которыми она пользуется при действии, и внешние акты имеют отношение к нравственности лишь в той мере, в какой являются волевыми. Поэтому, если мы хотим подняться к первому началу, определяющему действия в качестве хороших или дурных, мы должны сказать следующее: человеческие действия формально определяются целью стремления внутреннего волевого акта, а материально — тем предметом, на который направлен внешний акт⁷⁶⁹.

Но какой должна быть эта цель? На этот вопрос даёт должный ответ Дионисий: человеческое благо, говорит он⁷⁷⁰, состоит в том, чтобы быть в согласии с разумом; зло же, напротив, есть всё противное разуму. Действительно, благо всякого сущего

заключается в том, что является для него подходящим с точки зрения формы сущего, а зло — в том, что противоречит этой форме и, следовательно, стремится разрушить её. Поскольку же форма человека — это сама его разумная душа, можно считать хорошим всякий согласный с разумом акт, а плохим — всякий акт, противоречащий разуму⁷⁷¹. Таким образом, когда человеческий акт включает в себя нечто противное порядку разума, он тем самым входит в разряд дурных действий: таково, например, действие кражи, состоящее в завладении имуществом другого человека. Если цель или объект акта не содержит в себе ничего, что имело бы отношение к области разума — например, когда подбирают с земли соломинку, — такой акт будет морально индифферентным⁷⁷². С другой стороны, всякий согласный с разумом акт является таковым потому, что направлен на определённую цель и использует средства, одобренные разумом. Следовательно, множество совершаемых человеком отдельных хороших действий определяется как совокупность актов, подчинённых достижению конечных целей и оправданных с точки зрения разума.

Среди условий, необходимых для того, чтобы человеческое действие было нравственно хорошим, главным является его подчинённость доброй цели. Как уже было сказано, устремление воли к некоторой цели именуется *интенцией*⁷⁷³, поэтому мораль, к которой мы таким образом пришли, есть, по существу, мораль интенции. Этот вывод верен во многих отношениях, если только не понимать его чересчур широко. Интенция, с которой воля обращается к цели, может сама по себе рассматриваться как зачаток полного волевого акта. Именно потому, что мы желаем цели, мы желаем средств, размышляем, выбираем, действуем. Следовательно, какова интенция, таково и порождаемое ею действие: доброе, если она добрая, и злое, если она злая — однако не в одной и той же степени и не одним и тем же образом. Когда интенция зла, действие неизбежно будет злым, ибо каждая из составляющих его частей призвана лишь к одному — служить злу. Но когда интенция добра, эта изначальная направленность воли к добру несомненно сказывается во всём порождаемом ею действии, однако недостаточна для того, чтобы определить действие целиком. Нельзя ставить на одну ступень два поступка, интенции которых были одинаково добрыми, однако в первом случае была допущена ошибка в выборе средств или не удалось привести их в действие, в то время как во втором случае выбор средств был более точным, а их действенность — безотказной. Таким образом, моральный акт всегда выигрывает оттого, что вдохновляется доброй интенцией: даже человек, потерпевший неудачу в совершении доброго дела, сохраняет, по крайней мере, ту заслугу, что желал сделать добро. Более того, часто заслуга его больше самого дела. И всё же совершенным в своей благости моральным актом может быть назван лишь такой акт, который полностью отвечает требованиям разума — как в своей цели, так и в каждой из своих частей, — и который не ограничивается одним желанием добра, но осуществляет его.

Такова природа морального блага. Отсюда видно, какой должна быть природа добродетели. По существу, она состоит в постоянном расположении к тому, чтобы действовать в соответствии с разумом. Но сложность человеческого существа заставляет усложнить и само понятие добродетели. В самом деле, первоначально человеческих поступков является разум, и все прочие их начала, каковы бы они ни были, подчиняются разуму. Поэтому если бы человек был чистым духом или если бы тело, с которым соединена его душа, было ей полностью подвластно, человеку было бы достаточно знать о том, что нужно делать, чтобы поступать должным образом. Тогда утверждение Сократа было бы верным, и не существовало бы иных добродетелей, кроме интеллектуальных. Но мы не чистые духи, и тела наши после грехопадения отнюдь не покорны нам всецело. Поэтому для того, чтобы человек поступал хорошо, не только его ум должен быть правильно настроен расположением к интеллектуальной

добродетели, но и его стремление, или способность желания, должна быть обращена к добру расположением к нравственной добродетели. Таким образом, нравственная добродетель должна отличаться от добродетели интеллектуальной и дополнять её. И как стремление есть начало человеческих действий в той мере, в какой оно причастно разуму, так нравственная добродетель есть человеческая добродетель в той мере, в какой она согласуется с разумом⁷⁷⁴.

Итак, невозможно ни сводить друг к другу эти два разряда добродетелей, ни отрывать их друг от друга. Нравственная добродетель не способна целиком обойтись без добродетели интеллектуальной: ведь она призвана определить действие в качестве доброго; действие же предполагает выбор, а выбор, как мы выяснили при рассмотрении структуры человеческого акта, предполагает размышление и суждение разума. Что касается интеллектуальных добродетелей, то те из них, которые не имеют прямой связи с действием, могут обойтись без добродетелей нравственных, - но только не благоразумие, которое должно завершаться конкретными действиями. Эта интеллектуальная добродетель не просто представляет должное действие вообще — выполнить эту задачу она могла бы без помощи нравственных добродетелей, — но вникает в детали в каждом отдельном случае. Однако и здесь суждение выносит не чистый дух, а человек, состоящий из души и тела. Если в нём преобладает вожеление, он считает за благо то, чего ему хочется, даже если это суждение противоречит общему суждению разума. Именно для того, чтобы нейтрализовать эти подсказанные страстью софизмы, человек должен вооружиться моральными расположениями. Благодаря им здоровое суждение о целях действий станет своего рода частью его натуры⁷⁷⁵.

Среди интеллектуальных добродетелей особенно важны четыре: умное восприятие (*intellectus*), знание или наука (*scientia*), мудрость (*sapientia*) и благоразумие (*prudentia*). Первые три добродетели чисто интеллектуальны по своему характеру, причём мудрость подчиняет себе остальные добродетели ума подобно тому, как разумная душа подчиняет себе низшие душевные способности. Действительно, истина может быть либо очевидной и известной сама по себе, либо познаваться опосредованно и выводным путём. Как очевидная и известная сама по себе, она выступает в качестве первоначала. Непосредственное познание первых начал при соприкосновении с чувственным опытом есть первый *habitus* ума и его первая добродетель: первое обрётённое им постоянное расположение и первое обогатившее его совершенство. Итак, умным восприятием (*intellectus*, *intelligentia*) зовётся добродетель, наделяющая ум способностью к познанию непосредственно очевидных истин, или первых начал.

Что же касается истин, не обладающих непосредственной очевидностью, но открываемых путём вывода и умозаключения, то их познание подлежит уже не умному восприятию, а разумению. Но разум может стремиться либо к выводам, которые можно считать конечными лишь в относительном смысле и временно, либо к выводам высшим, конечным в абсолютном смысле. В первом случае он принимает имя науки (*scientia*), во втором — мудрости (*sapientia*). Наука есть добродетель, которая сообщает разуму способность здраво судить о некотором разряде познаваемого сущего. Поэтому в человеческом мышлении может и должно существовать множество наук. Мудрость же, напротив, имеет отношение к последним причинам, к предмету самому совершенному и в то же время самому универсальному. Но может существовать лишь одно познаваемое такого рода и, следовательно, лишь одна мудрость. Наконец, эти три добродетели существуют не разрозненно, но выстраиваются в определённом иерархическом порядке. Наука, будучи расположением к познанию умозаключений, выведенных из первых начал, зависит от умного восприятия как расположения к познанию первых начал. Но и наука, и умное восприятие зависят от мудрости, которая

их объемлет и возвышается над ними, ибо судит как об умном восприятии и первых началах, так и о науке и её заключениях: *convenienter judicat et ordinat de omnibus, quia iudicium perfectum et universale haberi non potest, nisi per resolutionem ad primas causas* (подобающим образом судит и размышляет по порядку обо всём, ибо не может быть совершенного и общего суждения, кроме как через обращение к первым причинам)⁷⁷⁶.

Благодаря этим трём добродетелям возможностный ум, ранее подобный лишённой надписей чистой доске, приобретает ряд определений, а вместе с ними и возможность совершения познавательных операций. Но пока он способен всего лишь выполнять свою функцию, и не более того. Чтобы приблизить его к собственному совершенству, необходимо дополнительное определение, которое сделало бы его способным не только к познанию, но и к использованию приобретённых добродетелей. Для человека недостаточно мыслить; ему нужно ещё жить, и жить хорошо. Но хорошо жить — значит хорошо действовать, а для этого необходимо принимать в расчёт не только то, что должно делать, но и тот способ, каким должно делать. Принять решение — это ещё не всё: важно принять его разумно, а не под влиянием слепого порыва или страсти. Необходимость размышления такого рода диктуется не умом, а конечной целью волевого стремления. В человеческих действиях цели играют ту же роль, что первые начала — в умозрительных науках. Желание подобающей цели зависит от добродетели, причём добродетели нравственной, а не интеллектуальной. Но когда желаемая цель определена, то дело интеллектуальной добродетели — размышлять и выбирать средства, нужные для достижения цели. Следовательно, необходимо должна существовать интеллектуальная добродетель, благодаря которой ум способен подобающим образом определять средства достижения цели. Эта добродетель — благоразумие (*prudentia*), *recta ratio agibilium* (правильное основание действия); и это та добродетель, которая нужна, чтобы жить хорошо⁷⁷⁷.

Нравственные добродетели придают воле те же совершенства, что интеллектуальные добродетели — познанию. Одни из этих добродетелей регулируют содержание и природу человеческих действий как таковых, независимо от нашего личного расположения в момент действия. Именно это имеет место в отношении *справедливости*: она обеспечивает моральную ценность и правильность всех тех действий, которые заключают в себе идею должного и недолжного. Например, операции купли-продажи предполагают признание долга или отказ от него в отношении ближнего: следовательно, они определяются добродетелью справедливости. Другие нравственные добродетели определяют качественную характеристику действий, взятых в связи с совершающим их лицом. Следовательно, они касаются внутреннего расположения агента в момент действия — или, коротко говоря, его страстей. Если он побуждается страстью к совершению действия, противного разуму, то должен призвать на помощь усмиряющую и подавляющую страсти добродетель: воздержанность. Если же, напротив, некоторая страсть удерживает его от действия — например, страх перед опасностью или усилием, — то для подкрепления решимости исполнить веление разума ему необходима другая добродетель — сила⁷⁷⁸. Эти три нравственные добродетели в соединении с одной интеллектуальной — благоразумием, обычно именуются *основными*, или *главными* добродетелями. Только они подразумевают одновременно и способность хорошо действовать, и совершение хорошего действия как такового. Следовательно, только они в совершенстве реализуют дефиницию добродетели⁷⁷⁹.

Итак, мы постепенно определили понятие добродетели, взятой в её наиболее совершенной форме. Добродетель приобретает качество морального добра благодаря критерию разума, а действия или страсти служат ей как бы материей: *virtus moralis*

bonitatem habet ex regula rationis (нравственная добродетель получает благость от критерия разума)⁷⁸⁰. В силу той же причины интеллектуальные и моральные добродетели состоят в том, чтобы придерживаться золотой середины. Акт нравственной добродетели соотносится с правильным разумением, а разумение указывает средний путь, равно удалённый от крайностей недостатка и избытка в каждом конкретном случае. При этом в одних случаях установленная разумом середина - это середина самой вещи: это касается справедливости, регулирующей связанные с внешними действиями операции и призванной указывать всякому существу меру должного — не больше и не меньше. В других случаях установленная разумом середина оказывается серединой не самой вещи, но серединой лишь по отношению к нам: так происходит со всеми прочими нравственными добродетелями, касающимися не действий, а страстей. Принимая во внимание внутренние расположения (различные у разных людей и даже у одного и того же человека в разные моменты времени), воздержанность и сила определяют в соответствии с разумом золотую середину в том, что касается нас и переживаемых нами страстей. Наконец, то же самое относится и к интеллектуальным добродетелям. Всякая добродетель преследует цель определения меры и блага. Но благо для интеллектуальной добродетели - это истинное, а мера истинного - сам предмет. Наш разум достигает истины, если провозглашаемое им как существующее существует, а провозглашаемое как несуществующее - не существует. Разум совершает ошибку избытка, объявляя существующим несуществующее, и ошибку недостатка, отрицая существование существующего. Следовательно, истина есть золотая середина, определяемая самим предметом, и именно эта истина сообщает добродетели своё нравственное превосходство⁷⁸¹.

Итак, внутренние начала, управляющие нашей нравственной деятельностью, суть продиктованные практическим разумом волевые акты, расположения (*habitus*) и особенно те расположения, которые именуются добродетелями. Остаётся определить внешние принципы, которые регулируют нравственную деятельность как бы со стороны. Эти принципы — законы.

IV. Законы

Рассмотрение законов подводит нас к пониманию нравственной деятельности как зависящей исключительно от себя самой - или, если воспользоваться не томистским термином, как деятельности автономной. Эта автономия томистской морали не подлежит сомнению: всякое умное существо автономно по определению. Тем не менее, для того, чтобы составить о ней верное представление, необходимо принять во внимание законы, стоящие над человеческой волей и управляющие ею, а затем выяснить, каким образом достигается согласие между самовластной волей и внешним законодательством, повелительно указывающим воле её цель.

Прежде всего, что такое закон? Закон есть правило, которое предписывает или запрещает некоторое действие, то есть правило деятельности. Если это так, то идея закона универсальна: везде, где что-либо делается, должно существовать некоторое правило, согласно которому это делается. Однако такая дефиниция закона неполна и расплывчата. Попробуем её уточнить.

Пытаясь определить сущностный смысл слова “закон”, мы обнаруживаем за идеей простого правила гораздо более глубокую идею обязательства. В самом деле, всякий раз, когда некоторая деятельность подчиняется правилу, она превращает его как бы в мерило своей легитимности, а следовательно, соотносится с ним как со своим началом и обязуется его уважать. Какое начало, регулирующее деятельность, было нам известно

до сих пор? Конечно, разум. Именно он служит во всех областях мерилom деятельности. Так что закон, если он действительно есть не что иное, как формулировка этого правила, предстаёт как обязательство, основанное на требованиях разума⁷⁸². По крайней мере, очевидно, что такое определение основывается на обычае и согласуется с общечеловеческим сознанием. Приказы неразумного тирана могут узурпировать имя закона, но они не смогут стать законом на самом деле: там, где отсутствует разум, нет ни закона, ни справедливости, но одна только голая несправедливость⁷⁸³.

Далее, для существования закона недостаточно наличия императива разума. Нужно, чтобы этот императив имел в виду цель, отличную от чисто индивидуальных человеческих целей. Действительно, сказать, что закон есть предписание разума, определяющее то, что должно делать, значит одновременно связать закон с практическим разумом: собственная функция последнего состоит именно в предписании действий, которые следует совершить. Но практический разум, в свою очередь, подчиняется высшему началу. Ведь он предписывает то или иное действие, имея в виду привести нас к той или иной цели; если же существует некая цель, общая всем нашим действиям, то она представляет собой первое начало, с которым соотносятся все решения практического разума. Но такое начало действительно существует. Разумно действующее существо всегда стремится достигнуть своего блага. То благо, которое имеет в виду каждое наше действие помимо своей частной цели, есть высшее благо. Именно им действие удовлетворилось бы вполне, если бы ему было дано им овладеть⁷⁸⁴. Поэтому ещё до того, как будет полностью определен предмет волевого стремления, можно утверждать, что за множеством частных актов воля усматривает единственную цель — блаженство. Всякий закон как предписание практического разума есть правило действия, нацеленного на достижение счастья.

Остаётся последнее условие наличия закона, на первый взгляд внешнее, однако представляющее собой важный элемент его определения. Коль скоро закон по существу имеет целью достижение блага без каких-либо оговорок, он не смог бы ограничиться благом отдельных индивидуумов. То, что предписывается законом, есть абсолютное благо, то есть благо общее, а следовательно, коллективное. Власть установления законов может принадлежать лишь правителю, который выражает интересы всего сообщества людей, или самому этому сообществу. Поэтому источник закона - не просто практический разум, диктующий, что должно делать: ведь разум отдельного человека постоянно предписывает ему должные действия для достижения счастья, однако об этих предписаниях не говорится как о законах. Источник закона - практический разум, диктующий индивидууму, что он должен делать во имя блага всего сообщества, частью которого является. Следовательно, полномочия принимать и издавать законы принадлежат исключительно народу или представителю народа, облечённому соответствующей властью⁷⁸⁵.

То, что верно в отношении народа, верно в отношении любого сообщества, управляемого в целях общего блага правителем, решения которого продиктованы разумом. Сколько имеется таких сообществ, столько же имеется и родов законов.

Первое и самое обширное сообщество - это мир. Совокупность божественных творений, созданных и продолжающих существовать благодаря воле Божьей, может рассматриваться как единое сообщество, гражданами которого мы являемся. И не только мы, но и животные, и даже неодушевлённые предметы. Нет ни одной твари, одушевлённой или неодушевлённой, которая не действовала бы согласно некоторым правилам и ради некоторой цели. Животные и предметы подчиняются этим правилам и

стремятся к целям, не сознавая их, человек же обладает сознанием, и его нравственная праведность состоит в том, чтобы добровольно принять их. Таким образом, все законы природы, морали и общества могут рассматриваться как совокупность частных случаев одного и того же закона - закона божественного. Но правило, согласно которому должен, по желанию Бога, управляться мир, необходимо должно быть вечным, как вечен сам Бог. Поэтому этот первый закон, единственный источник всех прочих законов, именуется *вечным законом*⁷⁸⁶.

Будучи разумный творением, человек обязан знать, чего требует от него вечный закон, и сообразовываться с ним. Задача была бы неразрешимой, если бы этот закон не был некоторым образом запечатлен в самой человеческой субстанции: так что нам достаточно пристально взглянуть в самих себя, чтобы обнаружить его. В людях, как и во всякой твари, склонность к определённым целям есть знак того, чего требует от нас вечный закон. Именно благодаря ему мы таковы, каковы мы есть, и нам достаточно следовать законным склонностям своей природы, чтобы повиноваться ему. Вечный закон, к которому причастен каждый из нас и который вписан в нашу природу, получает наименование *естественного закона*⁷⁸⁷. Каковы его предписания?

Первое и наиболее общее из них дано всем живым существам, чтящим естественный закон: делать добро и избегать зла. Это утверждение кажется банальностью, однако оно просто констатирует наименее спорный и наиболее универсальный эмпирический факт. Несомненно, что всякое живое существо действует под влиянием порыва желания или отвращения. Именуемое благом есть просто объект желания, а именуемое злом — объект отвращения. Представим себе предмет, желаемый всеми. Это будет, по определению, абсолютное Благо само по себе. Поэтому утверждать, что нужно делать добро и избегать зла, вовсе не значит произвольно диктовать какой-то моральный закон. Прежде всего это значит прочесть тот естественный закон, который запечатлен в самой субстанции сущего, и выявить скрытые пружины его действия. Нужно поступать так потому, что таковое требование моей природы; данное предписание есть просто констатация. Таким образом, требования естественного закона точно соответствуют нашим природным наклонностям и обнаруживают тот же порядок. Человек есть, прежде всего, сущее, как и все другие сущие; конкретнее - живое существо, как и все другие животные; и наконец, по природной привилегии - разумное существо. Отсюда три великих естественных закона, которым подвластен человек согласно каждому из этих аспектов.

Во-первых, человек есть сущее. Как таковое, он желает сохранить свое бытие и обеспечить целостность всего, что по праву относится к его природе. То, что обычно называется “инстинктом самосохранения”, составляет смысл этого закона: каждое существо всеми силами стремится к сохранению своей жизни и здоровья. Итак, первое предписание естественного закона, которому подчиняется человек, — утвердиться в своём бытии.

Во-вторых, к предписанию естественного закона относятся те требования к человеку, которые определяются фактом его принадлежности к животным и отправления им животных функций: размножения, воспитания потомства и выполнения прочих естественных обязанностей того же рода.

В-третьих, человеку как существу разумному надлежит искать того, что, согласно порядку разума, является благом. Жить в обществе, чтобы объединить усилия всех его членов и помогать друг другу; искать истину в науках о природе или, ещё лучше, в прикосновении к высшему умопостигаемому - Богу; не вредить людям, вместе с

которыми мы призваны жить; избегать невежества и стараться его рассеять — вот предписания естественного закона. В свою очередь, он является лишь одним аспектом вечного закона, установленного по воле Бога⁷⁸⁸.

Понятый таким образом, естественный закон в буквальном смысле неизгладимо вписан в сердце человека. Тогда возникает вопрос: чем объяснить, что все люди не живут одинаково? Дело в том, что между естественным законом и нашими действиями стоит третий разряд предписаний, именуемый *человеческим законом*. На каком основании он существует?

Когда речь идёт о формулировке наиболее общих и абстрактных принципов поведения, люди легко договариваются между собой. В том, что нужно делать добро, избегать зла, приобретать знание, избегать невежества и во всём следовать приказам разума, не сомневается никто. Но когда надо определить, что такое добро и что такое зло и как надлежит поступать, чтобы отвечать требованиям разума, — здесь и начинаются подлинные трудности. Между универсальными принципами естественного закона и деталями отдельных поступков, призванных им соответствовать, пролегает пропасть. Никакое индивидуальное усилие мысли не способно её преодолеть. Заполнить эту пропасть призван человеческий закон.

Отсюда вытекают два важных следствия, касающихся природы этого закона. Во-первых, человеческий закон не имеет собственного начала, на которое он мог бы притязать, а только определяет различные способы приложения естественного закона. Законодательная деятельность правителей или государств состоит в том, чтобы вывести из общих принципов естественного закона частные следствия, требуемые для жизни в обществе. Во-вторых, именно в силу предыдущего вывода тот, кто спонтанно следует естественному закону, оказывается в некотором роде предрасположенным к признанию и принятию человеческого закона. Он может стеснить человека порочного или мятежного; праведный же сообразуется с ним с такой совершенной непринуждённостью, что для него гражданского закона как бы и не существует⁷⁸⁹.

Человеческие законы предназначены для того, чтобы предписывать частные действия, которых требует от индивидуума естественный закон во имя общего блага. Поэтому они обязательны лишь в той мере, в какой справедливы, то есть в той мере, в какой отвечают собственному определению. Если они справедливы, долг велит строго повиноваться им даже тогда, когда они суровы и требуют от граждан ощутимых жертв. Но если государство или правитель устанавливают законы с единственной целью — удовлетворить собственную алчность или жажду власти; если они издают эти законы, не имея на то полномочий; если несправедливо распределяют обязанности между гражданами; если, наконец, эти предполагаемые обязанности чрезмерны и не соответствуют благу, которого хотят достигнуть с их помощью, — то о таких законах говорится как о несправедливых, и никто не связан долгом им повиноваться. Конечно, люди могут быть временно вынуждены соблюдать их, чтобы избежать смуты и беспорядков, но рано или поздно эти законы придётся изменить. Что же касается законов, в чём бы то ни было противных божественному праву, то им нельзя следовать ни в коем случае и ни под каким предлогом. Потому что, по слову Писания, надлежит сперва повиноваться Богу и лишь потом людям⁷⁹⁰.

Подлинная природа закона — естественного, человеческого или божественного — позволяет понять смысл идеи взыскания. Слишком часто награды и наказания рассматриваются как второстепенные вспомогательные средства нравственного прогресса, как своего рода ухищрения, к которым прибегают законодатели, чтобы

побудить людей к добру или отвратить их от зла. Зрелище человеческого закона и общественного порядка, в котором взыскания действительно исполняют такую роль, открывает нам их подлинную природу и место, занимаемое ими в мировом порядке. Но вместе с тем они теряют правовое значение и с полным основанием исключаются из нравственной сферы таким сознанием, которое признаёт добрым только поступки, совершённые из чистой любви к добру.

Подлинное отношение между действием и взысканием лучше всего просматривается в области чисто природных существ, то есть тел, которые действуют исключительно в силу своей природной формы, а не воления. Как уже было сказано, такие предметы соблюдают правило, хотя и не знают его, и правило это некоторым образом запечатлено в самой их субстанции. Они не действуют, но являются объектами действия. Однако сам факт подчинения данной Богом природе ставит эти лишённые сознания существа в положение, сходное с положением разумных и управляемых законом людей. Именно это вселенское законодательство, установленное Богом для природы, выражено в стихе Псалма:

Praeceptum posuit, et non praeteribit (“Господь дал устав, который не прейдёт”)⁷⁹¹. Но случается, что некоторые тела, в силу определённого положения и роли, отведённой им в общем домостроительстве вселенной, встречают препятствия в осуществлении требуемого природой действия, а значит, и в достижении своей конечной цели. Следствием этого становится для них страдание в действиях и в субстанции, смерть и разрушение. Смерть животного или разрушение предмета - не случайное дополнительное происшествие в том нарушении порядка, которое препятствовало им действовать согласно их природе. Это даже не следствие, это именно состояние, в которое привёл этот предмет или это животное сам факт нарушения порядка. И в то же время именно это состояние преобразует в порядок тот беспорядок, который стал его причиной. В действительности ничто не может избежать власти закона. Всякое сущее, которое попытается это сделать, подвергнется разрушению в той мере, в какой ему это удастся, т. е. подтвердит нерушимость того самого закона, который оно стремилось нарушить.

В сохранении тел, следующих закону, и в разрушении тел, отвергающих закон, мы можем видеть как бы в материализованном виде суть морального взыскания. Человек, будучи подчинён наряду со всеми прочими творениями божественному закону, в то же время наделён волей. Благодаря ей от человека зависит, подчиняться ему порядку или восстать против него. Но от человека не зависит существование или несуществование этого порядка, как не зависит и осуществление или неосуществление его следствий в мире. Бог может позволить человеческой воле в некоторых случаях самой решать, уважать ли ей закон, но не позволяет ей оставлять по собственному капризу закон как таковой, служащий выражением божественного порядка. Воля, которая подчиняется закону, и воля, восстающая против него, может какое-то время казаться свободной от последствий своих действий; однако, в конечном счёте она с необходимостью окажется в таком состоянии, в какое сама поставила себя по отношению к вечному закону. Роль взыскания заключается именно в том, чтобы привести её в это состояние. Единственное различие между следствием естественного закона и следствием взыскания состоит в том, что первое происходит естественным путём из соблюдения или нарушения закона, в то время как второе есть результат ответа воли на действие другой воли. Благо, которое в области тел по необходимости следует из согласной с естественным законом деятельности, Бог свободно вручает человеческой воле, свободно соблюдавшей закон. Зло, которое неизбежно постигает нарушившее порядок тело. Бог свободно налагает на злую человеческую волю, свободно взбунтовавшуюся против

порядка. Этот волевой характер награды и наказания превращает претерпеваемое отдельными людьми добро и зло во взыскания в собственном смысле[792]. Но не следует забывать, что и в том и в другом случае взыскание есть не что иное, как строгое соблюдение закона, удовлетворение требований порядка и осуществление совершенного равновесия между действиями и их последствиями. Насколько человек не пожелает исполнить божественный закон, настолько он, в конечном счёте, вынужден будет пострадать от этого. Именно в этом будет состоять его наказание⁷⁹³.

Взыскание в таком понимании, то есть восстановленное во всей чистоте и строгости понятия, не привносит никакой гетерономии в область морали. Моральность или аморальность действий определяется не наградами или наказаниями, которые полагаются за них. Мой поступок хорош не потому, что получит награду, но получит награду именно потому, что хорош. По той же причине я совершаю добро не для того, чтобы избежать наказания. Мне достаточно просто сделать первое, чтобы избежать второго, как достаточно совершить добро, чтобы получить награду. Конечно, не стоит отрицать, что ожидание награды или страх перед наказанием весьма эффективно содействуют нравственному прогрессу. Но человек находится в том же отношении к божественному закону, в каком находится гражданин к законам гражданским и человеческим: чтобы не страдать от закона, достаточно повернуться к нему лицом. Мы постепенно привыкаем любить и желать ради него самого то благо, которого вначале желали ради чего-то иного — или того, что принимали за иное. Это благо — универсальное благо и порядок, обеспечивающие нерушимость нашего собственного блага. В конечном счёте свобода детей Божьих заключается именно в этом: повиноваться Богу как отцу, чей закон любви предписывает детям лишь одно - их собственное благо.

Глава вторая. Любовь и страсти

Изложить общие принципы томистской морали недостаточно для того, чтобы дать о ней точное представление. Ведь, может быть, именно в их приложении к конкретным деталям нравственного опыта яснее всего выражается гений св. Фомы Аквинского. Не случайно он изучал эти детали с такой тщательностью: *sermone enim morales universales minus sunt utiles, eo quod actiones in particularibus sunt* (ведь общие моральные проповеди менее полезны, потому что действия совершаются в частностях)⁷⁹⁴. Это здравое замечание ставит св. Фому, а также историка томизма перед неразрешимым затруднением. Поскольку детали частных нравственных проблем бесконечны, сам св. Фома вынужден был выбирать среди них, а мы, в свою очередь, — и с величайшим сожалением — вынуждены выбирать среди проблем, выбранных св. Фомой. К этому затруднению прибавляется другое, связанное с порядком изложения данного вопроса. Здесь мы можем последовать либо за комментарием на “Никомахову этику”, где соблюдается порядок Аристотелевой этики, целиком ориентированной на полисную мораль, либо за “Суммой теологии”, где нравственные добродетели отнесены к дарам Святого Духа. Таким образом, мы неизбежно оказываемся вынуждены к некоторой произвольности в изложении этих проблем, но, по крайней мере, можем говорить о них лишь то, что говорил сам св. Фома.

Как только моралист приступает к обсуждению конкретных случаев, он наталкивается на тот основополагающий факт, что человек есть существо, движимое страстями.

Поэтому изучение страстей должно предшествовать любому обсуждению моральных проблем. В этих проблемах непрестанно обнаруживают себя страсти как своего рода материя, на которую воздействуют добродетели. Это в высшей степени “по-человечески”, потому что страсти свойственны человеку как единству души и тела. Чисто духовная субстанция - например, ангельская - не могла бы испытывать страсти. Но в душе как форме тела по необходимости отзываются изменения, претерпеваемые телом. И наоборот: поскольку душа движет телом, она способна быть началом телесных изменений. Таким образом, с точки зрения происхождения следует отличать *телесные* страсти, проистекающие из воздействия тела на душу как на свою форму, от страстей *душевных*, проистекающих от воздействия души (anīma) на движимое ею тело. Однако и в том и в другом случае страсть в конце концов затрагивает душу. Порез одного из членов вызывает в душе ощущение боли: это телесная страсть; идея опасности вызывает в теле бурную реакцию, сопровождающую страх: это душевная страсть. Но каждый человек знает по опыту, что возмущения в теле отзываются в душе, так что в конечном счёте любая страсть оказывается модификацией души, проистекающей от её связи с телом⁷⁹⁵.

Всё это лишь приближение к страсти. В строгом смысле такое определение приложимо и к ощущениям, которые тоже суть модификации души, проистекающие из её связи с телом. Тем не менее, ощущения образуют разряд явлений, отличный от того, что мы именуем просто страстями. Последние представляют собой не виды познания, а состояния смущения. Они возникают тогда, когда мы замечаем предметы, более или менее непосредственно значимые для жизни или благополучия тела. Страсти в собственном смысле затрагивают душу в её функции животворения тела, причём в наиболее глубоком её аспекте.

Подобно тому как воля сопровождает умственную деятельность души, более скромное по своей форме желание сопровождает её деятельность по животворению тела. Это желание есть чувственное стремление, или чувственность. Она возникает из восприятия предмета, представляющего интерес для жизни тела. В этой низшей форме желания и коренятся страсти. Страсти - наиболее интенсивные порывы этого желания. Именно они дают человеку ощутить всего сильнее, что он не чистый Ум, но соединение души и тела.

Изучая эту форму стремления, мы замечаем двойственность его проявления в зависимости от того, имеет ли оно дело с предметами полезными или вредными. Реакция на первые порождает то, что мы называем вожелением; на второе — то, что именуется раздражением. Страсти естественным образом разделяются на два разряда согласно этому основному отличительному признаку. Первая страсть - та, что называется любовью.

Будучи корнем всех страстей, сама любовь имеет множество форм. Она меняет облик в зависимости от различия в проявлениях души, с которой соединена. Главным образом речь идёт о модификации человеческого стремления к некоторому желаемому предмету; причём модификация эта состоит в том, что стремление находит наслаждение в данном предмете. Будучи, так сказать, непосредственным опытом естественной близости и как бы взаимодополняемости живого существа и предмета его стремления, это наслаждение (complacentia) конституирует саму любовь как страсть. Едва родившись, страсть побуждает стремление к реальному, а не одному только интенциональному овладению своим предметом. Этот порыв стремления и есть желание, рождаемое любовью. Если оно достигает цели, то завершается покоем в

обладании возлюбленным предметом. Этот покой означает радость, удовлетворение желания.

Именно здесь, в области витального и органического желания, встречается любовь-страсть в собственном смысле слова. Это имя переносится на явление более высокого порядка, волю, только в расширительном смысле⁷⁹⁶. Везде, где имеется стремление к некоторому благу, обнаруживается любовь, но природа любви варьируется в зависимости от природы самого стремления⁷⁹⁷. Возьмём для начала неодушевлённые предметы. Можно сказать, что даже они желают того, что подобает их природе. Во всяком случае, дело обстоит так, как будто они желают, потому что Некто желает за них. В процессе творения Бог наделил предметы активной природой, способной к действию во имя определённой цели, которую они не знают, но знает Он. Эта естественная склонность сущего следовать своей природе именуется естественным стремлением. Можно назвать *естественной любовью* ту избирательную близость (*connaturalitas* -соприродность), которая влечёт всякую вещь к тому, что для неё подобающе. Сам мир тел не знает этой побуждающей любви, но Любовь знает движимый ею мир, потому что любит его и любит той самой любовью, какой любит Своё собственное совершенство. Но это ещё не область страсти в собственном смысле.

Над этими проживаемыми желаниями возвышаются желания ощущаемые. Их испытывают животные вследствие восприятий. Таким образом, чувственное стремление есть местопребывание своего рода *чувственной любви*. Но как ощущение с необходимостью детерминировано предметом, так и эта любовь с необходимостью детерминирована ощущением. Это уже страсть в собственном смысле. Но она ещё не ставит никакой нравственной проблемы, потому что не даёт материала для выбора. Эту самую любовь-страсть человек испытывает постольку, поскольку является животным, — но при этом совершенно иным образом, чем животное. У человека она связана с ещё более высоким стремлением — стремлением *разумным* или *умным*, которое мы называли волей. Наслаждение воли своим предметом образует *умную любовь*. Умная любовь свободна, как свободна испытывающая её воля. Умная любовь — это наслаждение души благом, признанным в качестве такового свободным суждением разума. Здесь мы вступаем в область ума и нематериального. Следовательно, речь идёт уже не о страсти в собственном смысле. Страсть проявляется у человека — и только у человека - как материя нравственности. Будучи животным, человек подвержен всем страстям чувственного стремления; но, будучи существом разумным, он властвует над этим стремлением и его страстями с помощью свободных суждений. Следовательно, человеческая чувственность отличается от чувственности животного тем, что, обладая способностью повиноваться разуму, она тем самым причастна свободе. Как и все человеческие страсти, человеческая любовь свободна. Если она не свободна, то может и должна стать свободной. Вот почему любовь-страсть ставит перед человеком моральные проблемы.

В силу того, что человеческая любовь входит в отношение с разумом, она проявляется во множестве аспектов, которые обозначаются разными именами. Прежде всего, необходимо обозначить тот факт, что разумное существо может свободно выбирать объект своей любви; отсюда любовь получает имя *dilectio*. Далее, выбор объекта любви может совершаться на основании его высокой ценности, делающей его в высшей степени достойным любви. Чувство, испытываемое к такому предмету, именуется *caritas*. Наконец, если мы захотим выразить тот факт, что любовь может длиться долгое время и превратиться как бы в постоянное расположение души, в привычку, то назовём это чувство *amicitia* (дружба)⁷⁹⁸. Однако все эти душевные чувства — лишь разновидности любви. Отсюда видно, какое безмерное множество моральных проблем

и фактов объемлется одним этим понятием. Здесь мы находимся в сфере частных действий, а частное неисчерпаемо.

Вот, по крайней мере, одно общезначимое различие, которое позволяет установить какой-то порядок в этой множественности. Оно подсказано самой природой дружбы, только что выделенной в качестве разновидности любви. О человеке говорят, что он любит вино, но обычно не говорят, что он испытывает к вину дружбу. Языковое различие указывает на различие чувств. Я люблю вино за доставляемое удовольствие. Но если я люблю кого-то лишь за выгоды, которые отсюда извлекаю, то могу ли называть себя подлинным другом? Следовательно, необходимо отличать любовь к человеку от любви к какой-либо вещи. Любовь к кому-то направлена непосредственно на личность. Она любит кого-то ради него самого, потому что его выдающееся достоинство даёт ему право быть любимым. Такова любовь, именуемая любовью-дружбой. Лучше сказать, что это просто любовь. Действительно, любить — значит находить наслаждение в благе. Просто любовь — это любовь, находящая наслаждение в благе просто потому, что оно, взятое само по себе, есть благо. Что же касается другой любви, она направлена не на благо как таковое, а на то, что является благом для другого. Её называют вожделеющей любовью (*amor concupiscentiae*), потому что то другое, ради чего мы вождееем блага, — это мы сами. Поскольку эта любовь не направлена непосредственно на благо ради него самого, она подчиняется первой любви и заслуживает этого наименования лишь во вторую очередь⁷⁹⁹. Отсюда видно, какое высокое представление имеет св. Фома о дружбе. Ведь само собой разумеется, что каждый человек любит в своих друзьях доставляемые ими удовольствия и выгоды, но это значит, что он не столько любит, сколько вожделеет. Вожделения смешиваются с дружбой, но не составляют дружбы⁸⁰⁰.

Какова же причина любви? Во-первых, как было сказано, это благо:

в нём наше желание или стремление находит полное удовлетворение, а потому, наслаждаясь, останавливается на нём. Во-вторых, прибавим к благу другой объект любви - прекрасное. Между благим и прекрасным, которые оба неотделимы от бытия, существует только одно различие в основании: в благом находит успокоение воля, в прекрасном - чувственное или интеллектуальное восприятие. Каждый из нас неоднократно испытал это в отношении объектов зрения или слуха — двух чувств, которыми пользуется разум. Восприятие цветов или звуковых гармоний сопровождается ощущением, что само это восприятие составляет свою собственную цель. Тот предмет, созерцание и слушание которого является вполне достаточным основанием для созерцания и слушания, и есть прекрасное. То же самое можно сказать о предметах, разумное познание которых находит полное оправдание в самом акте познания: *ad rationem pulchri pertinet quod in ejus aspectu seu cognitione quietitur apprehensio* (к разряду прекрасного принадлежит то, в созерцании или познании чего успокаивается восприятие)⁸⁰¹.

Двойная путаница, по-видимому, затемнила в сознании интерпретаторов томизма это глубокое понимание красоты и затормозила движение вперёд, которого мы вправе были бы ожидать от вдохновлявшей им эстетики. Прежде всего, нужно избегать смешения окончательного характера восприятия с окончательным характером познания. Вовсе не обязательно некоторое знание должно быть последним в области познания для того, чтобы его восприятие было окончательным. Независимо от того, о каком предмете идёт речь, познанию достаточно предложить разумению столь совершенный предмет восприятия, чтобы, как восприятие, оно ничего более не желало. Таков конкретный смысл часто повторяемой формулы: прекрасное есть сияние

истинного. Понятая буквально, она всего лишь блестящая метафора. Но в полном смысле она означает следующее: некоторые истины предстают в таком обнажённом, таком чистом от какой бы то ни было примеси виде, что дают мышлению редкую радость чистого восприятия истинного. Чувственное прекрасное обладает той же природой. Прекрасные краски, формы, звуки полностью удовлетворяют ожидания и возможности зрения и слуха, предлагая им чувственные предметы такой чистой сущности, что их восприятие становится самоцелью и не оставляет желать ничего другого.

Отсюда второе определение прекрасного, не менее знаменитое, чем первое: *id quod visum placet* (то, что услаждает зрение)⁸⁰². Оно тоже верно; однако даёт повод второму недоразумению, которое надлежит прояснить. Цвета и формы, доставляющие зрительное удовольствие, могут быть красивыми; однако приятного вида недостаточно для того, чтобы их можно было назвать прекрасными. Источником эстетического наслаждения может быть лишь красота предмета. Теперь мы знаем, в чём она заключается. Доставляемая ею радость - *sui generis* (особого рода), и каждый из нас по опыту знает её отличительное свойство: то очарование, которое, как ореол, окружает некоторые совершенные акты познания и придаёт некоторым чувственным предметам созерцательный характер. Тогда рождается любовь к прекрасному, и наслаждение субъекта, познающего предмет или акт восприятия, находит полное успокоение и совершенное удовлетворение.

Идёт ли речь о прекрасном или о благом, любовь предполагает знание любимого предмета. Поэтому у истоков чувственной любви стоит видение красоты или благодати чувственных предметов, а у истоков духовной любви - умное созерцание прекрасного или благого⁸⁰³. Однако любовь нельзя измерить знанием. Можно любить совершенной любовью предмет, знание о котором несовершенно. Достаточно знанию предложить любви объект как таковой, чтобы любовь овладела им как целым и полюбила то, чего ещё не знает, ради любви к тому, что знает. Кому из нас не ведома любовь к науке, когда в первом порыве энтузиазма от её открытия любовь разом заставляет нас осознать, что, уже любя науку в целом, она хотела бы овладеть ею целиком? И разве была бы возможной совершенная любовь к Богу, если бы человек не обладал способностью любить Его постольку, поскольку знает Его?⁸⁰⁴

Дело в том, что в действительности знание - не столько причина, сколько начало, или источник любви. Если угодно, скажем, что оно есть необходимое условие любви. Причина же любви в собственном смысле заключена в отношении между любящим и любимым. Это отношение может быть двоякого рода. Когда некоторому существу чего-либо недостаёт и оно обнаруживает недостающее, то вожделеет его. Следовательно, вожделеющая любовь рождается из дополнительности двух существ - или, выражаясь технически, из того, что одно существо в потенции есть то, что другое существо есть в акте. Однако случается и так, что встречаются два существа, оба находящиеся в акте и в одном и том же отношении: например, когда художник встречает художника, а учёный — учёного. Следовательно, между ними существует видовая общность формы, то есть подобие: *convenientia in forma* (соответствие в форме). В таком случае обычно возникает любовь-дружба. Мы говорим “обычно”, потому что не следует забывать о крайней сложности фактов такого рода. Все виды любви как бы подразумеваются первым из них: корыстной любовью, которую каждый из нас питает, прежде всего, к самому себе. В принципе артисты любят артистов, однако один виртуоз не слишком любит другого виртуоза, который должен играть в том же концерте⁸⁰⁵.

В таком определении не любовь предполагает какую-то другую страсть, но все страсти предполагают любовь. Она коренится в глубине каждой из них. Действительно, всякая страсть подразумевает либо движение к некоторому предмету, либо покой в некотором предмете. Следовательно, всякая страсть предполагает либо соприродность, которая рождает дружбу, либо дополнительную, которая рождает вожделение. В обоих случаях имеется необходимое и достаточное условие любви. Поэтому может случиться, и даже нередко случается, что некоторая страсть способствует рождению любви - например, восхищение. Дело в том, что как благо может стать причиной другого блага, так и любовь может стать причиной другой любви⁸⁰⁶.

Из следствий любви наиболее общим и непосредственным является соединение любящего и любимого. Это либо действительное соединение, доходящее в вожделеющей любви до реального обладания любящим любимого; либо соединение в чувстве, соединение чисто эмоциональное в случае любви-дружбы, когда один желает другому того же блага, которого желает самому себе. Второе соединение, будучи духовным, от этого не менее интимно, чем первое. Наоборот, желать для другого того же, чего желаешь для себя, — значит обращаться с любимым как с самим собой — короче, значит сделать его своим *alter ego*. Следовательно, здесь речь идёт не только о соединении, подобном соединению познающего и познаваемого. Последнее осуществляется посредством образа (*species*) и его сходства с предметом, в то время как любовь как бы сливает два существа в одно. Следовательно, соединяющая сила любви больше соединяющей силы познания⁸⁰⁷.

Чтобы оценить близость этого единения, нужно обратить внимание на любопытный личностный переход, естественно сопровождающий любовь. Можно сказать, что личность некоторым образом переходит одна в другую. Любимый как бы заключён в любящем и любящий в любимом — заключён через познание и желание. Через познание, потому что любимый пребывает в мыслях о любящем, а любящий, в свою очередь, неустанно перебирает в уме все совершенства возлюбленного. О Святом Духе сказано, что Он есть Божественная Любовь⁸⁰⁸, которая “всё проникает, и глубины Божий” (I Кор. 2:10). О человеческой любви можно сказать, что она тоже пытается мысленно проникнуть в сердце любимого. То же самое относится и к желанию. Это хорошо видно по той радости, которую испытывает любящий в присутствии возлюбленного. Если любимый отсутствует, с ним остаются обеты друга или желание любящего — в зависимости от того, любит ли последний вожделеющей любовью или любовью-дружбой. Нет более подходящего эпитета для определения этого проникновения любимого внутрь любящего, чем слово “интимное”. Разве не говорится о “внутренней любви”? Именно об этом идёт речь. Но и любящий не менее интимно проникает в любимого.

Если он вожделеет к любимому, то удовлетворится только полным обладанием; если любит любовью-дружбой, то живёт уже не в самом себе, но в том, кого любит. Всё, что случается хорошего или плохого с одним из друзей, случается и с другим. Радости и скорби одного — радости и скорби другого. Иметь одну волю на двоих, *eadem velle*, - вот настоящая дружба.

Да и может ли быть иначе? Мы рассуждали так, словно любящий пребывает в том, кого любит, *или* наоборот. Следовало бы сказать: *и* наоборот. Если речь идёт о любви-дружбе, то любящий - одновременно и любимый, а любимый - любящий, так что один пребывает в другом, а другой в первом, взаимно воздавая любовью за любовь. Совершенная любовь предполагает, что два существа живут одной, единой жизнью. Каждый из них может сказать: вот моё “я”, и вот моё второе “я”⁸⁰⁹.

Иными словами, любовь экстаична. Быть в экстазе означает для “я” исхождение за пределы “я”. Обычно этим термином обозначают состояние познавательной способности, вознесённой Богом к пониманию превосходящих её предметов. Но можно назвать экстазом и состояние безумца или охваченного яростью человека, о которых говорят, что они “вне себя”. Что касается любви, здесь дело обстоит совершенно иначе. Хотя эта страсть располагает мышление к своего рода экстазу, потому что любящий забывает о себе в размышлениях о любимом, экстаичность любви – это, прежде всего, экстаичность воли. Это видно уже в отношении вожделеющей любви: не довольствуясь имеющимся благом, любящий направляет волевое усилие вовне, от себя, чтобы достигнуть вожделенного блага. Но ещё яснее показывает это любовь-дружба. Чувство, которое мы испытываем к друзьям, просто перестаёт иметь к нам отношение: оно выходит из нас. Друг желает лишь блага для своего друга, делает лишь то, что хорошо для друга, заботится о друге, оберегает его. Короче, дружба “выводит” нас из самих себя, она экстаична по определению⁸¹⁰.

В этом устремлении к любимому предмету любовь естественно старается исключить всё, что может ей помешать добиться его или, если она им уже владеет, могло бы поколебать это обладание. Отсюда рождается ревность — сложное чувство, в котором любовь порой окрашивается ненавистью, но причиной которого в конечном счёте остаётся любовь. Для вожделеющей любви нет ничего обычнее ревности мужа, желающего, чтобы его жена принадлежала ему одному, или ревности честолюбца, обращённой против любого способного спорить с ним соперника. Но и дружбе ведома ревность. Кто не восставал возмущённо против тех, чьи действия или слова угрожали репутации друга? И когда мы читаем у св. Иоанна (Ин 2:17): “Zeius domus tuae comedit me” (“Ревность по доме Твоём снедает Меня”), разве не понятно, что эта ревность — святая ревность, неустанно пекущаяся об искоренении нечестия перед Богом или, в случае неудачи, скорбящая о том?⁸¹¹

Таким образом, любовь сама по себе не обязательно является той разрушительной страстью, которую так часто описывают поэты. Напротив, естественно, а значит, благотворно желать того, чего нам недостаёт для достижения совершенства. Любовь к благу может сделать любящего благо только лучше. Совершаемые любовью опустошения объясняются двумя причинами, ни одна из которых не является необходимым следствием самой любви. В одних случаях любовь ошибается в выборе объекта, приняв зло за добро; в других случаях любовь хотя и правильно выбрала объект, однако оказывается настолько бурной, что сопутствующие ей органические возмущения грозят подорвать телесное равновесие. В норме же это не так. Обычно любовь смягчает отдающееся возлюбленному сердце, рождая радость от его присутствия, истому и пылкое желание в его отсутствие. Природа любви требует соответствующих органических изменений, однако их интенсивность соразмерна интенсивности страсти и, следовательно, не включает в себе ничего патологического - при условии, что сама страсть не переходит разумного предела⁸¹².

Такова любовь - эта космическая сила, действие которой обнаруживается повсюду в природе. Ибо всё действующее действует только в виду некоторой цели, а эта цель для всякого сущего есть любимое и желаемое благо. Отсюда очевидно, что какое бы действие ни совершало данное существо, его побуждает к тому любовь⁸¹³.

Противоположность любви - ненависть. Если любовь - это гармония между стремлением и его объектом, то ненависть - их дисгармония. следовательно, она представляет собой отвержение неприятного и вредного объекта. Любовь - благо, ненависть - зло⁸¹⁴. Вот почему даже ненависть имеет своей причиной любовь: ведь

предметом нашей ненависти является то, что противостоит объекту любви. Кроме того, хотя чувство ненависти часто более интенсивно, чем чувство любви, в конечном счёте любовь сильнее ненависти⁸¹⁵. Человек не может не любить блага вообще или в частности, как не может не любить сущего и истины вообще. Может быть лишь так, что некоторое сущее противится вожделенному нами благу или между нашими желаниями и их предметами встаёт знание той или иной истины. Порой мы предпочли бы быть менее сведущими в морали, чем есть на самом деле. Мы ненавидим только то сущее, и те истины, которые нас стесняют, но не сущее и истинное как таковое.

К основной паре “любовь — ненависть” примыкает другая пара: желание - отвращение. Желание - это форма, которую принимает любовь в отсутствие своего предмета. Что касается отвращения, это своего рода отталкивание, вызываемое в нас одной только мыслью о некотором зле. Будучи близко родственным страху, отвращение порой смешивается со страхом. Однако оно отличается от него. Значение отвращения невелико по сравнению с желанием, двумя основными разновидностями которого являются вожделение, или похоть, и алчность. Вожделение, общее человеку и животным, есть желание животных благ - таких, как еда, питьё и объекты сексуальной потребности. Алчность, напротив, присуща только человеку: она распространяется на всё, что познавательная способность представляет (верно или ошибочно) благом. Проявления алчности хотя и обусловлены разумом, отнюдь не всегда разумны. Именно потому, что разум поставил их на службу нашим стремлениям, они примыкают чувственному стремлению и в меньшей степени связаны с выбором, чем страсти⁸¹⁶. Кроме того, возможно ли указать пределы алчности? Вожделение безгранично. Нет предела тому, что может познать разум; следовательно, нет предела и тому, чего может желать алчность⁸¹⁷.

Теперь представим, что желание удовлетворено. Если речь идёт об удовлетворении естественной похоти, оно именуется удовольствием (*delectatio*); если об удовлетворении алчности, то радостью (*gaudium*). Удовольствие - это движение чувств: стремление, возникающее тогда, когда животное обретает способный удовлетворить его потребность предмет. Следовательно, на самом деле это страсть. Для одарённого разумом существа некоторые удовольствия могут быть в то же время радостями, но сами удовольствия не служат для разумного животного источником ни радости, ни гордости. Будучи более пылкими, чем духовные радости, телесные страсти, тем не менее, ниже их во многих отношениях. Удовольствия как таковые являются страстями в собственном смысле; следовательно, они подразумевают телесное волнение. Именно оно обуславливает ту их интенсивность, которой никогда не достигают радости. Зато радость разума высоко возносит её над удовольствием ощущения. Это настолько верно, что не найдётся ни одного человека, который предпочёл бы потере зрения потерю разума. Если толпа предпочитает телесные удовольствия радостям духа, это объясняется тем, что последние предполагают приобретение интеллектуальных добродетелей и расположений, именуемых науками. Для тех же, кто способен выбирать, здесь не может быть никаких колебаний. Добропорядочный и благолюбивый человек пожертвует всеми удовольствиями ради чести. Человек науки не смог бы удовлетвориться поверхностностью чувственных восприятий, но хотел бы проникнуть умом в самую сущность вещей. И наконец: можно ли сравнить недолговечность чувственных удовольствий с постоянством духовных радостей? Телесные блага тленны, бестелесные — нетленны; и поскольку последние имеют своим местопребыванием мышление, они по природе неотделимы от сдержанности и умеренности⁸¹⁸.

Мораль, принципы которой столь глубоко укоренены в действительности и столь тесно связаны с самой структурой управляемого ими сущего, находит своё обоснование без всяких затруднений. Основание морали - сама человеческая природа. Моральное благо - это любой предмет, любое действие, которое позволяет человеку осуществить потенциальные возможности своей природы и актуализировать себя в соответствии с нормой своей сущности - сущности разумного творения. Таким образом, томистская мораль представляет собой натурализм и в то же время интеллектуализм, потому что природа понимается в ней как некоторое правило. Заставляя неразумные существа действовать согласно тому, что они есть, природа задаёт разумным существам задачу: осмыслить свою собственную суть и поступать согласно выводам разума. Стань тем, что ты есть: таков высший закон разумных существ. Человек, актуализируй до последнего предела возможности умного существа, каковым ты являешься!

Этот нравственный натурализм прямо противоположен тому натурализму, который выражен в формуле: всё существующее - в природе вещей и, следовательно, естественно. Эталожно-очевидная формула нуждается в пояснении. В буквальном смысле она означает, что всегда найдется точка зрения, с которой действительность становится объяснимой. Понятая таким образом, эта формула ставит в один ряд норму и патологию, что вообще-то может быть оправдано, если только при этом не устраняется различие между тем, что нормально, и тем, что таковым не является. Всё существующее объясняется законами природы — даже болезни, даже чудовища. Для чудовища естественно вести себя согласно природе чудовища. Однако из этого не следует, что чудовищем быть нормально. Природа в понимании св. Фомы, следующего за своими греческими учителями, - не хаос разрозненных фактов, просто примыкающих друг к другу вне всякого порядка, структуры, иерархии. Наоборот, она является архитектурой природы, каждая из которых есть конкретное осуществление определённого образца (type). И хотя ни одна из них не реализует образец в совершенстве, они по-своему представляют его и, осуществляя самих себя в своих собственных действиях, пытаются представить образец максимально совершенным образом, какой только им доступен. Этот образец — правило нормы; всякое искажение образца становится причиной патологии. Поэтому верно, что всё наличное в природе естественно; но неверно, что всё наличное в природе нормально: для аномалий естественно быть патологическими. И об этом различии нельзя забывать при обсуждении ценности тех страстей, которые называются удовольствиями.

Для всякого обсуждения такого рода основополагающим является тот факт, что некоторые видообразующие естественные начала могут отсутствовать у отдельных индивидуумов или присутствовать в искажённом виде. Тогда удовольствия, противоестественные с точки зрения вида, становятся естественными для этих индивидуумов. Для извращенца естественно удовлетворять свои сексуальные потребности с индивидами того же пола. Но если для извращенца естественно вести себя как извращенец, то для человека вообще никоим образом не нормально быть, извращенцем: *cuiuslibet membri finis est usus ejus* (назначение любого члена - его использование)⁸¹⁹. Софизм Коридона становится вполне понятным, если распространить на другие случаи те объяснения, которые он подразумевает. Гомосексуализм - не единственное известное половое извращение; например, другая его форма - зоофилия. Но если для некоторых людей естественно искать удовольствие в совокуплении с животными, то для человека вообще, конечно, неестественно использовать свою производительную силу в этих бесплодных соединениях. Таким образом, все удовольствия — в природе вещей, но есть и противоприродные удовольствия. Для индивида, в силу своей особенности занимающего маргинальное положение внутри своего вида, потребность в таких удовольствиях — несчастье и

предмет сожаления. Моральной науки недостаточно для осуждения или оправдания людей, но её достаточно для того, чтобы отличить добро от зла и следить за тем, чтобы порок не возводился в добродетель⁸²⁰.

Таким образом, нравственное качество удовольствий не зависит непосредственно ни от их интенсивности, ни от их причины. Любое действие, удовлетворяющее потребность природы, является для природы причиной удовольствия. Будучи подвержены изменениям, мы наслаждаемся самой своей изменчивостью — до такой степени, что нет изменения, которое не заключало бы в себе некоторого удовольствия. “Во всяком случае, какая-то перемена”, — говорим мы, и каждому известно, что это значит. Воспоминание об удовольствии — тоже удовольствие, и ожидание удовольствия — удовольствие ещё более сильное, особенно если совершенство или редкость желаемого блага вызывает восхищение. Даже воспоминание о горести несёт в себе некоторую часть удовольствия, потому что горести уже нет. Когда душа “питается слезами”, это происходит именно потому, что она находит в них успокоение. Но особенное наслаждение каждому человеку приносит соединение с другим человеком, возникающее из подобия. Стремящаяся к единению любовь обретает это единение в удовольствии. Тогда человек испытывает расширение всего своего существа, сопровождаемое острыми наслаждениями и живыми радостями; однако сам акт соединения осуществляется в напряжённом сосредоточении, более или менее кратком⁸²¹. Каковы бы ни были остальные причины или следствия удовольствий, их моральная ценность определяется моральной ценностью породившей их любви. Всякое чувственное удовольствие является хорошим или дурным в зависимости от того, соответствует оно или нет требованиям разума. В морали природой является разум; человек остаётся в рамках нормы и порядка тогда, когда находимое им в каком-либо действии чувственное удовольствие согласуется с нравственным законом. Делаясь интенсивнее, хорошие удовольствия становятся ещё лучше, дурные — ещё хуже⁸²².

Таким образом, томистская мораль явно противостоит тому систематическому разрушению естественных стремлений, в котором часто усматривают характерный признак средневекового духа. Не подразумевает она и ненависти к чувственным удовольствиям, в которой иногда пытаются найти специфическое отличие христианского духа от натурализма греков. С точки зрения св. Фомы, было бы заблуждением утверждать, вслед за некоторыми еретиками, что любое сексуальное отношение греховно⁸²³. Это значило бы усматривать грех в самих истоках той в высшей степени естественной социальной клетки, какой является семья. Мы бы сказали, использование половых органов естественно и нормально, когда оно направлено на свою собственную цель — рождение потомства. Что касается человека, то рождение потомства для него - это рождение существа, наделённого разумом и способного правильно им пользоваться. Поэтому репродуктивная функция включает в себя, помимо биологических процессов рождения в собственном смысле, воспитание рождённых существ. Это частично объясняет, почему даже у неразумных животных самец не покидает самку в течение всего времени, необходимого для достижения детёнышами самостоятельности, если самка одна не в состоянии их вырастить (как, например, это имеет место у птиц).

Подобным образом и с ещё большей очевидностью обстоит дело у человека. Конечно, в некоторых случаях женщина располагает всеми необходимыми средствами для того, чтобы вырастить детей. Однако общее правило состоит в том, что у человеческого вида воспитание потомства обеспечивает отец; а именно об общих правилах и должна заботиться мораль в первую очередь. Кроме того, применительно к человеческим существам сам термин “воспитание” указывает, что речь идёт не просто о том, чтобы

вырастить детей. Воспитание подразумевает обучение, а всякое обучение требует времени. Для воспитания человека времени нужно гораздо больше, чем для того, чтобы научить птицу летать. Поэтому необходимо, чтобы отец оставался с матерью всё время, необходимое для воспитания родившихся после их соединения детей.

Так образуется природное сообщество, именуемое семьёй. И поскольку оно естественно для человека, любые сексуальные отношения вне брака противоречат моральному закону, так как противоречат природе⁸²⁴. По той же причине брак должен быть нерасторжимым. В самом деле, естественно, чтобы отеческая забота о детях длилась всю жизнь и чтобы мать в осуществлении своей воспитательной задачи до самого конца могла рассчитывать на помощь отца. Кроме того, разве было бы справедливо, если бы мужчина, женившись на женщине в пору расцвета её молодости, бросил её, когда она потеряла красоту и плодовитость? Наконец, брак - не только связь, но и дружба, причём самая интимная из всех. Ведь она добавляет к телесному соединению, которого одного достаточно для услаждения совместной жизни живых существ, ежедневную и ежечасную общность существования, подразумеваемую семейной жизнью человека. Но чем больше дружба, тем она прочней и долговечней. Следовательно, самая большая дружба должна быть и самой прочной, и самой долговечной⁸²⁵. Всё это, разумеется, предполагает, что семья состоит из одного мужа и одной жены, что отец естественно заботится о детях, будучи уверен в том, что это его дети, и что дружба между отцом и матерью столь сильна, что восстаёт против самой мысли о разделении её с кем-то ещё⁸²⁶. Итак, следование сексуальному удовольствию, в высшей степени безнравственное, потому что противоположное, когда оно превращается в самоцель, представляется, напротив, естественным и нравственным, когда подчиняется высшей цели - сохранению вида. Ибо эта цель в свою очередь подразумевает образование семьи как общественной ячейки, основанной на самой совершенной дружбе, на взаимной любви отца и матери, ведущих совместную жизнь ради воспитания детей⁸²⁷.

Удовольствию противостоит боль. Боль как страсть в собственном смысле есть восприятие чувственным стремлением присутствия зла⁸²⁸. Это зло касается тела, но страдает от него душа. Радости, то есть умному восприятию блага, соответствует печаль, причина которой - внутреннее восприятие некоторого зла. Однако не всякая печаль противостоит всякой радости. Ведь можно печалиться из-за одной вещи и радоваться из-за другой, абсолютно не связанной с первой. Более того, между печалью и радостью существует полное согласие, когда их объекты противоположны по природе. Таким образом, радость по причине добра и печаль по причине зла - два близко родственных чувства. Кроме того, существует радость, не имеющая противоположной ей печали: радость созерцания (по крайней мере тогда, когда речь идёт именно о радости от процесса созерцания). Дело в том, что созерцание не имеет противоположности. Противоположности, будучи постигнуты умом, служат лучшему пониманию друг друга; даже противоположность истины может служить лучшему познанию истины. Добавим к этому, что никакая усталость или скука не примешиваются к созерцанию, потому что оно есть функция мышления. Некоторое утомление, сопровождаемое печалью и удерживающее человека от созерцания, может настигать его лишь косвенным путём, по причине истощения чувственных способностей, которыми пользуется ум⁸²⁹.

Боль и печаль, вызванные присутствием зла, становятся причиной общего упадка активности у того, кто их испытывает. Телесное страдание не мешает нам помнить то, что мы уже знали; случается даже, что сильная любовь к знанию помогает человеку отвлечься от боли. Однако слишком мучительная боль делает познавательную

деятельность практически невозможной. Даже обычные печали могут привести испытывающего их человека в такое уныние, что он теряет всякую способность на что-либо реагировать и погружается в тупое безразличие, граничащее с оцепенением. Причём печаль способна связывать не только психологическую, но и физиологическую активность. Поэтому необходимо бороться при помощи соответствующих средств с упадком жизненных сил, вызванных болью и печалью. Здесь могут сослужить добрую службу любые удовольствия и любые радости. Даже слезы несут облегчение, позволяя боли выйти наружу и давая страдающему человеку возможность что-то предпринять для улучшения своего состояния. Когда речь идёт о печали, одно из самых надёжных лекарств от этой болезни мы находим в дружеском сочувствии. Если сравнить печаль с неким бременем, друг помогает нам нести эти бремя. Печаль, которую друг разделяет с нами, прежде всего, есть явное доказательство его любви к нам. А поскольку любая радость представляет собой действенное средство борьбы с печалью, для нашей печали будет лекарством уверенность в том, что у нас есть друг. Кроме того, надлежит бороться с этим злом с двух сторон одновременно: в мысли — изучением и рассмотрением; в теле — соответствующими средствами: сном, ваннами и другими успокаивающими процедурами. Однако, хотя всякая печаль сама по себе есть зло, не всякая печаль является дурной. Как радость, будучи сама по себе благом, становится дурной, если это радость о зле, так и печаль, будучи сама по себе злом, становится доброй, если причина её заключается в присутствии зла. Печаль как протест против зла нравственно похвальна; как призыв к избежанию зла — нравственно полезна. Ведь есть зло худшее, нежели боль или печаль: не считать злом то, что поистине таково, или, даже считая его злом, не отвращаться от него⁸³⁰.

Любовь и ненависть, желание и отвращение, удовольствие и боль — таковы основные шесть страстей вожделения. Остаётся рассмотреть страсти раздражения — второго выделенного нами движения чувственного стремления. Эти страсти тоже предстанут в виде пар противоположностей, за исключением единственного случая, который мы укажем.

Первая пара — надежда и отчаяние. Как и все раздражительные страсти, надежда предполагает желание. Мы уже подразумевали её, когда говорили о желании будущего блага. Однако надежда есть нечто большее, и даже нечто иное. На то, в получении чего твердо уверены, не надеются. Характерный признак надежды — ощущение некоторого препятствия, встающего между нашим желанием и его удовлетворением. Надеются лишь на более или менее труднодоступное. Именно потому, что надежда подразумевает внутреннее сопротивление препятствию и как бы его уничтожение силой желания, она относится к раздражительным страстям.⁸³¹ Если препятствие становится крайне затруднительным и начинает казаться непреодолимым, желание сменяется своего рода ненавистью. Тогда мы не только перестаём добиваться этого невозможного блага, но не желаем даже слышать о нем. Ибо мы слишком горячо надеялись обладать им, а оно ускользнуло от нас навсегда. Это отступление стремления, соединённое со злобой на свой прежний предмет, зовётся отчаянием⁸³².

Надежда, внутренне связанная с постоянным усилием человека жить, действовать и реализовывать самого себя, гнездится в сердцах всех людей. Люди, умудрённые годами и знаниями, на многое надеются, потому что опыт позволяет им с успехом браться за такие дела, которые другим показались бы невозможными. Кроме того, сколько раз они видели на протяжении своей долгой жизни, как происходят неожиданные вещи! Молодые же люди полны надежд по обратной причине. Поскольку у них мало прошлого и много будущего, у них мало воспоминаний и много надежд. Пыл, не изведавшей неудач молодости, заставляет их верить, будто нет ничего невозможного. В

этом с ними схожи пьяницы и некоторые безумцы. Будучи неспособны к трезвому расчёту, они полагают возможным всё⁸³³. Поэтому они за всё берутся и даже иногда достигают успеха. Ведь надежда - это сила. Если человек взялся за дело, не будучи убеждён в его возможности, он потерпит неудачу. Очень трудно перепрыгнуть через ров, если не надеешься его преодолеть. Надежда даёт дополнительный шанс. Даже отчаяние может придать силу, если хоть чуть-чуть сопровождается надеждой: солдат, не надеющийся спастись бегством, будет сражаться как герой, если надеется хотя бы отомстить за себя⁸³⁴.

Вторая пара раздражительных страстей - страх и дерзость. После печали именно страх в наибольшей степени обнаруживает признаки страсти, потому что он явно пассивен, а сопровождающие его органические возмущения наиболее очевидны. Страх - это реакция чувственного стремления, но не на присутствующее в данный момент зло, как печаль, а на зло будущее, которое человек представляет себе как уже присутствующее. Есть множество разновидностей страха - стыд, тоска, оцепенение, испуг и другие. Но все разновидности страха относятся к некоторому злу или возможности зла. Люди боятся смерти, боятся общества злых. Правда, во втором случае страх вызывает не само это общество, а соблазн зла, который мы отвергаем. Если зло обрушивается внезапно и неожиданно, страх перед ним больше; предела же он достигает в присутствии такого зла, которого трудно или невозможно избежать. Если человек чувствует, что он оказался перед лицом опасности без поддержки друзей, без средств, без сил, это ощущение способствует возрастанию страха. Тогда человек внутренне сжимается; последние силы оставляют его члены, подобно тому как жители окружённой врагами местности бегут со всей округи в крепость. Человек чувствует, что его охватывает холод, тело дрожит, колени подгибаются; он теряет дар речи. И хотя разум его неустанно размышляет над тем, что следует предпринять, страх преувеличивает опасности, и он ошибается в расчётах. Поэтому сильный страх становится причиной крайней слабости. В то же время лёгкий страх может быть полезным, так как предупреждает о необходимости быть настороже и вооружиться против опасности.

Дерзость противоположна страху. Можно даже сказать, что она является его крайней противоположностью: ведь вместо того, чтобы прятаться от неминуемой опасности, исполненный дерзости человек устремляется ей навстречу, намереваясь её преодолеть. Эта страсть часто встречается у тех, кто, преисполнившись благих надежд, верит в возможность лёгкой победы. В этой страсти, как и во всех остальных, принимает участие тело. Она сопровождается сердечным пылом и усиливается применением возбуждающих средств. Так, опьянение не только оживляет надежду, но и способствует дерзости⁸³⁵. Однако не стоит принимать дерзость за добродетель. Будучи порывом чувственного стремления, она основывается отнюдь не на благоразумном расчёте шансов на успех. Дерзкий инстинктивно бросается навстречу опасности, однако, сойдясь с нею лицом к лицу, зачастую встречает больше трудностей, чем ожидал. Тогда дерзкий выходит из борьбы, в то время как сильный, начав сражение с опасностью лишь после тщательного размышления, часто обнаруживает, что угроза меньше ожидаемой, и продолжает начатое дело⁸³⁶.

Осталась упомянутая выше страсть, не имеющая пары: это гнев. Гнев - реакция чувственного стремления на присутствующее в данный момент зло, следствие которого уже даёт о себе знать. Гнев возникает из сочетания нескольких причин, которые сами являются страстями: печали из-за присутствия зла, желания мести и надежды на неё. Это подтверждается тем фактом, что если причина зла для нас вне досягаемости - например, если речь идёт о слишком высоко стоящем лице, то мы испытываем печаль,

а не гнев. Поскольку гнев подразумевает надежду на месть, он сопровождается определённым удовольствием; если он стремится к мести как к некоторому благу, то восстаёт на противника как на само зло. Следовательно, гнев не желает злу зла, как ненависть, но скорее желает извлечь из зла удовольствие мести. Тот факт, что гнев состоит из противоположных страстей, одна из которых - желание добра, делает его гораздо значительнее ненависти. По сути, гнев есть страстный заменитель воли к справедливости. Желание покарать зло может быть требованием добродетели справедливости. Единственным недостатком гнева является то, что он - слепая страсть, а не выражение объективного нравственного суждения разума⁸³⁷. Раздражённому человеку всегда кажется, что он жертва несправедливости: все на него ополчаются, все его презирают, оскорбляют, словом - не считаются с его личностью. Это вызывает у него обиду. Чем больше он убеждён, что ему навредили преднамеренно, тем сильнее его возмущение и гнев. Так что на самом деле у истоков этой страсти стоит ощущение пережитой несправедливости. Личные достоинства человека не только не охраняют его от несправедливости, но, наоборот, дают другим людям больше поводов ранить его, а ему самому — больше поводов для раздражения. То удовольствие, которого человек ищет в мести, он в ней действительно находит. Он даже находит его в самом гневе, потому что вызванное гневом телесное возбуждение приносит облегчение. Но если проявление гнева достигает чрезмерной остроты, он делается по-настоящему опасным и даже может стать причиной помешательства⁸³⁸.

Таковы основные страсти, о которых мы сказали, что они представляют собой как бы материю, испытывающую воздействие добродетелей. Сами по себе они не хороши и не плохи. Стоический мудрец, не ведающий волнения страсти, — возвышенный идеал, но это идеал не человеческий. Чтобы до такой степени быть свободным от страстей, нужно вовсе не иметь тела, нужно не быть человеком. Следовательно, Цицерон выразился неточно, когда назвал страсти “болезнями души”⁸³⁹. Душа больна только тем, что соединена с телом и ощущает на себе последствия органических изменений. Нет ничего нормальнее этого. Следовательно, страсти с нравственной точки зрения нейтральны. Настоящими болезнями они становятся тогда, когда выходят из-под контроля разума. Но ни один человек не может избежать власти нравственных законов жизни. Сказать, что надлежит стремиться к благу всей душой — значит сказать, что надлежит стремиться к нему и всем телом, потому что душа способна к познанию только вместе с телом. Если мы действительно хотим прийти к благу всей душой, то должны идти к нему всем телом. Поступать иначе означало бы ставить перед собой цель обрести нравственность ангела, рискуя при этом не достигнуть даже нравственности человека. Поэтому практическая мудрость не исключает страстей, а старается их упорядочить, организовать и использовать. Коротко говоря, страсти мудреца являются составной частью его нравственности.

Глава третья. Личностная жизнь

Для всякого человека нравственная жизнь состоит в том, чтобы в максимальной степени развить возможности своей природы, действуя в любых обстоятельствах в соответствии с требованиями разума. Речь идёт уже не о знании, выводимом из первых начал, а о совокупности действий, последовательность которых подчинена их общей цели - совершенству человека, а значит, и его счастью. Наука об общих принципах морали продолжается искусством их применения. А поскольку выбор средств в области

практического разума зависит от добродетели, именуемой благоразумием (*prudentia*), её можно рассматривать как общую добродетель, призванную направлять все остальные добродетели к выбору средств, обеспечивающих достижение их конечных целей⁸⁴⁰.

Трудность заключается не в познании того, что есть благоразумие, а в его обретении. Это дело всей жизни. Практический опыт, накопленный каждым человеком в результате случайных встреч и событий и заставляющий его думать, будто он стал благоразумным, весьма далёк от той терпеливо и старательно создаваемой добродетели, которую св. Фома называет *prudentia*. Чтобы стать благоразумным, нужно приняться за дело с ранних лет и поставить перед собой цель обрести эту добродетель. Поскольку для этого действительно необходим опыт, прежде всего, следует развивать память, не только накапливая полезные воспоминания, но и оживляя их с целью лучшего сохранения⁸⁴¹. Ещё большее внимание надлежит уделить развитию некоторых свойств ума, необходимых благоразумному человеку. Коротко можно сказать, что речь идёт о следующем: в каждом конкретном случае человек должен знать, как приняться за дело, чтобы добиться цели. Необходимо научиться определять то конкретное действие, которое нужно в данном случае предпринять для получения желаемого результата. Это поистине искусство. Как оказать услугу вот этому человеку в этих вот обстоятельствах, не унизив и не задев его? Таков род проблем, подлежащих ведению добродетели благоразумия. Для их решения недостаточно умения схватывать основные принципы и делать из них логические выводы. Здесь требуется к тому же своего рода особое чувство, составляющее привилегию такого разума, который с давних пор привык иметь дело с областью конкретного и находить эффективное решение практических проблем⁸⁴². Для обретения такого свойства необходимо задействовать всё. Человек послушно учится у тех людей, чьи знания или возраст делают их хорошими советчиками. Послушание — часть благоразумия⁸⁴³. Однако недостаточно учиться у других, необходимо приобрести навык самому быстро и точно определять, что следует делать в каждом конкретном случае. Это качество называется изобретательностью (*εὐστοχία*, *solertia* — ловкость, меткость мысли), а также может быть названо практической смёткой. Оно составляет часть благоразумия⁸⁴⁴. Ни одно из этих свойств не было бы возможным без тренировки разума с тем, чтобы он обрел способность рассуждать обо всех аспектах данной проблемы, предвидеть возможные последствия того или иного действия, осмотрительно и взвешенно оценивать конкретные обстоятельства, характеризующие данную ситуацию; проявлять осторожность, дабы благие намерения не причинили в конечном счёте больше зла, чем добра. Рассудительность, способность предвидения, осмотрительность и осторожность — существенные элементы благоразумия: не потрудившись приобрести их, нельзя претендовать на обладание этой добродетелью.

В целом благоразумие, как представляется, имеет своим основанием духовную свободу. Она позволяет точно учитывать все стороны конкретной практической проблемы, оценивать нравственное качество поступков и определять меру их важности. Всё, что способно поколебать это равновесие суждения, вредит благоразумию. А поскольку ничто не грозит ему больше чувственных удовольствий, его худшим врагом можно считать сладострастие. Дело в том, что сладострастие ослепляет нашу способность к суждению⁸⁴⁵. Следовательно, оно является началом всех форм безрассудства. Во-первых, оно отвращает нас от стяжания благоразумия или, по крайней мере, наущает открыто пренебрегать его советами. Во-вторых, сладострастие вводит в заблуждение другие добродетели, смежные с благоразумием. Способность к тщательному размышлению (*εὐβουλία* — рассудительность) исчезает перед лицом поспешности, или безрассудной смелости. Вместо того, чтобы выказать здравомыслие (*σύνεσις*, *γνώμη*), сладострастник проявляет опрометчивость. И когда дело доходит до

принятия практического решения, решение безрассудного человека несёт на себе печать непостоянства и небрежности⁸⁴⁶.

Поскольку благоразумие играет важную роль всегда и везде, нет ничего удивительного в том, что ложные формы благоразумия пытаются проскользнуть в нравственную жизнь человека и определять её течение. Подделок благоразумия множество. Прежде всего, это благоразумие плоти. Оно состоит в возведении телесных благ в ранг высшей цели всей жизни, словно человек не должен стремиться, помимо материальных благ, к совершенству разума⁸⁴⁷. Но, даже не заходя в этом пороке так далеко, люди часто совершают ошибку, чрезмерно погружаясь в заботы о вещах преходящих. Одни посвящают столько сил достижению материальных благ, что не имеют времени заниматься предметами духовными — самыми важными из всех. Другие боятся, что, если они всё время будут следовать должному, у них не будет необходимого. Как будто они не знают, что тем, кто ищет, прежде всего, блага для души, остальное будет дано в придачу!⁸⁴⁸ Наконец, третьи, не довольствуясь задачами сегодняшнего дня, живут в вечной заботе о дне завтрашнем. Всё это ложное благоразумие, потому что преследуемые им цели ложны⁸⁴⁹. Другие подделки благоразумия ложны потому, что используют ложные средства. Такова хитрость, изобретающая подобные средства; коварство (*dolus*), которое пускает их в ход, и мошенничество, представляющее собой обман — только не в словах, а в поступках. В действительности все эти карикатуры на благоразумие суть разновидности скупости. Неизменно желать всего только для себя — вернейший способ лишиться самых высоких и благородных благ, отличительное свойство которых состоит в том, чтобы быть достоянием всех.

Таким образом, духовная свобода, необходимая для обладания благоразумием, предполагает, что человек максимально полно владеет всеми своими страстями. И в первую очередь это касается страсти, более всего способной смутить суждение разума: страха. Добродетель, дающая нам власть над страхом, называется мужеством, или силой духа⁸⁵⁰. Сила духа сообщает воле способность преследовать предложенное разумом благо, невзирая на трудности, которые предстоит преодолеть. Это настоящая добродетель, потому что она помогает человеку следовать закону разума⁸⁵¹. Однако не стоит смешивать её с другими качествами, порождающими сходные следствия. Порой мужественными называют людей, с лёгкостью совершающих трудные дела по другим причинам: одни это делают потому, что не осознают опасности; другие — потому, что надеются избежать её, как неоднократно избегали до сих пор; третьи — потому, что доверяют своему опыту выходить из затруднительных положений, — например, старые солдаты, которые не считают войну слишком опасной, потому что они научились беречь себя. Всё это порождает те же следствия, что и мужество; однако это не мужество. Это значит только одно: бросаться навстречу опасности по причине гнева или отчаяния — двух страстей, которые способны имитировать добродетель мужества, однако не являются добродетелями. Пойдём дальше: человек может вполне обдуманно и без всякого пыла страсти противостоять опасности ради достижения определенных целей - получения почестей, удовлетворения жажды наслаждения при прибыли, а порой просто для того, чтобы избежать позора, бесчестия или иного зла, худшего, чем предстоящая опасность⁸⁵². Ничто из перечисленного не есть добродетель мужества, потому что ни в одном из этих случаев человек не подвергает себя обдуманно опасности ради того, чтобы исполнить веление разума.

Мужество предполагает твёрдость духа, однако отличается от неё тем, что не отступает и перед лицом самой грозной опасности. Следовательно, назначение мужества состоит в том, чтобы преодолеть страх, а также обуздать дерзость, которую нельзя считать здоровым отношением к опасности⁸⁵³. Добродетель мужества проявляется во всей

полноте перед лицом самой страшной угрозы - угрозы смерти, и особенно на войне. В самом деле, не будем забывать, что мужество — это добродетель, и значит, по своей сущности стремится к некоторому благу. Угроза смерти вследствие болезни, стихийного бедствия или нападения преступников несомненно требует проявления силы духа. В подобных обстоятельствах одни держатся лучше, другие хуже; однако здесь речь идёт о том, чтобы просто сохранить мужество перед лицом судьбы. Истинная сила духа больше проявляется в тех случаях, когда человек сознательно подвергает себя опасности заражения, ухаживая за больным другом, или опасностям дальней дороги ради осуществления какой-либо благочестивой цели. Но во всей своей чистоте мужество блистает именно на войне — разумеется, если речь идёт о войне справедливой. Ибо существуют справедливые войны — те, в которых человек защищает общее благо. Можно сражаться в общем строю, как это делают солдаты; а можно вести сражение в одиночку, подобно тем судьям, которые, рискуя навлечь на себя гнев государя и поплатиться жизнью, отстаивают правосудие и справедливость. Поступать так — значит сражаться. Да и что такое, в конце концов, мученичество, как не сражение во имя Бога?⁸⁵⁴

Мы сказали, что добродетель мужества заключается в преодолении страха и обуздании дерзости. Первое труднее второго. В опасности требуется больше мужества для оказания сопротивления на месте, чем для нападения; следовательно, главным образом сила духа состоит именно в преодолении страха. Хорошо держаться — это, прежде всего, значит вести себя достойным себя самого образом, утверждать самого себя. Мужественный человек выбирает определённую позицию потому, что считает её для себя подобающей. “Я больше не был самим собой”, - говорят иногда люди, упрекая себя за приступ слабости. Но сила духа имеет и более отдалённую - конечную - цель. Держаться должным образом — значит сохранять и под угрозой смерти намерение достигнуть этой конечной цели, несмотря на все препятствия. И этой последней целью, как мы увидим ниже, является счастье, то есть Бог⁸⁵⁵.

Добродетель мужества, как бы она ни проявлялась, включает в себе нечто героическое, что обычно раскрывается среди страдания. Телесным удовольствиям, обусловленным осязанием, соответствуют телесные боли, и сила духа может быть подвергнута испытанию ударами и пыткой. Удовольствиям, находимым душой в некоторых восприятиях, соответствуют душевные печали, и тогда сила духа состоит в том, чтобы мужественно встретить их. Потерять жизнь - жестокая перспектива, ибо жизнь дорога всем. Но ещё тяжелее эта жертва для благолюбивого человека, для которого отказаться от жизни значит отказаться от завершения начатого труда, от самоотдачи ближнему и практического осуществления добродетели. Несомненно, человек находит удовлетворение в том, чтобы поступать согласно требованиям добродетели. Поэтому мужество тоже несёт с собою удовлетворение, однако телесная боль мешает его ощутить. Нужна исключительная благодать Божья для того, чтобы почувствовать радость среди страданий, как чувствовал её св. Тибурций: ступая босыми ногами по раскалённым углям, он, по его словам, ощущал, будто идёт по розам. Обычная мораль не смогла бы доставить подобного утешения. Во всяком случае, если сила духа не даёт радости, то и не позволяет боли полностью овладеть душой. Вот почему мужественный человек хотя и не испытывает радости в страдании, не испытывает и печали⁸⁵⁶. Того, кто издавна привык встречать опасности, даже самые непредвиденные из них не застигнут врасплох. Но мужественный человек — не тот, кого иногда именуют “стойком”. Сила духа не тождественна бесстрастности. Мужественный не пренебрегает ничем, что могло бы помочь ему сохранить твёрдость в опасности. Если гнев помогает ему сражаться, он не будет запрещать себе гневаться.

Напротив, эта страсть, став помощницей мужества, тем самым превратится в средство проявления добродетели⁸⁵⁷.

Мужество — не высшая из добродетелей: как уже было сказано, высшей из них является благоразумие. Да и справедливость опережает мужество по причинам, которые мы назовём ниже. Но это не значит, что мужество не относится к числу главных, первостепенных добродетелей. В самом деле, главной или основной добродетелью называется добродетель, входящая в состав всех остальных добродетелей. Но твёрдость в действии есть характерная черта, общая всем добродетелям. Следовательно, нет добродетели, которая отчасти не заключала бы в себе мужества⁸⁵⁸. И само мужество разветвляется на множество разновидностей, явно связанных с ним, хотя и утративших его совершенную чистоту.

Сила духа определяется по отношению к страху смерти, потому что преодоление этого страха требует её больше всего. Но сила духа нужна и для решения менее трудных задач. Некоторые люди по природе обладают склонностью к совершению великих и благородных дел, заслуживающих чести и славы. Эта склонность есть материя потенциальной добродетели — величия души, или великодушия. Стяжание этой добродетели состоит отнюдь не в том, чтобы опустить нашу склонность к величию и чести до ничтожных предметов: это было бы уже не великодушие, а скорее его противоположность — мелочность души, или малодушие. Величие души является добродетелью потому, что позволяет отличить подлинное величие от кажущегося, истинную честь от ложной и выбирать в соответствии с этой мерой наилучшие средства их достижения⁸⁵⁹.

Воодушевлённые этим благородным желанием, великие сердцем всегда просты. Они никому не льстят и никого не презирают. Не следует принимать за высокомерие ту немногословность и сдержанность, которые они вынуждены соблюдать. Разве могли бы они открыться тем, кто не в состоянии их понять? Но они охотно и полностью раскрываются перед другими — теми, кто, как и они, преданы какому-либо благородному делу. Каковы бы ни были различия в целях их деятельности, великий учёный, великий артист и великий государственный деятель чувствуют себя братьями и могут понять друг друга. Их объединяет то, что все они живут ради чего-то великого. Благородные начинания легко распознать и по тому признаку, что они не приносят никакого дохода⁸⁶⁰. Отдаваться им поистине значит, как порой говорят, трудиться ради чести. Но, разумеется, не ради почестей: последние — всего лишь разменная монета настоящей чести. Великодушный стремится к тому, чтобы в его труде почтили его высшую цель, которой он сам хотел воздать честь этим трудом. Такое почитание и есть сама честь⁸⁶¹: это награда, которая полагается всякому совершенству, и совершенство должно уметь принять её.

Возможно, читатель уже начинает осознавать широту взглядов томистской морали. Она является наследницей греческой мудрости, и в частности неисчерпаемой “Никомаховой этики”. Св. Фома ставит перед собой задачу описать, классифицировать и представить в качестве примера все возможные добродетели человека, все возможные образцы человеческого совершенства. Мир, о котором он думает, — не мир монахов. Даже если св. Фома полагает, что монахи избрали лучшую долю, он помнит о том, что существуют правители и подданные, солдаты и торговцы, философы, учёные и артисты. И все они стоят перед проблемой: как хорошо сделать своё дело; и, прежде всего, перед проблемой проблем: как не растратить попусту единственную жизнь, которую им дано прожить. Самое существенное для каждого из них заключается не в широте и богатстве их дарований, а в их наилучшем использовании.

Одни люди могут притязать лишь на немногое; но достигнуть этого немногого и удовлетвориться им для них большая добродетель. Другие могут претендовать на великие свершения, и для них большим грехом будет остаться глухими к зову природы и равнодушными к исполнению долга, налагаемого на них природными дарованиями.

Нет ничего более не соответствующего тому условному средневековью, которое описывали многие историки, чем эта мораль. Кроме того, признаем, что св. Фома Аквинский не составляет средневековья, а принадлежит средневековью. Невозможно, памятуя о св. Фоме, писать как об очевидном факте, что средневековье жило исключительно презрением к человеку и всему, что составляет величие человека. Напротив, это мы больше не знаем, что такое сила и слава; нам известно лишь честолюбие и тщеславие. Св. Фома высоко ценит добродетель силы. Он знает, чего требует от неё жизнь, целиком посвящённая служению людям, и потому считает справедливым, чтобы заслуги достойного были увенчаны славой. Это справедливо по той простой причине, что ничто не освобождает нас от долга - и радости! - чтить совершенство везде, где оно встречается. Самый великий человек делает себе честь, почитая в самом ничтожном то великое, что в нём есть⁸⁶²; и чем более велик он сам, тем легче находит великое в другом и тем охотнее воздаёт ему честь. Подлинное величие не забывает о тех, кому его не хватает. И если задуматься над той задачей, которую ставит перед собой великий человек, легко понять, что всякое настоящее величие даже на вершине славы не имеет более верного спутника, чем смирение⁸⁶³. От идеала св. Фомы весьма далеко то тщедушное человеческое растение, которое, как иногда воображают, он якобы предлагал культивировать. На самом деле предмет его желаний — цельный человек со всеми его страстями; человек, чьи добродетели призваны дать ему силы для завоевания счастья. Св. Фома любит дерзких (если дерзость их направлена на добро), потому что дерзость необходима для великих начинаний и успеха в них. Великодушному человеку нужно обладать той верой в себя (*fiducia*), которая позволяет ему полагаться на свои собственные силы и на помощь друзей. Вера в себя — это одна из форм надежды и силы. Точнее, она представляет собой силу, которую великий духом черпает в верной оценке находящихся в его распоряжении средств и в надежде на них⁸⁶⁴. Не пренебрегая своей собственной значимостью, великодушный не пренебрегает и имущественными благами. Материя душевного величия — честь; его цель - совершение великого дела. Богатство притягивает толпу (которая сама иногда может служить силой, годной для использования) и представляет собой мощное орудие действия — по крайней мере, в определённой области и в достижении определённых целей⁸⁶⁵. И эта хвала вере в себя, богатству, любви к чести и славе произнесена не в пятнадцатом веке, при дворе какого-нибудь итальянского правителя эпохи Возрождения. Её произносит монах тринадцатого века, давший обет послушания и бедности.

Величие души — несомненно, большая редкость, потому что оно предполагает нечто труднодостижимое: соблюдение меры в самом величии. Переоценивать свои силы, браться за невыполнимые дела — значит выказывать не величие души, а самонадеянность. Самонадеянный человек не обязательно хочет добиться большего, чем великодушный. Просто то, чего он добивается, выше его сил. Присущий его позиции порок избытка состоит именно в несоразмерности цели тем средствам, которыми он располагает. Одни ошибаются в количестве, например, считая себя умнее, чем они есть на самом деле; другие - в качестве, как, например, те, кто мнит себя великим по причине своего богатства. Они принимают за само величие то, что может служить для него лишь средством⁸⁶⁶.

Но это ещё не самая распространённая и трудноустраняемая ошибка. Худшее, что разрушает величие души, - это желание великих дел ради того, чтобы самому стать великим. Для средневековья величие души свободно от гордыни. Это именно тот пункт, в котором история справедливо противопоставляет некоторые современные тенденции нравственному идеалу средневековья. Великодушный, в понимании св. Фомы, знает о своём величии, но знает и то, что им он обязан Богу. Его совершенство - нечто божественное; поэтому если он заслуживает почитания, то Бог заслуживает его гораздо больше. Великодушный принимает оказываемую ему честь лишь ради Бога или ради тех возможностей, которые почитание предоставляет ему для служения другим людям. Добиваться же чести как конечной цели ради удовольствия быть почитаемым, - признак не величия души, а честолюбия⁸⁶⁷.

Заметим, что великодушие разрушается не самим фактом стяжания славы и не знанием самого человека о том, что он заслуживает славы, и даже не желанием её добиться. Нет ничего естественнее того факта, что действительно великий человек вызывает восхищение толпы. Но он может стремиться и к тому, чтобы получить одобрение лишь избранных или вообще одного-единственного человека. Это не меняет дела. Знание самого себя - добродетель; и если человек знает, что он достоин славы, к чему притворяться, будто ему это неизвестно? Почему бы и не желать одобрения своего труда, который, как известно человеку, того заслуживает? Подлинная ошибка состоит в том, чтобы либо искать славы в недостойном деле, например, в делах временных и преходящих; либо в том, чтобы отдаться на неверный людской суд из желания удостовериться в своём величии; либо, наконец, в том, чтобы направить своё желание славы на недолжную цель. Совершить какую-либо из этих ошибок - значит утратить величие души и впасть в тщеславие. Есть только одна свободная от тщеты слава — слава подлинного величия, которое её заслуживает и в то же время имеет мудрость приписывать честь не себе, а Богу⁸⁶⁸.

Что же касается тщеславия, этой разменной монеты чести, его можно в изобилии встретить повсюду. Одна из самых известных его форм — хвастовство, изливающееся в словах бахвальство. В других случаях человека снедает желание выделиться, показать свою исключительность; отсюда мания поражать своим необычным поведением (*praesumptio novitatum*). Третьи притворяются, будто совершают замечательные поступки, которых на самом деле не совершают: это лицемеры. Наконец, нет ничего обычного, чем желание восхвалить себя, доказывая, что ты лучше другого. Есть упрямцы, которых ничто не в состоянии отвратить от их мнений, потому что они и мысли не допускают, что кто-то может быть умнее их. Есть и другие, у кого отказывается идти на уступки не разум, а воля. Это уже не упрямство (*pertinacia*), а упорство — мать раздора. Есть и такие, кто хвастается превосходством над другими, но это превосходство заключается не в проницательности ума и не в твёрдости воли, а лишь в словах. Это спорщики, одержимые духом словесных прений. И, наконец, следует упомянуть тех, кто предпочитает демонстрировать свою значимость, отказываясь выполнять приказы вышестоящих и действуя самовольно: это неповиновение. Ни один из этих недостатков не является простым. В хвастовстве присутствует высокомерие; в стремлении к спорам и противоречию присутствует гнев. Однако, по существу, все они происходят от тщеславия как от такого желания, которое менее всего руководствуется разумом⁸⁶⁹.

Существует добродетель, которую порой смешивают с великодушием, но которая, тем не менее, отличается от него, хотя и берёт начало в той же основной добродетели - силе. Речь идёт о великолепии (*magnificentia*). Ибо великолепие — это добродетель. А

почему бы и нет? Всякая человеческая добродетель представляет собой причастность добродетели божественной. Бог же творит всё сущее великолепно:

Magnificentia ejus et virtus ejus in nubibus (Великолепие Его и могущество Его в облаках) (Пс. 67:35). Чтобы убедиться в этом, достаточно обратить взгляд на божественное творение.

Быть великолепным значит не просто стремиться к чему-то великому, но совершать или, по крайней мере, пытаться совершить нечто великое. Следовательно, для этой добродетели существенно понятие того, что подлежит свершению, и именно этим она отличается от великодушия. Другими словами, великодушию в поступках соответствует великолепие в свершениях, когда человек берётся за действительно великое дело или же просто приносит величие в осуществление дел. Идеал великолепия — по-великому совершить нечто великое⁸⁷⁰.

В таком понимании *magnificentia* состоит, прежде всего, в умении расставаться с деньгами. Не все богачи способны на это; многие из них, напротив, проявляют мелочность, желая построить роскошный дом или хорошо угостить друзей ценой малых расходов. К несчастью, это невозможно, ибо для того, чтобы делать такие вещи хорошо, нужны деньги. Великолепие — свойство именно такого человека, который не отступает перед затратами ради осуществления действительно великих замыслов. Следовательно, материей, на которую воздействует эта добродетель, является, во-первых, щедрость, необходимая великолепному для свершения великого дела; во-вторых, сами деньги, которые надлежит тратить, а в-третьих, любовь к деньгам, которую приходится обуздывать ради доведения дела до благополучного завершения⁸⁷¹. Для великолепия находится место и в самом простом течении жизни, соразмерно средствам, которыми располагает человек, — например, когда речь идёт о том, чтобы отпраздновать свадьбу. Однако по преимуществу эта добродетель подобает богачам и правителям. Лоренцо Великолепный — тот человек, появление которого предвосхищалось нравственным учением св. Фомы Аквинского.

Бестрепетно идти навстречу трудностям хорошо, но хорошо также и переносить трудности, когда они неизбежны. Переносить трудности — значит не дать раздавить себя порождаемой ими печали. Сохранить в обстановке враждебности присутствие духа, не позволить унынию лишить себя энергии, необходимой для выхода из затруднительного положения, — добродетель. Её называют терпением⁸⁷². Как и великолепие, терпение — вторичная добродетель, связанная с одной из основных добродетелей — мужеством. Благодаря мужеству человек твердо противостоит страху; благодаря терпению — должным образом переносит печаль⁸⁷³, что менее трудно. Далее, терпеть — не значит проявлять настойчивость. Добродетель настойчивости состоит в том, чтобы совершать, не отступая, какое-либо добродетельное действие до тех пор, пока оно не придёт к завершению. Следовательно, настойчивость связана с мужеством тем, что позволяет преодолеть дополнительную трудность, заключённую во всяком продолжительном усилии. Не подлежит сомнению, что настойчивость не может сравниться с самой добродетелью мужества: ведь намного легче проявлять упорство в совершении добра, чем сохранять твёрдость духа перед лицом смерти. Тем не менее, это одна из важнейших добродетелей по причине широты своего применения. При совершении любого доброго дела может возникнуть необходимость в долговременных и настойчивых усилиях, прежде чем будет достигнут успех. Именно благодаря настойчивости человек эффективно борется со слабостью, то есть нехваткой мужества, и с упрямством, которое представляет собой подделку настойчивости⁸⁷⁴.

По своей сути добродетель есть укоренившаяся привычка к доброму действию. Для человека поступать хорошо - значит поступать в соответствии с разумом. Одна из важнейших функций разума заключается в том, чтобы привносить умеренность и равновесие во всё сущее. Добродетель, привносящая их в человеческие акты, именуется воздержанностью⁸⁷⁵.

Воздержанность, призванная вносить равновесие и меру в наши поступки, должна воздействовать на то, что непосредственное всего угрожает этим свойствам, то есть на желания и похоти - в особенности на те, что связаны с отправлением животных жизненных функций и потому наиболее интенсивны. Прежде всего воздержанность относится к еде, питью и сексуальным удовольствиям — другими словами, к удовольствиям осязания. Но и удовольствия вкуса, обоняния и зрения тоже могут быть предметом воздержанности постольку, поскольку они готовят, сопровождают или усиливают удовольствия первого рода. Таковы вкус и запах пищи, красота или изящество женщины⁸⁷⁶. Нужно сказать, что задача воздержанности вовсе не заключается в устранении этих удовольствий. Чувственные и телесные блага сами по себе не являются несовместимыми с разумом. Они скорее представляют собой орудия разума, которыми он пользуется для достижения своих собственных целей. Они стесняют разум лишь в той мере, в какой порыв чувственного стремления к этим благам преступает правила, установленные для них разумом. Разум же находит эти правила в самой природе вещей. В данном случае речь идёт об удовольствиях, связанных с необходимыми для сохранения жизни актами. Следовательно, установленное разумом общее правило заключается в использовании этих удовольствий в той мере, в какой этого требует жизнь для своего сохранения.

Это твёрдое и в то же время гибкое правило, ибо под необходимыми для жизни удовольствиями оно подразумевает не только те, без которых жизнь была бы абсолютно невозможна, но и те, без которых она не могла бы идти должным образом. Воздержанный человек никогда не прибегнет к удовольствиям, наносящим ущерб здоровью или благосостоянию, однако согласится на другие удовольствия при условии соблюдения меры, а также принимая во внимание место, время и удобство других, близких ему людей. Здесь могут учитываться и личные средства, и общественное положение. Правило воздержанности в еде и питье будет различным для монаха, атлета или высокопоставленного лица, который должен держать открытый стол или даже давать пиры в интересах своих собственных или государства⁸⁷⁷.

Мы определили в качестве “главных” те добродетели, чьим основным достоинством оказывается один из конститутивных элементов самого понятия добродетели. Но мера входит в состав любой добродетели. А поскольку труднее всего соблюсти её в чувственных удовольствиях, до некоторой степени, однако, необходимых, то воздержанность оказывается добродетелью меры *par excellence*. Это не самая великая из добродетелей - напротив, наименее героическая из всех; и всё же это одна из главных добродетелей. Без неё никакая другая добродетель не могла бы существовать⁸⁷⁸.

Чтобы иметь возможность регулировать удовольствия, человек должен иметь удовольствия, подлежащие регулированию. Подобно тому как мужество состоит не в недоступности страху⁸⁷⁹, а в его преодолении, так и воздержанность состоит не в нечувствительности к удовольствию, а в регулировании чувственности. Всякое необходимое для жизни естественное действие сопровождается, как правило, удовольствием; и поскольку это удовольствие есть приглашение к действию, оно выполняет полезную функцию. Отсутствие способности испытывать удовольствие —

признак ущербности существа, пробел, короче — порок. Но не следует смешивать с бесчувственностью добровольное воздержание от некоторых естественных удовольствий, предпринятое во имя высшей цели. Человек должен уметь лишать себя удовольствий изысканного стола и воздерживаться от сексуальных отношений ради здоровья; если речь идёт об атлете - ради сохранения формы; если о кающемся грешнике - ради обретения здоровья души; если о созерцателе - ради сохранения свободы духа. Некоторые упрекают людей, ведущих созерцательную жизнь, в прегрешении против природы, ибо они отказываются вносить свой вклад в дело продолжения рода. Но существует иерархия природных действий, и призванием многих может быть этот высший из природных актов - созерцание истины. Кроме того, большой ошибкой будет считать жизнь созерцателей бесплодной. О “духовном отцовстве” и “духовном сыновстве” с полным правом говорится относительно тех, кто рождает других людей к жизни духа, и тех, кто обязан им этим своим рождением⁸⁸⁰. Следовательно, дело не в том, что правильно понятый и сообразующийся с правилами благоразумия аскетизм оскорбляет невоздержанность, а в том, что сама невоздержанность, этот позорный и отвратительный порок, низводит человека до уровня животного и гасит в нём свет разума, составляющий суть человеческой природы и её достоинство⁸⁸¹.

Воздержанность — это целая вереница актов воздержанности. Сколько существует чувственных удовольствий, столько добродетельному человеку предоставляется случаев проявить себя воздержанным. Воздержанный - “порядочный человек” в традиционном смысле этого выражения, ибо нравственная порядочность есть своего рода духовная красота. И хотя она сопровождает любую добродетель, но, прежде всего, сопутствует воздержанности, которая избавляет человека от крайней непристойности скотоподобного поведения. Поэтому нравственная порядочность — не какая-то добавочная к воздержанности добродетель, а её составная часть и, если можно так выразиться, само условие наличия добродетели воздержанности в человеке⁸⁸². Будучи способен ограничивать себя в еде вплоть до мудрого воздержания от пищи, воздержанный способен к соблюдению умеренности и в питье. Он избегает обжорства (gula) во всех его многочисленных формах. Умеренный человек умеет дожидаться положенного часа приёма пищи, не заботится об изысканных кушаньях, не набивает живот едой. И эта мера в употреблении пищи предохраняет его от обычных пороков, порождаемых невоздержанностью: умственной тупости, очевидной глупости, шутовских манер, неумолчной болтливости и постоянной похотливости, присущей обжорам⁸⁸³. Порядочный человек соблюдает умеренность не только в еде, но и в питье. Он вовсе не запрещает себе вино как заслуживающий осуждения напиток: никакая пища и никакое питьё не порицаемы сами по себе; всё зависит от их употребления. Но воздержанность строго воспрещает опьянение, возникающее от злоупотребления вином. Речь идёт не о тех случаях, когда человек не подозревал о силе воздействия вина и оказался застигнутым врасплох. Так однажды произошло с Ноем, так может случиться и с другими. Это не столько прегрешение, сколько несчастный случай. Но знать об опьяняющей силе вина и предпочесть опьянение усилию воздержания - поступок, достойный сурового осуждения и отягчённый тем обстоятельством, что опьянение лишает человека его человеческого достоинства - способности пользоваться разумом⁸⁸⁴. Одни лишь прегрешения против Бога тяжелее прегрешений против разума⁸⁸⁵.

Воздержанность не только надзирает над удовольствиями еды и питья, но и контролирует удовольствия сексуальные. В этой частной форме она именуется целомудрием, если касается самого полового акта, и стыдливостью, если касается слов, жестов и действий, подготовляющих половой акт или сопровождающих его⁸⁸⁶. В своей

крайней форме воздержанность в этой области доходит до полного отказа от всех сексуальных удовольствий и твёрдого намерения удерживаться от них и впредь. Это девственность - добродетель не только законная (ибо законно полностью запретить себе некоторые удовольствия, чтобы сохранить ум совершенно свободным для созерцания), но и весьма высокая. В ней, по-видимому, осуществляется сам образ духовной красоты. Осуждающие девственность как прегрешение против природы беспокоятся напрасно. Маловероятно, чтобы девственность стала всеобщей. Предписывая людям плодиться и размножаться, Бог обращался ко всему человеческому роду в целом. Но Он не говорил, что каждый человек в отдельности обязан в этом сотрудничать. Индивидуумы распределяют функции между собой ради обеспечения потребностей вида у целом. Одни содействуют его размножению, и это очень хорошо. Но человеческий род имеет и другие потребности — например, потребность в духовном прогрессе; и превосходно, что другие люди удовлетворяют её, храня себя совершенно свободными для созерцания⁸⁸⁷.

Крайняя противоположность целомудрия - сладострастие, то есть неспособность владеть своими сексуальными страстями. Сказать о сладострастнике, что он “распущенный” человек, значит не только назвать его, но и описать, ибо следствие сладострастия - своего рода общая распущенность личности. Сами по себе сексуальные удовольствия так же нормальны и законны, как и удовольствия еды и питья. Как последние естественно сопровождают действия, необходимые для сохранения индивида, так первые естественно сопровождают действия, необходимые для сохранения вида. Если сексуальные удовольствия более подвержены превращению в порок, это объясняется тем, что в силу самой их интенсивности разуму труднее удержать их в подчинении. По той же причине вся человеческая личность становится на путь распущенности, если эти страсти выходят из-под контроля⁸⁸⁸.

Сладострастник постепенно всё больше теряет способность пользоваться умом и рассудком. Желание обманывает его мнимой красотой, а красота заслоняет от него его собственную неспособность к исполнению своих обещаний. Будучи не способен видеть вещи такими, каковы они есть, сладострастник не способен и к их осмыслению. Поспешность мешает ему зрело размышлять и правильно рассуждать. Приняв же кое-как решение, распущенный редко оказывается способным его придерживаться. Известны ссоры влюблённых, добивающихся в этих ссорах лишь одного: поверить в то, во что им хочется верить, и меняющих свои первоначальные решения при виде одной притворной слезы. Но не меньше, чем ум, сладострастие разрушает волю. Во всём потакать своим желаниям — значит принимать самого себя за конечную цель, не заботясь о других людях, а ещё менее о Боге - нашей подлинной цели. Это значит также ошибаться в средствах: распущенный ищет счастья в телесных удовольствиях и пренебрегает духовными радостями, которые одни могут нас к нему привести. Когда человек, сбивший с пути сладострастием, начинает изливать душу, его сразу можно узнать по грубости языка, по неспособности к здравому рассуждению, по сплошному потоку болтовни, шуток и абсурдных утверждений. Всё это признаки глупости, которая заставляет сладострастника принимать предмет его желания за единственное в мире чудо⁸⁸⁹.

Но хуже всего даже не это. Злоупотребление природой означает преступление её границ, а преступающий границы природы рискует обратиться против неё. Изучение страстей позволило нам установить, что есть противоестественные удовольствия. Поэтому есть и противоестественные пороки, состоящие в привычном следовании этим удовольствиям. Нарушать природный порядок - значит восставать против Бога, установившего этот порядок. Но худший способ преступления против природы — это

разрушение самого природного начала. Блуд, изнасилование, прелюбодеяние, кровосмешение — несомненно, тяжкие преступления. Но ни одно из них не сравнится по тяжести с противоестественными пороками, ибо все эти нравственные преступления, включая инцест, соблюдают установленный природой порядок в совершении полового акта, и только противоестественный порок его разрушает. Следовательно, этот порок — худшее из сладострастий. Речь идёт, прежде всего, о его наиболее отвратительной форме — зоофилии, затем следует содомия, извращение нормального полового акта и, наконец, онанизм⁸⁹⁰. Но какую бы форму этот порок ни принимал, он поражает человека в его самой интимной сути — в самой его человеческой природе. Именно этим и объясняется его исключительная тяжесть⁸⁹¹.

Наиболее полно воздержанность выказывает себя в господстве над удовольствиями. Но она воздействует также на раздражительные страсти. Способность “удерживать в повиновении” гнев называется добродетелью благодушия. Умение сдерживать себя, налагая наказание (даже заслуженное), — добродетель милосердия. Обе способности заслуживают имени добродетели, потому что состоят в умении подчинить две страсти — гнев и жажду мести — контролю разума. Чтобы оценить важность этих добродетелей, достаточно представить себе характер человека, их лишённого.

Гневливый — это не просто гневающийся человек. Гнев есть страсть, подобная всем прочим, и сама по себе она не хороша и не дурна, как и прочие страсти. Её моральная оценка зависит от её применения. Человек, абсолютно не способный гневаться, — аномалия, существо со слабой волей, короче — порочная натура, потому что не способная ко вполне нормальной в некоторых случаях реакции⁸⁹². То же самое следует сказать и о человеке, неспособном к волевому усилию, необходимому для наложения кары. С полным основанием говорится о “слабых родителях” или “слабых судьях”, не умеющих наказать того, кто этого заслуживает. Следовательно, благодушие и милосердие воздействуют не на указанные страсти как таковые, а на их преувеличенную форму, когда они переходят в состояние порока. Гнев, который происходит от вспыльчивости, ничем не оправдан и разражается по всякому поводу, — вот зло. Одни страдают внезапными приступами гнева по самой ничтожной причине: это люди неуживчивые и обладающие, как говорится, колючим характером. Другие без конца пережевывают обиду: это злопамятные. Наконец, третьи всегда настаивают на полном удовлетворении своих претензий, на которые, как им кажется, они имеют право. Это жёсткие люди, сменяющие гнев на милость не ранее полного воздаяния справедливости⁸⁹³. К тому же они очень часто склонны преувеличивать перенесённую ими неправду, а следовательно, и меру требуемого наказания. Жёсткость легко перерождается в жестокость⁸⁹⁴, если не умеряется добродетелью милосердия.

Хорошо, что не всякий раз человек вынужден бороться против столь интенсивных страстей, как любовь и гнев. Однако добродетель нужна во всех случаях жизни, даже самых обыденных. Например, великолепие требуется в великих начинаниях; если речь идёт о том, чтобы дать чаевые, говорить о великолепии было бы смешно. Однако в данном случае вполне уместна щедрость. Точно так же воздержанность нужна для борьбы с труднопреодолимыми страстями; в случаях же менее значительных говорят уже не о воздержанности, а о сдержанности, умеренности — короче, о скромности⁸⁹⁵.

Последняя добродетель не столь блестяща, но одна из самых полезных, и именно потому, что имеет дело с малыми проблемами, какими полна жизнь. Один из обычных источников этих проблем — гордость. Позывы гордости не так настоятельны и нетерпеливы, как витальные потребности, удовлетворение которых контролируется воздержанностью. Гордость же представляет собой недостаток, корнящийся в глубине

воли. Хорошо, более того — превосходно желать полного проявления совершенства своей природы: это изначальный принцип морали. Но дурно и противоразумно желать быть чем-то большим, чем ты есть на самом деле, и поступать так, словно ты в самом деле есть нечто большее. То движение, в котором воля устремляется к превосходящим её реальные пределы целям, и есть гордость. Не во всех прегрешениях присутствует гордость, но нет прегрешения, которое не могло бы при некоторых обстоятельствах произойти из гордости⁸⁹⁶. Такое воление, в котором человек притязает быть чем-то большим, чем он есть в действительности, представляет собой основной порок, который может повлечь за собой любой другой. И в первую очередь - бунт существа против своей собственной природы, постоянный и преднамеренный отказ признать свои собственные границы. Правда, наличие этих границ нас уязвляет, и порой нам нелегко согласиться с ними. Вот почему гордость напоминает страсть раздражения, хотя может существовать также гордость ума. Её способны испытывать даже чистые духи: говорится же о гордости бесов⁸⁹⁷.

Гордости противоположно по виду смирение. Оно удерживает нас от желания того, что превосходит границы нашей природы как представителей вида, и границы наших личных возможностей как индивидуумов. Эта добродетель воздействует, прежде всего, на желания, которые она подавляет и направляет к подобающим целям. Но она подразумевает также знание человеком самого себя, благодаря которому он сознаёт пределы своих возможностей и предупреждает амбициозное стремление преодолеть их. Быть смиренным не значит считать себя последним из людей. Скорее смирение предполагает понимание того, что человек обязан Богу всем тем, что он есть; и в той мере, в какой он хорош, он должен благодарить за это Бога. Если смотреть со стороны, смиренный умеет признавать превосходство над собой других людей, различать, в чём именно оно состоит, и соответствующим образом вести себя с ними. Однако смирение вовсе не понуждает нас чувствовать себя ниже тех, кто ни в чём не лучше нас. Следует почитать дары Божьи как в других, так и в себе. Короче, подлинное смирение состоит в том, чтобы точно судить о себе самом, определить, что ты вправе ожидать от самого себя, и вести себя во всех обстоятельствах в соответствии с тем местом, которое принадлежит тебе по праву. Такое регулирование человеком своих амбиций означает прямое воздействие на порывы страсти, именуемой надеждой. Следовательно, смирение есть одна из форм воздержанности. Оно подавляет преувеличенные надежды и удерживает их в границах разумного⁸⁹⁸.

Любое желание может дать повод к проявлению невоздержанности, даже страсть к познанию. Само по себе исследовательское пристрастие — вещь превосходная, но нередко оно принимает патологические формы. Одни ошибаются в выборе предмета исследования: всё время изучают не то, что нужно. Другие стремятся познать творения ради них самих, вместо того чтобы направить познание к его законной цели — Богу. Третьи упорствуют в желании познать истины, для понимания которых они недостаточно умны, рискуя при этом нагромоздить гору нелепостей и ошибок⁸⁹⁹. Таков порок, именуемый любопытством. И если, как мы видим, он представляет собой угрозу для ума, то в области чувственности его проявления ещё более опустошительны. Ощущения даны нам с двойной целью: во-первых, они позволяют нам, как и остальным животным, находить необходимую для сохранения жизни пищу; а во-вторых, поскольку мы существа разумные, они делают для нас возможным познание - как умозрительное, так и практическое. Использовать наши чувства в этих (различных) целях естественно, а значит, законно. Но пользоваться ими просто ради пользования, быть снedaемым потребностью всё увидеть, всё услышать, всё потрогать, не имея другой цели, кроме находимого в этом удовольствия, — низшая форма пустого любопытства⁹⁰⁰. Следовательно, должна существовать особая добродетель для

обуздания этой беспорядочности в познании. Такая добродетель называется *studiositas* (прилежность). Прилежный не менее любопытного способен к накоплению чувственного опыта; но его любопытство полезное и упорядоченное. Обращаясь к чувственному опыту в научных целях, прилежный никогда не берётся за исследования, к которым считает себя неспособным, а полученное знание является для него не более чем средством познания Бога⁹⁰¹. Это и есть скромность духа, то есть способность умерять свои желания даже в области духовного.

Что ещё может регулировать воздержанность, кроме животных страстей и желаний духа? Движения тела и нашу заботу о его внешнем виде. То, что мы называем скромностью в манере держать себя или одеваться, очевидно, относится к добродетели скромности. Но даже если рассматривать эту добродетель только как силу, регулирующую поведение, область её применения окажется гораздо шире.

Рассмотрим, к примеру, такую телесную деятельность, как игра. Она представляет собой необходимый отдых, который следует признать полезным для снятия духовного напряжения и восстановления способности человека решать свои задачи. Слишком туго натянутый лук ломается, поэтому об игре справедливо говорится как о расслаблении духа. Однако и здесь нужно соблюдать меру - не только в том смысле, что надлежит избегать низких и непристойных развлечений, но и в том, что в игре нужно соотноситься с возрастом, полом, положением, временем и местом. Весёлый нрав (*εὐτραπλία*) - добродетель⁹⁰², пристрастие же к игре — порок. Неспособность к развлечениям тоже порок, хотя несомненно меньший, чем первый. Ведь люди развлекаются, чтобы лучше работать; поэтому предпочтительнее работать, не зная развлечений, чем развлекаться, не работая. Тем не менее, работающий без перерыва стал бы работать только лучше, если бы согласился развлечься. Кроме того, те, кто не умеет развлекаться, ещё менее способны развлекать других. О таких людях говорят, что они *duri et agrestes* — угрюмые и неотёсанные⁹⁰³.

Нравственные проблемы того же порядка встают по поводу одежды и внешнего облика. Некоторые женщины и даже мужчины уделяют особое внимание внешней изысканности для того, чтобы привлечь - к себе внимание, или просто находя в этом личное удовольствие. Нет ничего дурного в том, чтобы хорошо одеваться. Одежда необходима в человеческой жизни, и вполне естественно пользоваться ею для защиты от холода, жары и непогоды. Но при этом надлежит соблюдать пристойность и простоту, считаясь с общепринятыми нормами и с требованиями общественного положения. Поэтому в одежде следует избегать как нарочитости, так и небрежности⁹⁰⁴. Именно с этих позиций надлежит выносить суждение в каждом конкретном случае.

Возьмём, к примеру, женское изящество, в котором некоторые склонны усматривать смертный грех. На это св. Фома отвечает самым поразительным во всей “Сумме теологии” возражением: если бы женская элегантность была смертным грехом, то в состоянии смертного греха находились бы все портные и изобретатели костюмов. В действительности проблема несколько сложнее. Что происходит, если замужняя женщина не следит за своим туалетом? Её муж перестаёт обращать на неё внимание. А если муж не обращает более внимания на жену, он начинает обращать его на других женщин. Поэтому совершенно законно старание женщины нравиться своему мужу, чтобы не толкнуть его на прелюбодеяние. Другое дело, если речь идёт о незамужних женщинах, которые не могут или не хотят выходить замуж. У них нет никаких оснований желать нравиться мужчинам, если только цель их не состоит в том, чтобы соблазнить мужчину или ввести его в искушение. Желать выглядеть обворожительно для того, чтобы спровоцировать на дурное дело, — значит совершать смертный грех.

Но большинство модниц просто бездумны или тщеславны: они наряжаются, чтобы пощеголять, и не идут в своих желаниях далее этого. Их прегрешение не так страшно и может считаться простительным. Кроме того, в расчёт должно принимать множество других соображений. Так, апостол Павел не желает видеть женщин с непокрытой головой. Той же точки зрения придерживается св. Августин, а следом и св. Фома Аквинский. Но что делать женщинам в странах, где не существует обычая покрывать голову? По твёрдому убеждению св. Фомы, ходить с непокрытой головой — дурной обычай; но как ношение головного убора не является просто данью моде, так ненаодевание его не является смертным грехом⁹⁰⁵. Для мужчины, которого упрекали в знании женщин исключительно по книгам⁹⁰⁶, все эти рассуждения не так уж плохи.

Как можно заметить, в морали универсальными являются только принципы. Когда же речь заходит о принятии решения относительно конкретного волевого действия, необходимо привлечение всех моральных принципов плюс детальное рассмотрение обстоятельств, в совокупности определяющих ситуацию. Всякий моральный акт — частный акт. Даже когда св. Фома по видимости обсуждает отдельные случаи, он на самом деле приводит типичные ситуации в качестве образцов. Ему хорошо известно, что разнообразие конкретного бесконечно, и моралист, утвердив основные принципы, должен довольствоваться внесением порядка в переплетение фактов и их классификацией.

О способности св. Фомы к дефиниции и классификации нельзя сказать ничего, что не было бы уже сказано множество раз. Неоспоримо, что он был гением порядка, и яснее всего это видно в его моральном учении, где систематически используется всё сокровище христианской и языческой мудрости. Изучение источников томистской этики уводит в бесконечность: Бернар, Беда, Исидор, Григорий, Августин, Иероним, св. Павел, Сенека, Макробий, Цицерон и другие, в том числе неисчерпаемая “Никомахова этика”, а также множество прочих авторов, которых можно было бы упомянуть. Создаётся впечатление, что все эти источники имеют одно назначение — дать материал для некоторой дефиниции, предложить классификацию, уточнить нюанс, - как будто всё это множество оригинальных трудов было задумано их авторами только для того, чтобы подготовить синтез св. Фомы Аквинского.

Однако этот синтез и порядок имеют своим источником нечто совсем иное, чем обычная ловкость ума и своего рода интеллектуальная “know-how”. Используемые св. Фомой элементы с такой лёгкостью подчиняются предписанному порядку именно потому, что его мораль — это, прежде всего, творчество. Говорить о личной нравственности - значит использовать выражение, которое не принадлежит к языку св. Фомы, но термин “личность” к нему принадлежит. Поэтому данная формула никоим образом не исказит мысль св. Фомы, а только подчеркнёт глубоко личностный характер его этики.

Личность - это индивидуум, наделённый разумом. Понятие личности, играющее такую важную роль в христианском богословии, а поэтому и в христианской философии было чуждо мышлению Аристотеля. Вероятно, оно было заимствовано из совершенно другого источника, а именно — римского права⁹⁰⁷. В понимании св. Фомы Аквинского, “личность” означает тот определённый класс индивидуальных субстанций, которые отличаются от прочих способностью сохранять власть над своими действиями: *dominium sui actus*. Будучи хозяевами своих поступков, эти субстанции являются не просто “объектами действия” для других, но действуют сами. Другими словами, каждая из них непосредственно и абсолютно есть причина всякого совершаемого ею конкретного акта⁹⁰⁸. Следовательно, во всей природе нет ничего более превосходного,

чем личность: *persona significat id quod est perfectissimum in tota natura* (личность означает то, что является самым совершенным во всей природе)⁹⁰⁹. Но всякий человек есть личность. Будучи субстанцией, он образует особое онтологическое ядро, обязанное своим бытием лишь своему собственному акту существования; а, будучи разумной субстанцией, он представляет собой автономный центр деятельности и источник своих собственных решений. Кроме того, каждый человек конституирован в обладании двойной привилегией — быть разумом и быть личностью — не чем иным, как своим собственным актом существования. Всё, что человек знает, всё, чего он хочет, всё, что он делает, происходит из того самого акта, через который он есть то, что есть.

Если приложить такое понятие человека к морали, вытекающие отсюда следствия обнаружатся незамедлительно. С какой стороны ни рассматривать наши моральные действия, их необходимо соотносить с тем, что делает каждого из нас личностью. Только тогда будет возможно определить, хороши они или дурны. Следовательно, личная мораль будет у такого случае означать, прежде всего, мораль личности как таковой, то есть такую мораль, в которой личность ощущает себя одновременно законодательной, судящей и оправдываемой стороной по отношению к закону добра и зла, ею самой созданному, прилагаемому и санкционированному во имя требований разума. Но один из основных актов этого разума состоит в том, чтобы сознавать, с одной стороны, собственную зависимость от своего источника, а с другой стороны — собственную предопределённость конкретными условиями своей деятельности. Следовательно, личная мораль требует во имя этого самого конституирующего личность разума, чтобы агент нравственного действия ощущал себя связанным законом, осознание которого служит лишь его внешним выражением. Конечно, закон ограничивает автономию личности, однако уважает неотъемлемую и существенную её часть. Это ограничение налагается метафизическим знанием. Полагать личность следствием божественной причины - значит полагать её образом Божиим. Поскольку же личность - венец природы, она представляет собой самый совершенный образ Божий из всех, какие можно увидеть в природе. Поэтому человек разумен и свободен не вопреки тому факту, что Бог сотворил его по Своему образу, а как раз благодаря ему. Личность автономна постольку, поскольку зависит от Бога. Она автономна в силу того творческого акта, который, конституируя каждую личность как причастность бесконечной мудрости и свободе, создаёт её в виде акта существования, наделённого светом познания и инициативностью воли.

Какое расширение перспективы, ограничивавшей мораль Аристотеля! Было бы гораздо легче это увидеть, если бы сам св. Фома посчитал нужным изложить свою естественную мораль, причём в терминах чистой философии. Именно это мы заставляем его делать сегодня. Но сам он этого никогда не делал. Строить полностью самостоятельное нравственное учение, словно христианского откровения не существует или оно неверно? Для чего, если оно существует и верно? По крайней мере, именно такой точки зрения должен был придерживаться св. Фома. Будучи христианским Доктором⁹¹⁰, он обязан был следовать долгу жить только с Богом, чтобы говорить только о Боге: *aut de Deo, aut cum Deo* (или о Боге, или с Богом). И, прежде всего, св. Фома не мог иначе говорить о морали. Потому что если Бог существует, нет таких личных обязанностей, которые не были бы в первую очередь обязанностями перед Богом.

Именно в этом — и сам св. Фома вполне отчётливо это видел — его нравственное учение глубоко отличается от этики Аристотеля. “Никомахова этика” — труд мирового значения. Он всегда будет служить источником вдохновения для тех, чьим идеалом

остаётся воспитание нравственных субъектов, вполне адаптированных к социальной и политической жизни гражданской общины. Но отсюда ясно, что некоторые добродетели в большей или меньшей степени ускользают от внимания Аристотеля, потому что не играют никакой роли в жизни коллектива. Ведь, именно его требования остаются для Аристотеля нормой добра и зла. Умение человека согласиться с собственной ограниченностью, не выходить в своих притязаниях за пределы, положенные его собственными возможностями, — несомненная добродетель. Можно назвать её покорностью установленному порядку, и если порядок справедлив, она составляет часть добродетели справедливости. Но отсюда очень далеко до уважения, вызываемого в нас превосходством других, до той радости, которую мы испытываем, признавая величие во всём, в чём мы его встречаем, и склоняясь перед ним, даже если это в чём-то ущемляет наше тщеславие. В данном случае речь идёт о смирении, а гражданское общество не любит смиренных. Оно видит в них просто слабаков, искренне сознающих свою слабость, и вменяет им в вину их искренность как признание с их стороны собственной несостоятельности. Чтобы сознательно решиться навлечь на себя немилость общества, смиренный должен поставить на первое место долг быть проникательным и искренним по отношению к самому себе. Поскольку превосходство, которое он признает в других людях, дано им Богом, смиренный возвышает самого себя, склоняясь перед другими. Ведь всякая добродетель - знак величия, а нет большего величия, чем смиренно склониться перед Богом. Все эти соображения совершенно чужды учению Аристотеля. Понятно, что этот философ никогда не упоминал добродетели смирения⁹¹¹.

Здесь перед нами забвение одной из добродетелей, и можно было бы не придавать значения этому факту, если бы в нём не обнаруживалось общее и серьёзное различие между двумя нравственными учениями. На самом деле они ориентированы в разных направлениях, потому что связаны с разными естественными теологиями. Как бы ни интерпретировалась естественная теология Аристотеля, никто не станет утверждать, будто Чистое Мышление заботится обо всех деталях наших действий, имеет право требовать от нас отчёта и мы в чём-либо отчитываемся перед ним. Бог Аристотеля живёт в своём вечном блаженстве, и каждый человек в своей жизни по мере сил пытается ему подражать. Но даже если немногим мудрецам в редкие мгновения дано приобщиться к радостям почти божественного созерцания, в личной нравственной жизни они ориентируются отнюдь не на жизнь своего бога. Подобная несоразмерность выглядела бы в их глазах просто безумием. Идеал, который они никогда не упускают из вида в своем стремлении к человеческой мудрости как таковой, - это человеческое благо в его наиболее совершенной форме: благо полиса.

Совсем иначе обстоит дело в томистской этике. Будучи сотворён Богом, интимно присутствующим в глубине человеческого существа, в его способностях, функциях и каждом из вытекающих из этих функций действий, человек ничего не может совершить, кроме как через Бога. А поскольку он знает об этом, то ничего и не должен совершать, кроме как для Бога. Вопрос не в том, может или не может человек стремиться к жизни в Боге как к высшему блаженству. Решит Бог предоставить человеку такую милость или нет, нравственный долг человека остаётся прежним. Как этика Аристотеля следует естественной теологии Аристотеля, так этика св. Фомы Аквинского следует естественной теологии св. Фомы Аквинского. Вот почему в этой этике не только смирение, но также мужество и воздержанность, вкупе со всеми подразумеваемыми в них частными добродетелями, предстают как средства — приобретенные человеком ценой терпеливого упражнения средства осуществить в себе всё более совершенный образ Божий. В том, чтобы стать таким образом, и заключается цель человека.

Глава четвертая. Социальная жизнь

Понятие общественной морали тут же заставляет вспомнить о понятии социальной справедливости, а последнее, в свою очередь, — о понятии права. То, чего требует право (*jus*), есть справедливое (*justum*), а осуществление справедливого во всех обстоятельствах жизни в обществе составляет предмет добродетели справедливости (*justitia*)⁹¹². Поэтому для того, чтобы проанализировать формы справедливости, необходимо, прежде всего, рассмотреть различные формы права.

Отличие справедливости от остальных добродетелей состоит в том, что она регулирует отношения между людьми. Самая простая форма, в какой мы представляем себе в идеале это отношение, есть форма равенства. Уравнять две вещи значит, как говорят в просторечии, “подогнать” их друг к другу (“*ajuster*”). Добродетели, которые мы рассматривали до сих пор, могли быть полностью определены с точки зрения деятеля. На этот же раз нам необходимо принять в расчёт и нечто другое, кроме деятеля; а в некотором смысле даже можно говорить о справедливости, вообще не принимая в расчёт деятеля. Конечно, с полным основанием возможно говорить о справедливом человеке. Однако человек справедлив по отношению к кому-то. Поэтому с не меньшим основанием можно говорить о том, что “справедливо”, подразумевая под этим требуемое справедливостью, даже если никто из людей этому не следует. “То, что справедливо”, обозначается термином “право”⁹¹³.

Это понятие не является простым. Право предстаёт в двух аспектах, соответственно двум аспектам справедливого и равенства. Прежде всего, существует естественное равенство самих вещей, и его достаточно для того, чтобы служить основанием правового отношения, то есть справедливости. Например, я могу дать одну монету, чтобы получить потом столько же. Это и есть то, что называют “естественным правом”: выражение, обозначающее справедливое по природе и, следовательно, правомочное. Совершенно иной случай - равенство или равноценность, которые устанавливаются договором, частным или публичным. Два человека могут договориться между собой о том, что пользование некоторой собственностью стоит определённую сумму денег; народ в целом может согласиться на установление определённой шкалы цен; то же самое могут на законном основании сделать вместо него представители народа или глава государства. Эти решения создают более гибкие отношения равноценности, чем создаваемые жёстким природным равенством. То, что таким образом правомочно в силу договорённости, именуется “условным правом”⁹¹⁴. Наконец, некоторые понятия о справедливости столь явно вытекают из требований разума, что встречаются практически во всех человеческих обществах. Так как разум присущ всем людям, то общими являются и проистекающие из него соглашения. Так формируется общее всем людям условное право, именуемое “человеческим правом”. Будучи продиктовано естественным разумом, человеческое право не институтируется; оно осуществляется спонтанно везде, где господствует разум.⁹¹⁵

Возникает необходимость и в других дистинкциях, если мы желаем выделить, помимо разных видов права, различные отношения, устанавливаемые правом между людьми. Ориентируясь на основные типы отношений, возьмём, прежде всего, отношение, которое устанавливается правом между двумя абсолютно не связанными между собой личностями — например, контракт, заключённый между двумя гражданами. В таком

случае речь идёт о чисто правовых отношениях в собственном смысле. Такое право одинаково для всех людей и во всех случаях. То, что одни граждане могут быть военными, а другие государственными чиновниками, ничего не меняет. Конечно, существует военное право, судейское право, священническое право и множество других разновидностей. Но никто из граждан, независимо от своих функций, не имеет *личной* власти над другими. Все граждане непосредственно связаны с национальной общностью и её главой. Следовательно, соединяющие их отношения — отношения права и справедливости в собственном смысле.

То же самое можно сказать о внутрисемейном отношении между отцом и сыном, по крайней мере постольку, поскольку сын есть отличная от отца личность. Доказательство наличия между ними чисто правовых отношений — тот факт, что определённые права сына санкционированы законом. Однако в этом случае уже не все отношения имеют чисто правовую основу. Ребёнок не вполне отличен от отца, находящего в сыне продолжение самого себя и своей жизни. Как говорит св. Фома, *filius est aliquid patris* (сын есть нечто от отца). Но не существует правового отношения к самому себе. Поэтому отец может совершать некоторые поступки в силу совершенно иного права, нежели “право” в юридическом смысле, — в силу отцовского права. Напротив, между мужем и женой должны быть установлены в лоне семьи чисто правовые, юридические отношения. Жена несомненно принадлежит своему мужу, по слову св. Павла: “Так должны мужья любить своих жён, как свои тела” (Еф 5:28). Но жена более отлична от мужа, чем сын от отца. Муж свободно выбрал её в качестве партнёрши для основания семьи как некоторого сообщества. Поэтому их отношения в большей степени подлежат оформлению со стороны чистого права, чем отношения между отцом и сыном. Для того чтобы отличить этот случай от остальных, можно было бы назвать это право “домашним правом”, ибо правовые отношения здесь имеют целью общее благо семьи⁹¹⁶.

Если таково право, в чём тогда состоит справедливость? Она есть постоянное расположение воли к тому, чтобы каждому воздавать должное⁹¹⁷. Поэтому человек всегда справедлив или несправедлив по отношению к кому-то. Но поскольку справедливость удостоверяет, что человек поступает по отношению к другому человеку правильно, согласно требованиям разума, она делает лучше того, кто ею обладает, то есть является добродетелью⁹¹⁸. В некотором смысле даже можно сказать, что справедливость есть сама добродетель - или, если угодно, что всякая добродетель есть справедливость, а справедливость — соединение всех добродетелей. Именно это утверждает Аристотель в “Никомаховой этике”⁹¹⁹, и он прав, по крайней мере со своей точки зрения. Добродетель, составляющая предмет его размышлений, — это уже рассмотренная нами добродетель гражданина. Поэтому справедливость, о которой он говорит, - это законопослушность, которая предписывает каждому вести себя, сообразуясь с общим благом полиса. С этой точки зрения каждый индивидуум рассматривается только как часть целого, именуемого социальным телом. А поскольку качественная характеристика частей важна для качества целого, то личные добродетели каждого вносят свой вклад в то общее благо, которому законопослушность подчиняет всех граждан. Поэтому если подходить к людям только как к членам социального тела, все их добродетели окажутся соотнесёнными со справедливостью. В результате справедливость предстаёт как общая добродетель, включающая в себя остальные добродетели⁹²⁰.

Заметим, однако, что даже с точки зрения самого Аристотеля вряд ли возможно полагать сущность справедливости тождественной сущности всех остальных добродетелей без различия. Законопослушность включает в себя все остальные

добродетели только потому, что возглавляет и подчиняет их своей собственной цели - благу полиса. Как признаёт Аристотель, отнюдь не одно и то же - быть хорошим и быть хорошим гражданином⁹²¹. Этим признанием не замедлил воспользоваться св. Фома для того, чтобы провести различие между этой эллинской справедливостью, целиком обращённой на благо гражданской общины, и справедливостью частной - той, которая наделяет душу одним из драгоценнейших совершенств. На этот раз св. Фома находит текст, дающий ему право заявить о существовании такой справедливости, уже не у Аристотеля, а в Евангелии св. Матфея (5:6): “Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam” (“Блаженны алчущие и жаждущие правды”). Поразительный пример той метаморфозы, которую должна была пережить греческая мораль, чтобы продолжиться в христианстве! Как и все прочие добродетели, справедливость должна была интериоризироваться, чтобы стать христианской. Прежде чем быть правым перед Государством, нужно быть правым перед самим собой, чтобы быть правым перед Богом⁹²².

Таким образом, от законопослушности, то есть от добродетели справедливого поведения по отношению к группе людей, мы отличаем справедливость частную - добродетель столь же индивидуализированную, как воздержанность или мужество. Благодаря ей каждый человек в отдельности ведёт себя справедливо по отношению к каждому человеку в отдельности⁹²³. Материя, на которую она непосредственно воздействует, - уже не душевные страсти, как это было с рассмотренными выше добродетелями, а действия людей в их отношениях с другими людьми, их поведение, их поступки. Да и как могла бы справедливость относиться к страстям? Регулируемые ею акты являются актами воли, а воля принадлежит не к разряду чувственного стремления (в котором и коренятся страсти), а к разряду стремления разумного. Конечно, часто случается, что страсть приводит к несправедливости: например, человек совершает кражу из мести или в силу неумеренной жажды богатства. Но направлять в правильное русло эти страсти — дело не справедливости, а мужества или воздержанности. Справедливость может лишь исправить несправедливое действие как таковое. Какова бы ни была причина совершения кражи, справедливость требует, чтобы присвоенное добро было возвращено законному владельцу. Таким образом, добродетель справедливости относится к самим поступкам⁹²⁴ — не к тому, какими эти поступки должны быть изнутри, по отношению к тем, кто их совершает (как это имеет место с добродетелью мужества или воздержанности), но к тому, какими должны быть наши внешние действия по отношению к другим людям. Иными словами, добродетели, регулирующие страсти, позволяют добродетельному человеку держаться золотой середины в том, что касается его самого: гневаться или испытывать страх только тогда, когда следует, как следует и насколько следует. Но справедливость ищет золотую середину в том, что касается двух внешних по отношению к самому добродетельному человеку вещей: его действия и личности, на которую это действие направлено. Поэтому речь идёт уже не о человеке, *который придерживается золотой середины*, а о *золотой середине самого предмета*. С другими добродетелями справедливость объединяет то, что золотая середина, которая составляет её цель, есть требование разума. Именно это делает справедливость нравственной добродетелью в полном смысле слова⁹²⁵.

Золотая середина самого предмета - это право личности, которую затрагивает действие, определяющее эту середину. Природа этого права хорошо видна из пороков, разъедающих такого рода отношения. Законопослушность разрушается незаконностью, презрением к общему благу. Оно располагает порочного человека к тому, чтобы искать лишь своей непосредственной личной выгоды, не заботясь о том, как его действия отзовутся на благе общества. Неуважение к закону встречается так же часто, как и

противоположная добродетель. Оно может привести порочную личность к любого рода преступлениям, потому что предрасполагает её к нарушению любых законов, которые хоть немного стесняют её. Но несправедливость в собственном смысле состоит в нарушении равенства в наших отношениях с другими людьми, то есть в неуважении того равенства, которое следует соблюдать между каждым из наших действий и каждым из прав других личностей. Несправедливый поступок — это поступок “неправый”, “неправота”, совершённая по отношению к кому-либо. Таково, например, желание получить от покупателя больше денег, чем стоит продаваемый ему товар, либо, наоборот, получить от продавца более дорогой предмет, чем заплаченная сумма; или желание получить плату, превышающую объём выполненной работы, либо заставить выполнить работу сверх оплаченного. Всё это значит разрушать то фундаментальное равенство между действием и правом, которого требует справедливость. Когда заданы некоторые условия существования, один час определённой работы или определённое количество произведенной продукции приравниваются к некоторой сумме денег, определяющей покупательную способность. Это отношение фиксируется разумом как правое, поэтому справедливый человек — тот, в чьих действиях всегда соблюдается установленное разумом отношение правоты⁹²⁶.

Однако не следует просто отождествлять совершение справедливого действия со справедливостью, а несправедливого — с несправедливостью. Справедливое и несправедливое составляют как бы материю самой справедливости и несправедливости, но недостаточны для их конституирования. Справедливый человек может совершить несправедливость по неведению или добросовестно заблуждаясь. От этого он не перестаёт быть справедливым. Далее, можно быть по существу справедливым, но совершить несправедливость под влиянием гнева или страстного желания. В таком случае человек сам по себе справедливый забывает о справедливости именно в тот момент, когда нужно помнить о ней. Это не значит, что в результате он перестал быть справедливым; просто справедливость ещё не достигла в нём полноты и постоянства совершенной добродетели. Несправедливость в собственном смысле — это привычка к намеренному совершению заведомо несправедливых поступков. Следовательно, *привычная интенция* к совершению несправедливого существенна для порока несправедливости так же, как для добродетели справедливости существенна противоположная интенция⁹²⁷. Что касается совершения справедливого и несправедливого по неведению или в порыве страсти, здесь справедливость или несправедливость проявляется лишь акцидентально.

Воля справедливого человека повинуется разуму. Поэтому его поведение можно сравнить с поведением судьи, который неустанно вершит правосудие и выносит приговоры. Однако такое сравнение — всего лишь метафора или, по крайней мере, очень расширительное толкование. В собственном смысле вынесение приговора есть привилегия главы государства, ибо именно он устанавливает условное право через издание закона. Судья только применяет установленный таким образом закон; осуществляя правосудие, он просто реализует суждение суверена. Что же касается личных суждений, выносимых разумом каждого человека, они именуются так лишь по аналогии. Изначально термин “*judicium*” означал: правильное определение того, что справедливо. Отсюда он приобрёл расширительный смысл и стал обозначать правильное определение вообще, как в умозрительной, так и в практической областях⁹²⁸. С этой точки зрения, даже когда термин “*judicium*” берется в узком смысле, судит именно разум, и этот акт именуется *judicium* потому, что он определяется постоянной расположенностью к правильному суждению, называемой *justitia*. Поэтому суждение в области права есть акт правосудия, *actus justitiae*. То есть акт, началом и

причиной которого является добродетель правого суждения, присущая тому, кто высказывает суждение⁹²⁹. Суждение как *actus iustitiae* есть акт законности (*acte legitime*), но лишь тогда, когда он отвечает двум другим условиям.

Первое условие состоит в том, что вершитель правосудия должен получить от правителя соответствующие полномочия судить только в той области, в какой он правомочен это делать. Всякое суждение, вынесенное без соблюдения этого условия, окажется “узурпированным”. Второе условие заключается в том, что судья должен высказываться только при наличии полной уверенности разума. Разумеется, здесь, в области случайного, не может идти речи о доказательной достоверности научного типа. Но, по крайней мере, надлежит требовать от судьи, чтобы его разум был настолько уверен в рассматриваемом предмете, насколько это возможно. В сомнительных или неясных случаях суждение, вынесенное на основании более или менее произвольных догадок, должно быть квалифицировано как “опроектированное”⁹³⁰. Фактически такое суждение опирается на одни подозрения. По определению Цицерона, подозревать — значит предполагать зло на основании незначительных признаков. Дурные люди подозрительны, потому что судят о других по себе. Но достаточно презирать, ненавидеть человека или быть в раздражении против него, чтобы с лёгкостью заподозрить его в дурном деле. Поэтому старики обычно подозрительны: ведь они видели столько дурных людей! По правде говоря, все мы склонны к подозрению. Сомневаться в добропорядочности человека на основании незначительных признаков — одно из тех человеческих искушений, без которых не обходится в жизни и которым так легко поддаться. Но судить о человеке как о законченном негодяе на основании одних лишь догадок — тяжкое прегрешение. Ведь если мы не властны в своих подозрениях, то своим суждениям мы хозяева. Что же касается судьи, выносящего обвинительный приговор на основании простых подозрений, он совершает тягчайшее из преступлений против справедливости и правосудия, ибо вместо того, чтобы судить соответственно праву, он его преступает. Его действие есть прямое оскорбление той добродетели, которую он призван осуществлять⁹³¹. В отсутствие уверенности сомнение должно толковаться в пользу обвиняемого. Конечно, долг судьи — наказать виновного; и мы сами, в нашем внутреннем суде, должны осуждать преступников. Но лучше много раз ошибиться, оправдав виновных, чем осудить немногих невиновных. Первая ошибка не вредит личности, вторая же есть несправедливость, которой надлежит избегать⁹³².

Теперь вновь обратимся от суждения к справедливости, чтобы определить её виды. В книге V “Никомаховой этики”⁹³³ Аристотель различает справедливость при совершении обмена и справедливость при распределении. Они именуются соответственно обменным правом и распределительным правом. И то и другое относится к частной справедливости (которая мыслится отличной от законопослушности), потому что и то и другое касается частного лица, взятого как часть целого — социального тела. Если речь идёт о регулировании отношений между двумя такими частями, то есть двумя частными лицами, этим занимается обменное право. Если же речь идёт о регулировании отношений между целым и одной из его частей, то есть о присуждении какому-нибудь частному лицу его доли благ, составляющих коллективную собственность, то эта проблема подлежит ведению распределительного права. И действительно, любые отношения между двумя частными лицами сводятся к некоторой форме обмена, а любые отношения между социальным телом и его членами сводятся к некоторой проблеме распределения⁹³⁴.

Эти два вида отношений узаконивают различие двух видов справедливости, потому что происходят от двух разных начал. При распределении соответствующих долей общественных благ между своими членами государство принимает во внимание место,

занимаемое каждой из его частей в общем целом. Но эти места неравны, ибо всякое общество обладает иерархической структурой, и сущностной чертой любого организованного политического тела является неравенство в положении его членов. Это верно в отношении любых форм правления. В аристократическом государстве общественные ранги определяются знатностью и благородством происхождения: в олигархическом на смену знатности приходит богатство: в демократическом государстве иерархия общественного положения членов нации определяется мерой их свободы — или, как принято говорить, свобод. Во всех случаях (примеры могут быть умножены) каждая личность получает определённые преимущества соответственно положению, занимаемому благодаря знатности, богатству или правам, которые она сумела себе завоевать. Такие отношения основываются уже не на арифметическом равенстве, но, по выражению Аристотеля, на геометрической пропорции. Поэтому естественно, что один получает больше, а другой меньше, ибо распределение благ осуществляется пропорционально рангам. И если каждый на своём месте получает соответственно своему положению, то справедливость соблюдена и право не нарушено.

При совершении обмена между двумя лицами дело обстоит иначе. Здесь речь идёт о том, чтобы дать некоторую вещь некоторому лицу взамен вещи, полученной от него. Именно это происходит в случае купли и продажи, представляющих собой идеальный образец обмена. При этом сделка должна быть улажена таким образом, чтобы каждый получил столько, сколько дал, и наоборот. Следовательно, в данном случае надлежит прийти к арифметическому равенству, и в конечном счёте обе стороны должны иметь столько же, сколько имели вначале. Отношение, которое призвана установить справедливость, есть всегда отношение равенства - равенства арифметического или пропорционального⁹³⁵.

Как это имеет место и в отношении других добродетелей, двум названным видам справедливости угрожают соответствующие пороки. Порок, чаще всего разрушающий справедливость в распределении, - это “лицеприятие”. Под “лицом” здесь подразумевается любое обстоятельство, не связанное с причиной, которая делает вручение некоторого блага оправданным. Мы сказали, что справедливость при распределении состоит в том, чтобы давать каждому пропорционально его заслугам. Лицеприятствовать означает соразмерять дар с чем-либо иным, нежели заслуга. Речь идёт уже не о том, чтобы исполнить требование права, но о том, чтобы облагодетельствовать Петра или Мартина под видом признания права. “Лицо”, понятое таким образом, меняется в зависимости от обстоятельств. Когда нужно уладить дело о наследстве, то принимать во внимание кровные связи оправданно и закономерно и отнюдь не означает лицепрятия. Но последнее, несомненно, имеет место, если мы назначаем своего протеже профессором на кафедру потому, что он наш родственник или сын друга. В данном случае в расчёт должна приниматься только научная подготовка, только профессиональная компетентность кандидата. Всё остальное будет лицепрятием⁹³⁶.

В теории всё это совершенно ясно и определённно. На практике - другое дело. Когда речь идёт о распределении должностей или об осуществлении правосудия, всякое лицепрятие подлежит осуждению. Но чётко провести различие между “своим” и “не своим” человеком можно только в редких случаях. Одной учёности недостаточно для того, чтобы быть хорошим преподавателем, а одной святости — для того, чтобы быть хорошим епископом. И в деятельности посла дипломатическое искусство может быть подкреплено значительным личным состоянием и дружескими связями с государями. Прежде всего, нужно различать две вещи жалование постов и оказание почестей. Что касается второго, общеизвестно, что почести сопровождают осуществление

должностных функций, и это вполне оправданно. Конечно, право на почитание имеет одна только добродетель. Но человек, занимающий общественный пост, всегда представляет в своём лице нечто большее, чем себя самого: ту власть, которая предоставила ему полномочия. Даже плохой епископ представляет Бога, поэтому надлежит почитать Бога в лице епископа. Учитель должен быть знающим, родители — добрыми, старики — мудрыми. Поэтому будем почитать учителей, родителей, стариков, даже если не все из них столь знающие, столь добры и столь мудры, как должны были бы быть. А богатые? Хотим мы того или нет, богатые имеют в обществе больший вес, чем бедные. Их возможности велики и налагают на них определённые обязательства. Богатство заслуживает почитания хотя бы за то, что оно способно совершить. Поэтому будем почитать богатых, ибо их надлежит почитать; но будем почитать в них ту возможность совершения добра, которую они представляют. Почитать же в богачах их *богатство*, одно зрелище которого исторгает у стольких людей знаки уважения, — значит лицепритствовать. Это уже не добродетель, а порок⁹³⁷. Поистине, мы всегда можем положиться на здравый смысл св. Фомы Аквинского.

Пороки, противоположные справедливости при обмене, более многочисленны по причине разнообразия благ, которые могут быть предметами обмена. Но самые тяжкие пороки состоят в том, чтобы взять, ничего не дав взамен, а тягчайшее из этих покушений на справедливость — взять у человека то, потеря чего лишает его всего остального, — его жизнь. Приносить растения в жертву животным, а животных человеку — в порядке вещей. Но убийство есть неоправданное умерщвление человека, нашего товарища и брата. Есть оправданные умерщвления: это исполнение судебного приговора к смертной казни. Для общества индивидуумы — не что иное, как части целого; и подобно тому, как хирург может быть вынужден ампутировать поражённый гангреной член ради спасения жизни человека, так и в обществе может возникнуть необходимость ампутировать один из членов, поражённый болезнью и грозящий заразить всё социальное тело. В таком случае смертная казнь оправдана⁹³⁸. Но она должна быть решением судебной инстанции. Ни одно частное лицо не вправе возводить себя в ранг судьи. Только суд имеет право осуждать преступников на смерть⁹³⁹.

Самоубийство — это убийство по отношению к самому себе. Не будучи облечён соответствующей властью, человек не имеет права убивать ни других, ни себя. Во-первых, самоубийство противоестественно, ибо всякое существо любит себя и по природе стремится к самосохранению. А поскольку естественный закон приобретает в глазах разума значение закона нравственного, нарушение его — тяжкое преступление. Во-вторых, любая часть как таковая принадлежит целому; всякий человек составляет часть социальной группы. Убивая самого себя, он поступает неправо по отношению к сообществу, имеющему право на его услуги. Следовательно, он совершает несправедливость, как заметил ещё Аристотель⁹⁴⁰. Но что гораздо важнее (и чего Аристотель не говорит) — так это тот факт, что самоубийство есть несправедливость по отношению к Богу. Ибо именно Бог дал нам жизнь, и Он же поддерживает её в нас. Лишить себя жизни — значит совершить против Бога то преступление, которое мы совершаем против человека, убивая его слугу, и вдобавок присвоить себе право суда, нам не принадлежащее. Один лишь Бог вправе судить о сроке нашей жизни: “Я умерщвляю и оживляю”, — сказано во Второзаконии (32:39). Таким образом, естественный закон и закон божественный согласны в осуждении самоубийства как преступления против самой личности, против общества и против Бога⁹⁴¹.

Лишение жизни себя или другого выглядит в глазах св. Фомы столь тяжким деянием, что, несмотря на кажущиеся исключения, можно сказать: *ни в каком случае* оно не

может быть нравственно оправданным. Мы имеем в виду, что ни в коем случае не позволено убивать с намерением убить. Может случиться так, что преследование какой-то совершенно иной цели, вполне законной, поставит нас перед необходимостью убийства. Но и тогда умерщвление как таковое не должно быть целью. Уже неоднократно мы замечали, что моральные акты получают видовую определённую от направляющей их интенции. Убивать с конечным, целевым намерением убить — всегда преступление. Для того чтобы умерщвление могло быть простительным, оно должно, так сказать, стоять вне намерения, быть акцидентальным по отношению к преследуемой цели. Таково, например, убийство, совершённое в состоянии законной самозащиты. В подобном случае законным является именно стремление к спасению своей жизни. Но убийство не будет законным, если можно было защитить себя и без него; как не будет законным и намерение убить в целях самообороны. Единственная цель, которую должен преследовать обороняющийся - это защитить себя от нападающего и убивать его, только защищая своё тело⁹⁴².

Человек может причинить ущерб другому человеку не в отношении его личности, а в отношении его имущества. Отсюда происходят такие многообразные покушения на справедливость, как преступления против права собственности. Это право породило множество споров. Некоторые вообще его отрицали, и тем не менее, это подлинное право. Человек, наделённый разумом и волей, по природе способен пользоваться вещами. А поскольку без этого он не мог бы существовать, то по природе обладает правом пользования. Но иметь возможность использовать некоторую вещь для своих нужд и значит обладать собственностью на неё. Поэтому невозможно представить себе человеческую жизнь без этого минимума - права собственности на имущество, необходимое для жизни. Таким образом, право собственности есть естественное право. Можно добавить, что оно есть к тому же священное право. Человек способен господствовать над предметами, которыми пользуется, только в силу своей разумности. Но разум в человеке есть образ Божий. Высший и абсолютный собственник природы — сотворивший её Бог. Но Бог сотворил человека по своему образу и подобию, а значит, способным если не изменять природу по своему желанию, то, по крайней мере, использовать её ресурсы в своих интересах. Человек, которому Бог делегировал право пользования вещами, оказавшимися таким образом в его распоряжении, законно осуществляет это право в пределах своих потребностей⁹⁴³.

Правда, право собственности в том виде, в каком его понимают обычно, далеко выходит за пределы простого права пользования. Обладать — это значит иметь некоторую вещь не просто для себя, но у себя - вплоть до того, что предмет обладания становится, так сказать, частью самой личности. С точки зрения естественного права подобное завладение вещами не является необходимым. Мы не говорим, что естественное право предписывает общность имущества и, следовательно, индивидуальное владение противоречит естественному праву. Мы говорим только, что индивидуальное владение неведомо естественному праву. Индивидуальное владение имуществом добавлено к естественному праву разумом, потому что для человеческой жизни необходимо, чтобы каждый человек имел в собственности некоторое имущество. Во-первых, когда вещь принадлежит всем, никто не считает её своей, в то время как всякий человек охотно заботится о том, что принадлежит лишь ему. Во-вторых, во всех делах больше порядка, когда каждый человек имеет свою собственную задачу, чем когда все занимаются всем. А это разделение труда (как мы говорим сегодня) подразумевает, по мысли св. Фомы, определённую индивидуализацию собственности. Наконец, в-третьих, тем самым между людьми устанавливаются более мирные отношения, поскольку каждый испытывает удовлетворение от обладания некоторым имуществом и в силу этого доволен своей участью. Для того чтобы

убедиться в справедливость этого факта, достаточно увидеть, как часто нераздельное владение имуществом становится источником раздоров. Как говорят юристы, надлежит всегда выходить из состояния нераздельности.

Но при всём том не следует забывать, что, согласно естественному праву, пользование всеми вещами предоставлено всем. И этот фундаментальный факт не может быть устранён прогрессирующим утверждением индивидуальной собственности. То, что каждый имеет в собственности необходимое ему для использования, превосходно: это значит, что никто ни в чём не будет нуждаться и не окажется ущемлённым. Но всё становится иначе с того момента, когда некоторые люди сосредоточивают в своих руках в качестве индивидуальной собственности гораздо больше имущества, чем они в состоянии использовать. Завладеть тем, в чём нет нужды, — значит, по сути, присвоить себе общие вещи, пользование которыми также должно оставаться общим. Средство против такого злоупотребления состоит в том, чтобы никогда не считать предназначенными исключительно для нашего пользования блага, находящиеся в нашей собственности. Будем иметь их, раз они наши, но будем всегда держать их доступными для тех, кто может испытывать в них нужду. Богач, не распределяющий излишка своего богатства, силой отнимает у нуждающихся возможность пользоваться благами, которые принадлежат им по праву. Напомним, что богатство само по себе не есть зло: но им нужно уметь пользоваться разумно⁹⁴⁴.

Поскольку иметь в собственности некоторое имущество законно, всякое нарушение этого права есть преступление. Одна его разновидность -кража, т. е. присвоение тайком чужого имущества; другая — грабёж, т. е. насильственное завладение чужим добром⁹⁴⁵. Если бы такие поступки приобрели широкое распространение, они разрушили бы человеческое общество. Кроме того, они подрывают любовь, которую мы должны испытывать к ближнему, а через неё подрывают нашу любовь к Богу⁹⁴⁶. Но воспользоваться в случае необходимости тем, в чём человек испытывает нужду, — не значит совершить кражу. Как уже было сказано. Бог предоставил все вещи в распоряжение всех людей, чтобы люди в силу естественного права могли пользоваться ими по мере нужды. Тот факт, что человеческое право разделило общие блага и установило на них индивидуальную собственность, не может иметь следствием отмену естественного права, дополнением которого служит право человеческое. По-этому то, чем богатые обладают сверх своих потребностей, *в силу естественного права*, предназначено для удовлетворения нужд бедных. Конечно, владельцы имущества свободны сами решать, как им накормить голодных и одеть нищих. Но в случае явной и неотложной нужды бедствующий человек может сам завладеть чужим добром — будь то с помощью кражи или насилия, - и это не будет преступлением с его стороны⁹⁴⁷.

За несправедливостью в действиях следует несправедливость в словах⁹⁴⁸. Особенно важны в этом отношении слова судьи, собственная функция которого состоит в совершении правосудия. Оглашаемый судьёй приговор есть в некотором роде частный закон применительно к частному случаю. Вот почему приговор судьи, как и общий закон, обладает принудительной силой. Он связывает обе стороны, и эта сила принудительности по отношению к частным лицам есть несомненный признак того, что судья говорит в данном случае от имени государства. Поэтому никто не вправе судить, не получив на это соответствующих полномочий⁹⁴⁹. Этот публичный характер настолько неотъемлем от должности судьи, что он, вынося приговор, не имеет права принимать в соображение факты, известные ему исключительно как частному лицу. Он вправе основывать свои суждения только на том, что известно ему *как судье*. Исполняя общественные функции, судья принимает во внимание, с одной стороны, только

законы божественные и человеческие, а с другой — только показания свидетелей и вещественные доказательства, фигурирующие в деле. Разумеется, то, что ему удастся узнать о деле как частному лицу, может помочь ему точнее вести дискуссию о предполагаемых доказательствах вины и показать их слабость. Но если он не в состоянии юридическим путём опровергнуть их, то должен при вынесении приговора основываться на них⁹⁵⁰. По той же причине судья не может выносить приговор по делу, в котором выступает обвинителем, ни выступать обвинителем по делу, в котором будет судьёй. Судья как таковой — лишь толкователь правосудия. Как говорит Аристотель, он есть живое правосудие⁹⁵¹. Поэтому судья должен полностью отвлечься от того, что он мог бы сказать как обвинитель, и забыть обо всём, что, возможно, знает как свидетель. Короче, нельзя быть одновременно и судьёй, и одной из заинтересованных сторон. Это означало бы вершить правосудие по отношению к самому себе. Но такое возможно лишь в переносном смысле, ибо добродетель справедливости, как уже было сказано, направлена непосредственно на другую личность⁹⁵². Наконец, судья *не* вправе избавлять виновного от наказания. Если жалоба заявителя оправдана, он имеет право на то, чтобы виновный понёс кару, и назначение судьи в том, чтобы осуществить это право. С другой стороны, государством на судью возложен долг соблюдать закон; поэтому, если закон требует наказания виновного, судья тем более обязан отвлечься от своих эмоций частного лица и точно применить закон. Что же касается главы государства как верховного судьи, он, разумеется, находится в ином положении, чем прочие судьи. Обладая всей полнотой власти, он может избавить виновного от наказания, если сочтёт, что это не нанесёт вреда интересам общества в целом⁹⁵³.

Будучи вынужден придерживаться процессуальных данных при вынесении приговора, судья зависел бы от произвола обвинителя, защитника и свидетелей, если бы те тоже не были связаны обязательством соблюдать справедливость. Обвинение есть долг и обязанность, когда речь идёт о преступлении, угрожающем общественному благу, и когда обвинитель способен доказать своё обвинение. Если же дело касается проступка, не представляющего угрозы для блага общества, то обвинение не является обязанностью. Ни в коем случае не следует выдвигать обвинение и тогда, когда человек не чувствует себя способным подтвердить обвинение доказательствами, — как и вообще никогда не стоит делать того, что ты не в состоянии сделать должным образом⁹⁵⁴. Когда обвинение необходимо и возможно, его следует представить в письменном виде, чтобы судья в точности знал все его пункты. Но при этом надлежит твердо взять за правило никогда не выдвигать необоснованных обвинений. В противном случае это не что иное, как клевета. Одни выдвигают необоснованные обвинения просто по легкомыслию, поверив слухам, другие же делают это намеренно, по злему умыслу, что намного хуже. Ничто не может оправдать клеветнического обвинения, даже намерение служить общественной пользе: ведь никто не вправе служить общему благу, несправедливо нанося кому-либо вред⁹⁵⁵. Но если обвинение обоснованно и человек принял решение его выдвинуть, то его долг — поддерживать обвинение до конца. Искажать относящиеся к обвинению факты, отказываться от предоставления доказательств — значит войти в сговор с виновным и сделаться его сообщником. В таком случае речь идёт о преступной недобросовестности⁹⁵⁶.

Обвиняемый, как и обвинитель, тоже имеет обязанности перед правосудием. И первая из них — признавать авторитет судьи и повиноваться ему. Поэтому, прежде всего, обвиняемый обязан сказать судье правду, когда судья требует этого в рамках закона. Отказ говорить правду или её ложное отрицание — тяжкое преступление. Но если судья, проводя допрос, выходит за рамки закона, допрашиваемый имеет право не отвечать, протестовать против такого допроса как превышающего пределы законности или прибегнуть к любым допустимым в данном случае умолчаниям. Но при любых

условиях никогда нельзя лгать. Тот, кто лжёт, чтобы оправдаться, грешит против любви к Богу, судящему нас. Но вдвойне он грешит против любви к ближнему, отказываясь сообщить судье правду и навлекая на обвинителя наказание, которое полагается за необоснованное обвинение⁹⁵⁷. Итак, вопрос сводится к следующему: должен ли обвиняемый, зная за собой вину, сознаться в ней? Он должен сознаться в том, в чём его обвиняют, когда его спрашивают, правдиво ли обвинение. Но он вовсе не обязан сознаваться в том, в чём его не обвиняют. Более того: ничто не препятствует ему умалчивать о некоторых фактах, чтобы его проступки, доселе неизвестные, не вышли на свет. Случается видеть, как обвиняемые не только признают себя виновными в совершении преступления, в котором их обвиняют (что соответствует их долгу), но и сами собой сознаются в одном или нескольких других преступлениях, в которых никто их не обвинял. Ничто не вынуждает их к такому признанию, более того — с их стороны вполне законно скрывать подобающими способами правду, в которой они не обязаны сознаваться.

Усматривать за обвиняемым моральный долг признать преступление, в котором его справедливо обвиняют, — значит далеко выходить за рамки требований правосудия и судебной процедуры. Св. Фома Аквинский это знал. Он вступил в противоречие с законом, который позволял обвиняемому в уголовном преступлении подкупать своего противника. В другом месте св. Фома замечает, что если закон карает сговор между обвинителем и обвиняемым, то никакой санкции против сговора между обвиняемым и обвинителем не предусматривается. Почему же мораль запрещает то, что закон разрешает? Дело в том, отвечает св. Фома, что человеческие законы оставляют безнаказанными многие поступки, осуждаемые Божьим судом как прегрешения. Против блуда нет закона, однако от этого блуд не перестаёт быть тяжким нравственным грехом. Так и здесь: обвиняемый договаривается с обвинителем, и тот забирает назад свою жалобу. Налицо явный обман судьи, но что может поделать судья, раз жалобы больше нет? По-видимому, ничего. То, чего св. Фома ожидает от виновного, — это, говоря его собственными словами, акт совершенной добродетели (*perfectae virtutis*): отказ от подкупа обвинителя, даже если это повлечёт для обвиняемого приговор к смертной казни. Закон не требует ни от кого подобного героизма. Собственная функция человеческого закона состоит в поддержании порядка в народе в целом. Но от всего народа нельзя ожидать того scrupulёзного следования всем требованиям добродетели, которое всегда будет отличительным свойством лишь немногих людей. Поэтому подкуп обвинителя разрешён законом. Но он запрещён Богом⁹⁵⁸. Виновный, знающий свою вину, не только должен отказаться от всех уловок, но и, будучи осуждён, должен отказаться от подачи апелляции и не требовать пересмотра приговора, который, как ему известно, справедлив⁹⁵⁹.

За обвинителем и обвиняемым следуют свидетели. Их нравственный кодекс сложен, и трудности начинаются для них с момента, когда нужно решить, обязаны ли они давать показания. Да, если таков приказ судебных властей и если факты, о которых идёт речь, известны или получили огласку. Но если от свидетеля требуют рассказа о преступлениях, оставшихся скрытыми, слух о которых ещё не прошёл, он не обязан давать показания. С другой стороны, может случиться так, что за свидетельскими показаниями обращается частное лицо, не имеющее никаких официальных полномочий. Здесь возможны два варианта. Если речь идёт о спасении невинного от несправедливого осуждения, нравственный долг предписывает свидетельствовать о его невинности, а если этого нельзя сделать лично, свидетель должен сообщить истину кому-либо, кто сможет засвидетельствовать её вместо него. Но если речь идёт о показаниях, поддерживающих обвинение, ничто не обязывает нас вмешиваться — пусть даже ради избавления обвинителя от наказания за нравственно оправданное, но

юридически необоснованное обвинение. В конце концов, обвинителя ничто не обязывало идти на этот риск. Напомним, что выдвижение обвинения может считаться долгом только тогда, когда обвинитель располагает возможностью его доказать. Так что он сам должен был позаботиться о доказательствах своего обвинения⁹⁶⁰.

После того как решение о свидетельствовании принято, перед свидетелем встаёт следующий вопрос: как свидетельствовать? То, что надлежит говорить правду, очевидно. Во-первых, свидетель будет допущен к даче показаний в суде только под присягой, а потому не сможет дать ложных показаний, не совершив при этом клятвoprеступления. Во-вторых, свидетель совершит преступление против правосудия, несправедливо обвинив или оправдав обвиняемого. Наконец, лжесвидетельство запрещено уже потому, что оно есть ложь⁹⁶¹. Но отсюда начинаются подлинные проблемы. Свидетельствовать по справедливости — значит утверждать как несомненную истину только то, в чём свидетель совершенно уверен. То, в чём он имеет основание сомневаться, должно быть представлено именно как сомнительное. Но это не всё. Уверенность свидетеля в чём-либо ещё не означает, что его свидетельство не подлежит сомнению. Память обманчива, и хотя непреднамеренные ошибки памяти не влекут за собой обвинения в нарушении присяги⁹⁶², следует принять все возможные меры предосторожности для того, чтобы их избежать.

Судья должен учитывать возможность подобных ошибок. Защитной мерой против них служит требование к свидетелям давать показания только под присягой. С того момента, когда свидетель клянётся говорить правду, уклонение от правды становится клятвoprеступлением — одним из тяжчайших преступлений, ибо оно совершается против Бога⁹⁶³. Но одной добросовестности свидетеля мало для того, чтобы исключить возможность ошибки. Вот почему показания одного свидетеля считаются, как правило, недостаточными: требуются согласные свидетельства двух, а ещё лучше — трёх лиц. Конечно, согласные показания трёх свидетелей тоже не могут быть доказательством в строгом смысле слова; но таковым не является даже единодушное свидетельство двадцати человек. Свидетельские показания в суде относятся к такому очевидно частному, случайному и изменчивому предмету, как человеческие поступки. Поэтому в большинстве случаев максимум, чего можно добиться, — это уверенности, основанной на наибольшей вероятности. Будем принимать во внимание некоторый процент неизбежных ошибок и не станем рассчитывать на достижение достоверности, которая обладала бы несомненностью доказательства. Итак, вполне разумно признать имеющими силу показания заявителя, подтверждённые согласным свидетельством двух лиц⁹⁶⁴.

Показания свидетелей должны совпадать — по крайней мере, в существенных чертах. Если несколько свидетелей согласно говорят о происшествии, но расходятся в том, что касается некоторых существенных обстоятельств, — это равнозначно тому, как если бы они расходились в показаниях относительного самого происшествия. Ведь на самом деле они будут говорить не об одном и том же, а значит, каждый из них окажется единственным свидетелем. Но если один из свидетелей заявит, что просто не помнит какого-либо из этих существенных обстоятельств, то общее согласие в показаниях остаётся в силе, хотя и слегка поколебленным. Наконец, если расхождения касаются второстепенных деталей — таких, как ясная или дождливая погода или цвет здания, — то основополагающее согласие в показаниях сохраняет полную силу. Второстепенные подробности обычно почти не привлекают к себе внимания и с лёгкостью выпадают из памяти. Эти мелкие расхождения скорее увеличивают достоверность свидетельств, потому что, когда несколько свидетелей одинаково говорят о незначительных деталях, это вызывает подозрение в предварительном сговоре между ними, а значит, в ложности

их показаний. Во всяком случае, полной уверенности тут быть не может, и принятие решения в этом вопросе зависит от проницательности судьи. В конечном счёте именно на него возложена задача взвешивать свидетельские показания. Столкнувшись с противоречивыми свидетельствами, из которых одни говорят в пользу обвинителя, а другие - в пользу обвиняемого, судья оказывается в деликатном положении: он должен оценить, в какой степени заслуживает доверия каждый из представших перед судом свидетелей и принять в качестве истинных показания наиболее авторитетных из них. Если же достоверность противоречивых свидетельств представляется одинаковой, сомнение решается в пользу обвиняемого⁹⁶⁵.

На этом не заканчивается перечень действующих лиц судебной драмы или комедии. За судьёй, обвинителем, обвиняемыми и свидетелями следует персонаж, охотно претендующий на первую роль, - адвокат. Защищать обвиняемого в суде — профессия. Поэтому неудивительно, что тот, кто этим занимается, пользуется почитанием. Когда неимущий нуждается в услугах адвоката, о последнем нельзя сказать, что он лично обязан вести защиту. Он делает это по милосердию и обязан делать это лишь тогда, когда участие адвоката действительно необходимо и нет возможности найти другого кандидата на эту роль. Посвятить себя судебной защите бедняков - превосходное дело, но оно потребовало бы от адвоката полностью оставить все свои собственные дела. Как говорит св. Фома, “нет необходимости обходить весь свет в поисках неимущих; достаточно выполнить долг милосердия по отношению к тем, с кем привелось столкнуться”. То же самое относится к врачам. Как и адвокат, врач должен бесплатно оказывать помощь неимущим в случае срочной необходимости и при условии, что нет другого врача, от которого было бы естественнее ожидать помощи. Разумеется, врач поступает хорошо, помогая неимущим, даже когда эта обязанность скорее подобала бы его более богатому или ближе живущему к пациенту коллеге. С его стороны это похвальный поступок, но отнюдь не обязательный в строгом смысле. Если бы адвокат или врач проводили время в поисках бедняков, которые нуждаются в их помощи, их клиентура увеличивалась бы гораздо быстрее их доходов. Если рассуждать таким образом, то почему бы торговцам вместо продажи товаров не распределять их среди неимущих?⁹⁶⁶

Чтобы исполнять свои обязанности как следует, адвокат должен уметь доказать правоту того дела, которое он берётся защищать. Поэтому ему необходима профессиональная компетентность в его конкретной сфере деятельности плюс природные данные, требуемые для публичных выступлений. Вряд ли можно представить себе глухого и немого адвоката; но ещё труднее, должно быть, представить адвоката безнравственного, ибо морально запрещено защищать в суде неправо дело. Если адвокат чистосердечно заблуждается, на нём нет вины; но если он знает о том, что защищаемое им дело неправо, то наносит тяжкое оскорбление правосудию. Надо полагать, что он обязан исправить, вслед за противной стороной, совершаемую им несправедливость⁹⁶⁷. Следовательно, здесь адвокат оказывается в совершенно ином положении, чем врач, который взялся лечить безнадежного больного. Несомненно, как умение излечить такого больного, так и умение выиграть неправо дело требуют исключительного таланта. Но если врач, потерпев неудачу, никому не наносит ущерба, то адвокат наносит ущерб в случае, если выигрывает неправо дело. С профессиональной точки зрения — это успех, с нравственной — преступление⁹⁶⁸. Поэтому пусть адвокат берётся только за те дела, которые с полным основанием могут считаться правыми, и защищает их со всей возможной ловкостью и искусством, никогда не прибегая ко лжи, но не запрещая себе некоторые хитрости и умолчания, необходимые для торжества справедливости. Если по ходу рассмотрения адвокат убедится, что дело, которое он считал правым, таковым не является, не следует

ожидать от него измены этому делу, перехода в противоположный лагерь и выдачи секретов обвиняемого. Но адвокат может и должен отказаться от защиты и попытаться убедить своего клиента признать свою вину или по крайней мере уладить дело таким образом, чтобы не были ущемлены права противной стороны⁹⁶⁹.

Теперь покинем зал суда и обратимся к обыденной жизни. В ней часто возникают ситуации, когда справедливости может быть нанесен ущерб словом. Во-первых, таковым является оскорбление, посягающее на честь ближнего. Оскорбление (*contumelia*) тем болезненнее, чем большее число людей присутствовало при его нанесении⁹⁷⁰. Оскорбление или обида являются тяжкими преступлениями именно в силу того, что конституирует их в качестве оскорбления или обиды: в силу того, что они произносятся с намерением лишить оскорблённого чести⁹⁷¹. Оскорбление наносит человеку не меньший ущерб, чем кража или разбой, потому что мы дорожим своей частью не меньше, чем своим имуществом. Поэтому надлежит проявлять максимум сдержанности и благоразумия в публичном порицании. Можно быть вправе подвергнуть кого-либо порицанию; более того — можно быть обязанным это сделать, но ни в коем случае и ни под каким предлогом никто не вправе бесчестить человека. Мы не просто говорим: никогда нельзя *иметь намерение* подвергнуть бесчестью, но категорически: никогда нельзя лишать человека чести. Сделать это вследствие неудачного подбора слов — значит совершить смертный грех, даже если говорящий не имел никакого намерения причинить другому вред.

Оскорбление не нужно смешивать с поддразниванием — любимым занятием людей задорного нрава. Дразнят не для того, чтобы обидеть, но скорее для того, чтобы развлечь и рассмешить. До определённого предела в этом нет ничего дурного. Но дразнить можно лишь до тех пор, пока это вызывает смех у того, кого поддразнивают. Малейший перехлест уже может человека ранить, а это не более законно, чем ранить физически, нанеся в ходе игры слишком сильный удар. Следует помнить, что в первую очередь смеяться должен тот, кого дразнят; если же другие смеются над ним, то это уже не поддразнивание, а самое настоящее оскорбление⁹⁷².

Как правило, оскорбление вызывается порывом гнева. Напомним, что эта страсть заключает в себе жажду мести, а самая первая месть, к которой всегда и везде может прибегнуть любой, — это оскорбительное слово в адрес обидчика. Чувствуя себя задетым в своей чести, мы ищем возможность задеть честь оскорбителя. Гордость не является прямой вдохновительницей оскорбительных слов, но она располагает к ним, ибо те, кто мнит себя выше других, склонны обращаться к людям презрительно. К тому же гордецы легко впадают в гнев, принимая за личную обиду любое сопротивление их воле со стороны других людей. Поэтому они не колеблясь переходят к оскорблениям⁹⁷³. Если нам доведётся стать жертвами их гнева, перенесём его терпеливо. Терпение относится как к действиям, так не в меньшей степени и к словам, обращённым против нас. Быть по-настоящему терпеливым к обиде — значит быть способным выдержать её, не сказав ни слова в ответ. Другими словами, нет такого оскорбления, какого терпеливый человек не был бы в состоянии перенести. Однако это не значит, что надлежит всегда безропотно переносить обиды. Быть способным к этому нужно, и это есть проявление добродетели, но не нужно всегда так поступать. Порой полезно — в том числе и для самих оскорбляющих — обуздать их дерзость и поставить их на место. К тому же это значит оказать услугу многим другим людям. Ведь мы отвечаем не только за то, каковы мы по существу, но и за то, в каком виде мы предстаём перед другими. Например, если проповедник Евангелия позволяет публично бесчестить себя, не говоря ни слова в ответ, он тем самым позволяет бесчестить Евангелие. Люди, нравы которых он должен исправить, будут очень рады поверить,

будто его собственная нравственность сомнительна, и вряд ли смогут найти лучший предлог для того, чтобы отказаться от исправления самих себя⁹⁷⁴.

Оскорбление совершается открыто, порой публично: очернение совершается втайне⁹⁷⁵. Одни очерняют ближнего, чтобы попортить его доброе имя; другие находят удовольствие в нащёптывании двум друзьям на ухо ядовитых слов, уничтожающих дружбу⁹⁷⁶. Наконец, третьи прибегают к издёвкам, чтобы поставить другого человека в нелепое положение. Смех - страшное оружие, и если простая насмешка ещё может считаться всего лишь игрой или, в крайнем случае, незначительным проступком, то издёвка в собственном смысле слова - тяжкое преступление: более тяжкое, чем очернение и даже оскорбление. Оскорбитель, по крайней мере, принимает всерьёз то зло, в котором обвиняет других; тот же, кто выставляет людей в нелепом виде, считает их настолько презренными, что, с его точки зрения, они годны только для потехи⁹⁷⁷.

Говоря о пороках, разрушающих справедливость при обмене, мы описывали те из них, которые состоят в непосредственном захвате чужого имущества без какого-либо возмещения его стоимости владельцу. Таковы, к примеру, кража и разбой. Теперь нам надлежит рассмотреть нарушения справедливости при добровольном обмене, и, прежде всего, мошенничество. В виде мошенничества несправедливость прокрадывается в сделки купли-продажи, то есть, вообще говоря, в торговый обмен.

Совершить мошенничество - значит продать предмет дороже, чем он стоит. Настоящая стоимость предмета называется его справедливой ценой. Следовательно, вся проблема сводится к определению этого последнего понятия. Оно связано с двумя процедурами: покупкой и продажей. Речь идёт о практике, введённой для удобства как покупателя, так и продавца. Каждый из них нуждается в том, чем обладает другой; следовательно, они должны совершить имущественный обмен. Но поскольку целью этого обмена является обоюдная выгода, он не должен быть в тягость ни тому, ни другому. Поэтому договор между покупателем и продавцом заключается на основе равенства. Другими словами, должно существовать равенство между предметами, представленными продавцом, и ценой, уплаченной покупателем. Цена служит мерой стоимости полезных для жизни вещей. Любое количество этих вещей измеряется определенной ценой. Деньги изобретены для того, чтобы представлять эту цену⁹⁷⁸. Если цена превосходит стоимость вещи или, наоборот, стоимость вещи превосходит цену, требуемое справедливостью равенство уничтожается. Поэтому несправедливо и незаконно продавать вещь дороже или дешевле её стоимости.

Таков принцип; на практике же всё гораздо сложнее. Средняя и обычная стоимость предмета не всегда совпадает с его реальной стоимостью для данных конкретных покупателя и продавца. Продавец может сильно нуждаться в нём, дорожить им и вследствие этого не желать даже думать о расставании с ним. Со своей стороны, покупатель может испытывать такую нужду в этом предмете, что даже уплата за него сверх стоимости будет для него хорошей сделкой. В подобном случае справедливая цена должна учитывать жертву, которой является для продавца согласие на продажу. Поэтому он с полным правом может продать такой предмет дороже стоимости — по той цене, которую он имеет для него. Но особая нужда покупателя в предмете не даёт продавцу права повышать на него цену, если для него самого согласие на продажу не является жертвой. Продавать можно только то, что у нас есть. Если продажа наносит нам некоторый ущерб, это *наш* ущерб, поэтому мы можем заставить оплатить его. Но настоящая потребность покупателя — это *его* потребность, поэтому не следует из-за неё повышать цену. В подобном случае скорее покупатель должен добровольно

надбавить цену сверх требуемой, чтобы честно отблагодарить продавца за оказанную им особую услугу⁹⁷⁹.

Возможно, кто-либо сочтёт эти условия слишком жёсткими, даже чрезмерными, — тем более что они не предусмотрены гражданским правом. Закон умышленно оставляет продавцу и покупателю некоторую свободу действия, позволяющую им слегка обманывать друг друга. Только в случае явного мошенничества суд обяжет одну из сторон возместить ущерб. Это верно, однако напомним ещё раз, что объект закона не совпадает с объектом морали. Человеческие законы издаются для народа в целом, состоящего не из одних добродетельных людей. Поэтому гражданский кодекс не может запретить всё, что наносит ущерб справедливости. Достаточно того, что он запрещает всё, что сделало бы невозможной жизнь в обществе. Для закона неважно, что кто-то продаёт свой товар чуть дороже, если при этом не страдает нормальное осуществление торгового обмена. Но мы говорим сейчас о морали, правилом которой служит не гражданский закон, а закон разума, то есть в конечном счёте закон Бога. Божественный закон не оставляет безнаказанным ничего, что вредит справедливости. А поскольку он требует справедливого равенства между стоимостью товаров и их ценой, то продавец, получивший за свой товар больше его стоимости, нравственно обязан возместить покупателю ущерб. Добавим, что нужна мера и в самой оценке меры. Справедливая цена устанавливается не в результате точных измерений. Это дело личной оценки, и чуть больше или чуть меньше не означает нарушения справедливости сделки. Для морали важно твёрдое намерение продавца постоянно и по возможности строго придерживаться справедливой цены и успешное осуществление этого намерения⁹⁸⁰.

Как можно заметить, это не так просто. Если продавец знает, что продаваемый им товар не тот, за какой он его выдаёт, или если он сознательно обманывает покупателя, обвешивая его, то ситуация предельно ясна: имеет место мошенничество, и мошенник обязан возместить причинённый им ущерб. Подлинные трудности касаются оценки качества товаров. В некоторых случаях предмет продажи имеет явный дефект, и продавец учитывает это, назначая цену. Предположим, я продаю кривую лошадь, и продаю её по этой причине очень дёшево. При этом я вовсе не обязан кричать на весь базар о том, что моя лошадь кривая⁹⁸¹. Покупатель должен сам это увидеть, тем более что чрезвычайно низкая цена, которую я запрашиваю, служит достаточным предупреждением о наличии изъяна. И если покупатель окажется настолько бессовестным, чтобы купить за такую низкую цену лошадь, думая, что она без недостатков, то он вполне заслужит постигшую его неудачу. Но продавец должен сбавлять цену соразмерно величине изъяна, а если он незаметен - обязательно предупреждать о нём. Если фундамент дома грозит обрушиться, дом должен продаваться по очень низкой цене, чтобы она соответствовала стоимости⁹⁸². Перед торговцем, желающим быть честным, возникает множество подобных ситуаций, в которых решение зависит от его совести. Если я привожу хлеб в провинцию, где царит голод, то могу продать его за хорошую цену. Даже не злоупотребляя положением дел и соглашаясь продать хлеб за предлагаемую цену, я останусь в прибыли. Но если мне известно, что следом за мной идут другие торговцы, подстрекаемые жаждой наживы, должен ли я сообщить об этом покупателям? Если я это сделаю, мой хлеб купят по более дешёвой цене или подождут прибытия остальных, чтобы они составили мне конкуренцию. Св. Фома полагает, что со стороны продавца не будет грехом против справедливости умолчать о прибытии конкурентов и продать хлеб за предлагаемую цену. Но при этом он добавляет, что было бы добродетельнее либо предупредить об этом, либо сбавить цену⁹⁸³.

Все вопросы такого рода концентрируются вокруг центральной проблемы: справедлива ли продажа с выгодой для себя? Многие, возможно, не усматривают здесь никакой проблемы. Но если принять во внимание нынешние дискуссии о бесполезных посредниках, мы увидим, что здесь заключена подлинная проблема, и подобно всем проблемам, связанным с самой природой вещей, она всегда остаётся актуальной. Общество, о котором размышлял св. Фома Аквинский, по своей структуре сильно отличалось от общества свободного обмена, где всё является объектом торговли, причём торговли, регулируемой исключительно законом спроса и предложения. Для св. Фомы торговля сводится к совокупности обменных операций - либо к обмену денег на деньги, либо к обмену денег на товар и наоборот, целью которого является прибыль. Следовательно, в его глазах торговля — дело, по существу, частное, преследующее частную цель — обогащение продавца. Св. Фома никогда не согласился бы признать, что торговля может служить законным средством контроля над обменом и распределением жизненно необходимых благ, как это имеет место в капиталистических обществах. Все проблемы такого рода прямо или косвенно подлежат ведению государства, собственная функция которого состоит в обеспечении общего блага подданных. В том обществе, которое желал бы видеть св. Фома (ибо такого общества требует справедливость), обеспечение отдельных семей и всей совокупности граждан благами, необходимыми для жизни, должно быть возложено на лиц, ответственных за хозяйственные вопросы (*oeconomicos*), и на тех, кто занимает общественные должности (*politicos*). В данном случае речь идёт не о торговле — понятии исключительно частном, - а об общественном служении.

Попытаемся как следует понять позицию св. Фомы. Здесь нет системы, есть только принципы. Принцип, которого он придерживается в первую очередь, состоит в том, что государственная служба - не торговля. А значит, должностные лица должны получать необходимые для жизни блага по их покупной цене. Каким образом должно быть для этого организовано государство — это забота политиков и экономистов. Можно обобществить предприятия такого рода, если это не окажется дороже, чем оставить их в частных руках. Можно, напротив, поручить торговцам общественное снабжение, и они законно будут этим заниматься, причём с прибылью для себя. Ведь прибыль будет справедливой платой за работу на благо общества, а не сверхприбылью как таковой. Главное в этом вопросе то, что всякий человек обладает естественным правом на средства, необходимые для существования. Извлекать же личную выгоду из этого права — значит совершать несправедливость. Поэтому никакой обмен такого рода не должен использоваться его участниками как предлог для обогащения⁹⁸⁴.

Остаётся торговля в собственном смысле слова. Как мы уже сказали, преследуемая торговцем цель — это прибыль (*lucrum*). В самой по себе денежной прибыли нет ничего дурного. В нынешнем состоянии нашего общества это даже необходимо, потому что иначе жизнь была бы невозможна. Более того, человек, стремясь к прибыли, может преследовать какую-либо благородную цель: например, если торговец ищет в торговле средство поддержания своей семьи, воспитания детей и вдобавок помощи неимущим. Некоторые виды торговли могут быть в определённых обстоятельствах полезными для государства и потому должны приносить прибыль тем, кто ими занимается. Во всех этих случаях важно, чтобы прибыль имела меру, а значит, предел. Она ограничивается потребностями и измеряется оказанными услугами. Но когда прибыль становится самоцелью, меры не остаётся, и все пределы сметаются. Вот почему св. Фома, по-видимому, всё же полагал, что некоторая низость принадлежит к сущности торговли *как таковой*. В самом деле, её собственная цель есть получение прибыли, которая не включает в себе своей собственной меры. Чтобы сделать торговлю достойной почитания, необходимо превратить эту цель просто в средство

достижения другой, благородной или необходимой цели: *negotiatio, secundum se considerata, quamdam turpitudinem habet inquantum non importat, de sui ratione, finem honestum vel necessarium* (торговля, рассматриваемая сама по себе, включает в себе некоторую низость, поскольку не подразумевает в своём существе достойной или необходимой цели). Если такая цель имеется, пусть торговец без всяких сомнений занимается своим делом и извлекает справедливую и умеренную выгоду. Торговля становится низким занятием лишь тогда, когда получение прибыли принимается за самоцель⁹⁸⁵.

Проблема взимания процентов ещё сложнее. Примечательно, что св. Фома располагает одним термином, *usura*, для обозначения того, что мы называем процентом, и того, что мы называем ростовщическим процентом (*usure*). Процент в самом широком смысле есть цена, уплачиваемая за пользование некоторым имуществом: *pretium usus, quod usura dicitur* (цена пользования, называемая процентом [за пользование]). Таким образом, понятие процента тесно связано с понятиями займа и ссуды. Если я нуждаюсь в некоторой сумме денег, то беру её займы, мне её ссужают. Если с меня требуют плату за временно предоставленное мне право пользования этими деньгами, то требуемая сумма есть *usura*, процент. Так вот, по мнению св. Фомы, требовать проценты за ссужаемую сумму денег незаконно. Незаконно потому, что несправедливо, а несправедливо потому, что означает продажу несуществующей вещи: *quia venditur id quod non est*⁹⁸⁶.

В самом деле, есть вещи, использование которых влечёт за собой их уничтожение. Использовать вино - значит выпить его. Использовать хлеб — значит его съесть. В случаях такого рода нельзя отделять пользование вещью от самой вещи; обладание одним означает обладание другим: *cuiusque conceditur usus, ex hoc ipso conceditur res* (кому предоставляется [право] пользования, тому тем самым предоставляется вещь). Это очевидно в случае продажи. Если бы кто-нибудь пожелал продать по отдельности вино и право использования вина, то он продавал бы дважды одну и ту же вещь или продавал бы нечто несуществующее. В любом случае он совершал бы несправедливость. То же самое происходит, когда речь идёт о предоставлении вещи займа. Если один человек предоставляет другому некоторую вещь, то предоставляет именно для того, чтобы тот пользовался ею. Если предоставляется вино, оно предоставляется для того, чтобы его выпили. Всё, чего от нас вправе требовать, — это возвращения впоследствии суммы, равноценной стоимости предоставленного вина. Но никто не может на разумном основании требовать от нас компенсации за то, что вино было выпито.

Деньги — одна из тех вещей, использование которых влечёт за собой их уничтожение. Деньги существуют для того, чтобы их тратить, подобно тому как вино существует для того, чтобы его пили. Это буквальная истина, ибо монета есть человеческое изобретение, очевидно предназначенное для того, чтобы обеспечить возможность обменных операций. Если кто-либо ссужает другому деньги, то именно для того, чтобы тот пользовался ими, то есть тратил их. Требовать, чтобы через какое-то время эти деньги были возвращены с прибавлением компенсации за пользование ими, — значит требовать дважды оплатить одну и ту же вещь⁹⁸⁷.

Конечно, св. Фома не предвидел сложности современных банковских методов. Именно поэтому он мог проявлять непреклонность в данном вопросе. Рассматриваемый им случай — тот вполне простой и единичный случай, когда некий платёжеспособный человек, нуждаясь в деньгах, обращается к более состоятельному соседу, деньги которого иначе без движения лежали бы в сундуках. Вот почему св. Фома остаётся

недостижимым для классического возражения: ссужая деньги, заимодавец теряет доход, который они могли бы ему принести. Конечно, отвечает св. Фома, однако дохода, который вы могли бы извлечь, у вас ещё нет и, возможно, никогда и не было бы. Продавать деньги, которые могли бы быть получены в будущем, — значит продавать вещь, которой у вас ещё нет и, возможно, никогда не будет⁹⁸⁸.

Этот довод св. Фому не остановил. Но он предвидел по крайней мере ещё одно возражение, весомость которого сам признавал. Предположим, что кредитор, ссужая деньги, терпит реальный ущерб. Разве он не имеет права на некоторую компенсацию? Да, отвечает св. Фома, но это означает не продажу права пользования деньгами, а получение возмещения за нанесённый ущерб. Такое возмещение тем более справедливо, что взявший займы человек порой избегает, благодаря полученной ссуде, более серьёзного ущерба, чем понесённый заимодавцем. Поэтому он легко может предоставить ему компенсацию за счёт тех средств, потери которых ему удалось избежать⁹⁸⁹. Но это ещё не всё. Верный своему принципу, св. Фома твердо держится того мнения, что право пользования деньгами не может быть предметом продажи. Но существуют и другие способы использования денег, кроме их траты. Например, можно отдать деньги под залог, что не значит потратить их. В подобном случае пользование деньгами отлично от самих денег; следовательно, оно может продаваться отдельно, и кредитор вправе получить при возврате сумму, превышающую размер ссуды⁹⁹⁰. Множество практикуемых в наши дни займов под проценты нашли бы в этой дистинкции возможное оправдание. Но св. Фому интересуют не заимодавцы; вся его снисходительность обращена к должникам. Будучи безжалостен к ростовщикам, он прощает тех, кто пользуется их услугами. Если в ростовщичестве заключена несправедливость, то совершает её ростовщик, а его клиент является всего лишь жертвой. Бедный человек нуждается в деньгах, и если, кроме ростовщика, нет никого, кто дал бы ему займы, приходится принять диктуемые условия. Никто не испытывает такой искренней и горячей ненависти к ростовщичеству, как люди, которые пользуются его услугами. Им нужно не ростовщичество; им нужна ссуда⁹⁹¹.

Как бы ни были сложны и многочисленны обязанности частных лиц друг перед другом, налагаемые справедливостью, они кажутся простыми в сравнении с обязанностями главы государства по отношению к подданным. Политические проблемы неизбежны, потому что жизнь в обществе есть сущностное свойство человеческой природы. Когда человека определяют как “общественное животное”, это порой понимается таким образом, будто человек просто ищет общества себе подобных под воздействием своего рода инстинкта, именуемого общительностью. На деле речь идёт о другом. Природа человека такова, что ему практически невозможно выжить, если он не живёт в человеческом сообществе. Большинство животных способно уцелеть в одиночку: у них есть зубы, когти и физическая крепость для нападения, быстрота для спасения бегством, шкура для защиты от холода. У человека ничего этого нет. Но у него есть разум для того, чтобы изобретать орудия труда, и руки для того, чтобы ими пользоваться. Человеку, живущему в одиночку, очень трудно обеспечить себя и свою семью всем необходимым. Совместная жизнь облегчает решение этой проблемы посредством разделения труда. Таким образом, это сотрудничество, требующее наличия социальных объединений, основывается, прежде всего, на сотрудничестве умов, и лишь потом на сотрудничестве рабочих рук. Средством объединения умов служит язык. Слова и предложения позволяют каждому человеку передавать другим свои мысли и научиться от мыслей других людей. Поэтому слово “сообщество” означает совершенно разные группы существ в зависимости от того, прилагается ли оно к человеческому обществу или к тому, что порой именуют “сообществом животных”. Нельзя сравнивать чисто практическое сотрудничество муравьёв или пчёл

с тем интимным обменом мыслями, который устанавливает среди людей членораздельная речь. Глубинная связующая нить человеческого общества — это разум.

Говорить о *едином* социальном образовании - значит признавать, что оно *едино*. Оно действительно едино, как едины организмы, именуемые живыми телами. Другими словами, социальное образование не является организмом в физиологическом смысле слова, но оно способно существовать, только будучи организованным. Эта необходимость вытекает из различия блага индивидуума и блага коллектива, или будущего блага⁹⁹². Первое - непосредственно желаемое для индивидуума как такового; второе — желаемое в конечном счёте для блага коллектива как такового. Конфликты между этими двумя точками зрения неизбежны. Каждый человек естественно предпочёл бы делать только то, что ему нравится, как если бы он жил сам по себе. Но он живёт в обществе, и поэтому ему приходится сотрудничать с другими людьми ради блага других, как другие люди трудятся ради его блага. Ему приходится специализироваться в своём труде и подчиняться общим правилам, установленным во имя общего блага. Социальное тело может достигнуть своей цели только при условии, что его к ней ведут. Подобно тому как голова правит членами тела, а душа - телом в целом, так и социальное тело испытывает нужду в главе (*caput*), или *правителе*, который бы его организовывал и направлял. Как его ни называть - царём, князем или президентом, — правитель имеет первой и главной обязанностью управление подданными в соответствии с правилами справедливости и права, во имя общего блага всего коллектива. Если он уважает право и справедливость, то правит людьми, уважая их природу, а она состоит в том, что люди свободны. Такой правитель - поистине глава граждан. Если же он теряет из виду цель, ради которой властвует, и пользуется властью в своих интересах вместо интересов общества, то подданные его оказываются просто толпой рабов, а сам он — не главой государства, а тираном.

Тирания не обязательно подразумевает власть одного человека. Может случиться так, что небольшая группа людей достигнет господства над народом и начнёт эксплуатировать его в собственных целях. Тот факт, что эта группа старается отождествить общее благо народа со своим собственным, ничего не меняет в этой ситуации. Такая тирания может осуществляться либо финансовой группировкой, либо политической партией, либо партией военных. Независимо от состава членов правящей группы, её называют *олигархией*. Если господствующая группа принимает размеры общественного класса, решившего властвовать в своих интересах или навязать всему народу свой образ жизни, такая форма тирании именуется *демократией*. Очевидно, что термин “демократия” приобретает здесь другой смысл, нежели тот, который обычно вкладывают в него сегодня: он означает, собственно, тиранию народа по отношению к определённым классам граждан. Любая из форм тирании представляет собой извращение должной формы справедливого правления. Когда народ берёт власть и справедливо осуществляет её в интересах всех граждан, тогда речь идёт о *республике*. Если справедливое правление в стране осуществляется малой группой людей, такой режим зовётся *аристократией*. Если же правление сосредоточено в руках одного человека, следующего требованиям справедливости, то глава государства именуется царём или князем, а режим правления - *монархией*. Кроме того, термин “царь” означает здесь, в качестве родового понятия, любого единоличного правителя любого политического образования независимо от его размеров — будь то город, область или царство, — причём правителя, который правит во имя общего блага этого политического образования, а не своего собственного⁹⁹³.

Какая из этих многообразных форм правления является наилучшей? Задавая этот вопрос, св. Фома не забывает, что речь идёт о теоретической проблеме, решение которой, несомненно, предваряет практические выводы, но не определяет практических следствий для конкретной исторической ситуации, имеющей место *hic et nunc* (здесь и теперь). Он сам констатирует многообразие фактически существующих режимов; к тому же римская и еврейская история напоминает о том, что часто страны управляются так, как получается, а не так, как хотелось бы. Вначале, говорит св. Фома, римлянами правили цари; но затем монархия выродилась в тиранию, и царей сменили консулы. Тогда Рим стал аристократией. В свою очередь, аристократия превратилась в тиранию и выродилась в олигархию, что привело, после нескольких попыток установления демократии, к реакции - возврату к монархии в форме империи. Еврейская история даёт аналогичные примеры⁹⁹⁴, и многие современные народы, по-видимому, могли бы служить подтверждением этих наблюдений. В данном случае речь идёт не о необходимом Законе, а о том, что сегодня именуется социальной психологией. Тот факт, что народы зачастую реагируют указанным образом, ещё не означает, что они правы. Вместо того чтобы спросить себя, какая форма правления является наилучшей, и придерживаться её, они колеблются между стремлением к монархии, рискуя поставить над собой тирана, и страхом перед тиранией, заставляющим их опасаться власти царя. Такова психология народа. Его злоба против коррупции данного режима длится дольше, чем благодарность за полученные от него благодеяния. Поэтому моралист должен избегать двух противоположных софизмов. Один из них состоит в том, что из посылки об отсутствии шансов на успех у наилучшей формы правления делается вывод о её малоценности. Второй заключается в том, что, признавая определённую форму правления наилучшей, отсюда делают вывод, будто всякий гражданин должен направлять свою политическую деятельность *hic et nunc* на установление или восстановление этого режима. Политическая деятельность, как всякая деятельность вообще, осуществляется *in particularibus* (в частностях). Поэтому она может преследовать лишь две цели: во-первых, избегать тирании во всех её видах, ибо тирания есть несомненное зло, и, во-вторых, стараться, учитывая все обстоятельства, максимально приблизить существующую в государстве форму правления к той, которая рекомендована моральной наукой в качестве наилучшей в абсолютном смысле.

Такой формой правления является монархия, причём дополненная всем тем хорошим, что имеется в других правлениях, как это будет показано ниже⁹⁹⁵. Монархия является наилучшей формой правления прежде всего потому, что для социального тела, как и для всего прочего, существовать — значит существовать единым. Всё, что обеспечивает единство, обеспечивает бытие. Но самое полное и в то же время самое простое обеспечение единства социального тела — это правление одного человека. С другой стороны, некоторые народы отвращаются от монархии из-за боязни тирании. Поэтому важно заметить, что любая форма правления может вырождаться в тиранию, а из всех видов тирании наименее невыносимой оказывается опять-таки тирания одного человека. Тирания, возникшая из коллективного правления, обычно приводит к смуте; тирания же одного поддерживает, как правило, порядок и мир. Кроме того, тирания одного человека редко затрагивает всех членов социального тела; чаще всего она обращена против немногих лиц. Наконец, история показывает, что к тирании, внушающей столько опасений, гораздо чаще и быстрее приводят коллективные формы правления, чем правление одного человека⁹⁹⁶. Поэтому монархия по существу есть наилучшая форма политического устройства.

Мы хотим сказать, что наилучшим политическим режимом является тот, который подчиняет социальное тело правлению одного человека. Но мы вовсе не имеем в виду,

что наилучшим режимом будет единоличное правление государством. Как ни называть единоличного правителя — царь, князь или как-нибудь иначе, — он не в состоянии обеспечить общее благо народа исключительно своими собственными силами. Для этого ему необходимо призвать к сотрудничеству все социальные силы, полезные для общего блага, объединяя и направляя их деятельность. Отсюда рождается то, что сам св. Фома называет “соразмерной формой правления” — с его точки зрения, наилучшей⁹⁹⁷.

Этот режим ничем не напоминает абсолютные монархии, основанные на праве кровного наследования, порой возвеличивавшие себя ссылкой на авторитет св. Фомы Аквинского. Описывая идеальную монархию, св. Фома непосредственно обращается к Ветхому Завету. Он выводит свои политические воззрения из Писания⁹⁹⁸, а также из Аристотеля. Они изложены в тексте, который мы должны привести целиком как типичный образец одной из тех доктрин св. Фомы, которые можно считать целиком заимствованными, но в то же время принадлежащими только ему. “Что касается хорошего устройства власти во всяком государстве или народе, следует принять во внимание две вещи. Первая состоит в том, что все граждане должны обладать некоторой долей власти. Тем самым сохраняется мир в народе, ибо всем по душе такое устройство и все его охраняют, как сказано (Аристотелем) в книге второй “Политики” (VI15—1270 b17). Вторая касается видов правления, или распределения власти. Ибо существуют различные виды правления, трактуемые Философом в книге III “Политики” (V2,4—1270 a32; b4). Из них две формы правления основные: царская власть (*regnum*), при которой правит один человек в силу своей добродетели, и аристократия, или власть лучших (*potestas optimatum*), при которой правят немногие в силу своей добродетели. Отсюда наилучшее распределение власти в любом городе или царстве таково: во главе всех стоит один человек, избранный за свою добродетель; за ним следуют несколько правителей, избранных за их добродетели. И такая власть принадлежит всем, потому что эти правители могут быть избраны из всего народа или же избираются всем народом. Такова наилучшая политическая форма (*politia*): она соразмерно составлена (*bene commixta*) из царской власти, поскольку во главе стоит один человек; из аристократии, поскольку в ней правят многие в силу их добродетели, и из демократии, или народовластия (*ex democratia, id est potestate populi*), поскольку правители могут быть избраны из народа и народу принадлежит право избрания правителей”⁹⁹⁹.

Отсюда видно, насколько монархия св. Фомы отличается от того, что впоследствии обозначали этим именем. Прежде всего, это не абсолютная монархия. Св. Фома, напротив, решительно отвергал представление о царской власти как об абсолютной монархии, основанной на божественном праве. Бог в первую очередь поставил не абсолютных или неабсолютных монархов, а судей, потому что опасался вырождения царской власти в тиранию. Лишь позднее - можно сказать, в очередном порыве гнева — Бог дал Своему народу царей, и со сколькими предостережениями! Бог не только не устанавливал абсолютной монархии на основе божественного права, но скорее предупреждал об узурпаторских стремлениях царей присваивать себе права, им не принадлежащие, ибо цари вырождаются в тиранов и грабят своих подданных¹⁰⁰⁰. Народ, о котором размышлял св. Фома, имел своим царём Бога, а его единственными законными (в силу божественного права) правителями были судьи. Если иудеи потребовали себя царя, это произошло именно потому, что Бог перестал царствовать над ними. Вот почему, даже будучи твердо убеждён в том, что наилучшим политическим устройством является монархия, св. Фома отнюдь не считает, что какой-либо народ может рассчитывать на прекрасное управление только в силу того факта, что имеет царя. Если добродетель царя несовершенна (*nisi sit perfecta virtus ejus*), то

человек, облечённый царской властью, легко превращается в тирана. Но совершенная добродетель редка: *perfecta autem virtus in paucis invenitur*¹⁰⁰¹. Отсюда видно, насколько невелики шансы народа на хорошее управление.

По-видимому, в этом вопросе св. Фома не пошёл дальше определения исходных начал. Он не предвидел никакого будущего плана политической реформы или конституционного устройства. Его мысль скорее движется в некоем идеальном мире, где всё развёртывается согласно требованиям справедливости под управлением совершенного в своей добродетели царя. Неважно, где это происходит, — в каком городе или царстве, состоящем из трёх-четырёх городов. Народные выборы приводят к власти некоторое число правителей, избранных за мудрость и добродетель: “*Tuli de vestris tribubus viros sapientes et nobiles, et constitui eos principes*” (“И взял я из колен ваших мужей мудрых и благородных, и сделал их начальниками над вами”, Втор. 1:15). Скажут: это аристократия. Несомненно, так: “*Nos erat aristocraticum. Sed democraticum erat quod isti de omni populo eligebantur, dicitur enim Exod. 18:21: Provide de omni plebe viros sapientes*” (“Это было аристократическое [устройство]. Но оно было и демократическим, ибо эти [начальники] избирались из всего народа, как говорится в Исх. 18:21: “Ты же усмотри из всего народа мужей мудрых”)¹⁰⁰². Из этих мудрых людей, вышедших из народа, самый добродетельный и самый мудрый избирается царём.¹⁰⁰³ Именно на него возложена рискованная задача — привести целый народ к его последней цели, то есть к жизни согласно добродетели, для того чтобы его жизнь была счастливой в этом мире и блаженной в мире ином. Вот почему для монархии существенно важно, чтобы царь был добродетельным. Если бы конечной целью людей было здоровье, они нуждались бы в царях-врачах. Если бы их целью была наука, они нуждались бы в царях-учёных. Но цель социальной жизни - в том, чтобы жить хорошо; а поскольку жить хорошо - значит жить согласно добродетели, люди нуждаются в добродетельных царях. Что должен делать совершенный в добродетели царь, взойдя на трон? Ему необходимо знать, какие пути ведут здесь, в земной жизни, к вечному блаженству. Эти пути ведомы священникам (Мал. 2:7). Поэтому царю надлежит научиться у священников тому, что должно делать. Эти задачи можно свести к трём пунктам: добиться, воцарения чести и добродетели в управляемом народе, поддерживать это состояние после его установления, и, наконец, не только сохранять, но и улучшать его. В самом деле, в этих трёх пунктах заключено всё искусство правления. Без обустроенной и обеспеченной жизни населения невозможна нравственная добродетель¹⁰⁰⁴, без справедливых законов - мир, без мира - порядок и спокойствие, необходимые для истинно человеческой жизни по справедливости и любви. Хороший царь думает лишь об этом и лишь в этом находит себе награду в земной жизни. Что душа в теле, что Бог в мире — то царь в своём царстве. Будучи любим народом, он обретает в этой любви лучшую поддержку, чем в страхе, охраняющем трон тиранов. Богатства стекаются к нему сами, без насилия с его стороны; слава окружает его, доброе имя его известно повсюду. Но даже если бы он был лишён этих земных наград, то всё равно мог бы уповать на награду Божью. Ибо глава народа есть слуга Божий, и от Бога добрый слуга получит свою награду. Честь и слава - поистине царские награды, и он получает их тем в большей мере, чем более возвышенным и божественным является царское призвание. Язычники смутно угадывали это, когда верили, что их цари после смерти становились богами. Это не значит, что хороший царь правит по справедливости ради награды. Но, поскольку он есть наместник Бога в своём народе, то может, приведя к Богу свой народ, по справедливости достигнуть большей близости к Нему и, если можно так сказать, более тесного единения с ним¹⁰⁰⁵.

В справедливом монархе осуществляется высшая форма добродетели справедливости, которую Аристотель называет самой добродетелью. Мы же скажем, что она, по меньшей мере, есть правило наших взаимоотношений с другими людьми и охранительница социальной жизни. В нравственном учении, которое полагало бы своей последней целью направить человека к общему благу государства, здесь можно было бы поставить точку. Но мораль св. Фомы имеет в виду более высокие цели. Они определяются метафизикой, от которой нравственное учение томизма получает свои принципы. Человек Аристотеля не был творением Бога, человек св. Фомы является таковым. Не устанавливают ли интимные связи, соединяющие умное творение с его Творцом, своего рода сообщество между ними? Если такое сообщество существует, не подчиняется ли оно, в свою очередь, высшему правилу добродетели справедливости? Это подразумевает почти бесконечное расширение перспективы, которому, однако, мораль не вправе противиться, потому что таково требование метафизики.

Глава пятая. Религиозная жизнь

Совершить акт справедливости — значит воздать кому-либо должное, причём таким образом, чтобы воздаваемое было равно должному. Следовательно, от понятия справедливости неотделимы два других: первое — понятие долга, второе — понятие равенства. Но существуют добродетели, дефиниция которых содержит лишь одно из этих понятий, — например, понятие долга. В силу этого они примыкают к добродетели справедливости, но в то же время отличаются от неё тем, что не обязывают следующего им человека к возданию должного в полной мере.

Наиболее яркий пример такого рода — отношение, соединяющее человека с Богом. Что должен человек Богу? Всё! Однако от человека не ждут, чтобы он полностью расплатился с Богом. Именно потому, что он обязан Богу всем, он не может воздать Ему равной мерой. Если сосед даёт мне своё зерно, а я возвращаю ему долг своим вином — это акт справедливости. Но какой смысл имело бы давать ему вино, если бы это самое вино было взято у него же? Именно в таком положении находится человек: мы не можем дать Богу ничего, что не было бы прежде получено от Него же. Будучи сотворены разумными существами, мы оказываемся объектами особого водительства со стороны божественного провидения. Оно правит человеком ради блага самого человека, и все остальные творения, существующие в мире, направляются провидением исключительно к тому же благу. Вот почему божественное провидение имеет в виду не только общее благо человеческого рода, но и благо каждого человеческого существа в отдельности. Божественный закон обращается к каждому человеку лично, чтобы подчинить его Богу, обратиться к Богу, а в конечном счёте — соединить с Богом в любви. Именно в этом состоит цель божественного Закона: он приуготовляет высшее благо человека тем, что приводит его к любовному соединению с Богом¹⁰⁰⁶. Конечно, за такое благодеяние невозможно воздать равной мерой. Но невозможность полностью уплатить долг не даёт права его отрицать. Напротив, мы тем более обязаны помнить о долге и объявить себя вечными должниками Того, Кому обязаны всем. Для этого нужна особая добродетель, заменяющая бессильную в данном случае справедливость. Добродетель, посредством которой мы признаём себя в неоплатном долгу перед Богом, есть добродетель религии¹⁰⁰⁷.

Религия возможна для человека только по отношению к Богу. По словам Цицерона, религия есть культовое поклонение высшей природе, именуемой божественной природой¹⁰⁰⁸. Таким образом, она есть связь (religio = religare - связывать), соединяющая нас с Богом как с постоянным источником нашего существования и последней целью, которую должно преследовать любое наше волевое решение¹⁰⁰⁹. Поскольку постоянное расположение к таким действиям делает нас лучше, религия является добродетелью. А поскольку есть только один истинный Бог, может существовать только одна добродетель религии, достойная этого имени¹⁰¹⁰. Именно это имеют в виду, когда говорят, выражаясь более кратко, что может существовать только одна истинная религия. И она является особой добродетелью, потому что только она обеспечивает определённое благо: воздаяние Богу должного почитания. Всякое превосходство имеет право на почитание. Но превосходство Божье — единственное в своём роде, ибо Он бесконечно и во всех отношениях превосходит всё сущее. Несравненному превосходству подобает и несравненное почитание. Мы чтим царя иначе, нежели отца; а Того, чьё превосходство бесконечно возносит Его над всем творением, должны почитать совершенно особенным образом. Поэтому религия не смешивается ни с одной другой добродетелью. Этот вывод надлежит понять до конца. Он означает, что добродетель религии состоит не просто в том, чтобы почитать Бога превыше всего прочего. Благодать бесконечного существа не просто *намного больше* благодати конечных созданий — она *существенно иная*. Поэтому для того, чтобы почитать Бога как должно, Ему надлежит воздавать *существенно иное* почитание. Таков полный смысл формулы, легко теряющий силу при многократном повторении: добродетель религии состоит в том, чтобы воздавать Богу почитание, причитающееся *только Ему одному*¹⁰¹¹.

Может показаться, что, говоря о религии, мы решительно оставляем область естественной морали. Но один тот факт, что св. Фома заимствует определение религии у Цицерона, достаточно свидетельствует о том, что в его сознании добродетель религии не связывается необходимо и исключительно с христианским откровением. Цицерон был религиозным человеком. Его религия была религией язычника, даже не подозревавшего о существовании благодати, однако убеждённого в существовании некоей “божественной природы” и в том, что эта природа, поскольку она есть, вправе требовать от человека культового почитания. Добродетель, позволяющая выполнить этот долг, есть нравственная добродетель, родственная справедливости. А значит, наука морали вправе о ней рассуждать¹⁰¹².

Такой вывод может удивить тех, кто трактует понятие религии в узком смысле, практически смешивая его со сверхъестественной жизнью, то есть жизнью христианской. Св. Фома понимает религию иначе. Акт, в котором человек воздаёт должное культовое почитание Богу, несомненно направлен на Бога, но не достигает Его. Ценность акта состоит именно в намерении почтить Бога. Например, в жертвоприношении конкретно проявляется желание признать превосходство божественной природы; однако предмет этого желания - не сам Бог, но лишь почитание Бога. Св. Фома формулирует это важное различие, говоря, что для добродетели религии Бог не объект, а цель. Если бы религия была богословской добродетелью (virtu theologale), Бог был бы для неё не целью, а объектом¹⁰¹³. Это имеет место, например, в отношении добродетели веры. Акт веры - веры не только в то, что говорит Бог, но в *Самого Бога* — есть акт доверия к Богу и единения с Ним Самим как первой истиной, оправдывающей нашу веру Своим словом. Такой акт поистине есть акт добродетели, для которой Бог оказывается непосредственным объектом. Вот почему вера является богословской добродетелью, чего нельзя сказать о религии.

Поспешим добавить, что, хотя религия остаётся просто нравственной добродетелью, она высочайшая из всех добродетелей. Ведь функция добродетелей состоит в том, чтобы направлять нас к Богу как цели наших устремлений. Но никакая другая добродетель не подводит нас так близко к нему, как эта, состоящая в культовом почитании Бога. Конечно, та честь, которую человек в состоянии воздать Богу, ничтожна. Мы здесь очень далеки от совершенного равенства, осуществляемого добродетелью справедливости. Но добродетель получает ценность от волевой интенции, и хотя религии недостаёт той точности в мере воздаяния, которая составляет достоинство справедливости, она превосходит последнюю благородством воодушевляющей её интенции¹⁰¹⁴. Если бы такое было возможно, религия была бы справедливостью по отношению к Богу.

Религиозный культ, каков он есть и каким должен быть, состоит, прежде всего, во внутренних действиях, посредством которых мы признаём свою подвластность Богу и утверждаем Его славу. Эти действия - главное в религии. Некоторые хотели бы, чтобы ими религия вообще исчерпывалась. Такие люди, должно быть, принимают себя за ангелов. Всякий культ и ритуал представляется им искажением подлинной религии, состоящей только в том, чтобы служить Богу в духе и истине. Общеизвестно, что *Tractatus theologico-politicus* (Богословско-политический трактат) оказал в этом смысле глубокое влияние. Спиноза, будучи взращен в лоне иудаизма, всегда воспринимал религиозный обряд только с точки зрения иудейского ритуализма. Так что о нём и о некоторых позднейших его последователях можно сказать, что сам их антииудаизм был их наиболее иудаистской чертой. Культ, о котором размышляет св. Фома, совершенно отличен от культа, критикуемого Спинозой. Это служение, которое воздаёт Богу человек, взятый в субстанциальном единстве тела и души. Участие тела в культе объясняется, прежде всего тем, что человек есть не только душа, но и тело. Для Бога нет ничего недостойного в почитании со стороны тела: ведь Бог не посчитал недостойным сотворить его. Кроме того, человек не способен мыслить без своего тела и без других тел, созерцание которых направляет его к познанию божественной природы. Поэтому тело имеет право на своё место в религии. И фактически оно занимает его, поскольку от него зависит наше познание Бога. Обряды и ритуалы просто используют этот факт. В них надлежит видеть знаки, при помощи которых человеческая мысль поднимается к внутренним действиям и в них соединяется с Богом¹⁰¹⁵.

Так религия 'утверждается в качестве нравственной добродетели. Но вслед за этим поразительным на первый взгляд утверждением св. Фома выдвигает второе, ещё более поразительное: он отождествляет религию со святостью. Однако это должно быть именно так, если смысл культовых обрядов заключается в почитании Бога и в желании почтить Бога. Святость не есть отличная от религии добродетель; разница состоит лишь в том, что, когда речь идёт о святости, разум сосредоточивается не столько на обрядах, ритуалах и жертвоприношениях как таковых, сколько на интенции, придающей им религиозный смысл. Чтобы что-то делать для Бога, вначале нужно отвратиться мыслью от всего остального и всецело обратиться к Нему. Это движение обращения есть очищение. Как серебро очищается от свинца, который обесценивает его, так мышление (*mens*) освобождается от низких предметов, бремя которых увлекает его вниз. Вместо того чтобы погрузиться в них, оно по мере возможности отделяется от них, пользуясь ими только как ступенями в своём восхождении к Богу. Поэтому добродетель религии, будучи непосредственно обращена к высшей реальности как своей цели, прежде всего, предполагает очищение мышления, а достигнутая в результате этого чистота (*munditia*) есть первый элемент святости. Более того, религия в двойном отношении фиксирует на Боге очищенное таким образом мышление: во-

первых, она воздаёт ему культовое почитание, как Первоначалу, а во-вторых, обращается к Нему как своему завершению. Sanctum означает в латыни “очищенный” и в то же время “санкционированный”, “утверждённый законом” (sancitum). Древние называли sanctum установления, нарушать которые запрещалось законом. В силу этого чистое мышление, твердо ориентированное на два неколебимо утверждённых полюса — Первое начало и Последнюю цель, — это мышление свято. Таким образом, святость действительно тождественна религии¹⁰¹⁶.

Но религия требует большего. Воздавая Богу должный культ, мышление не может обращаться к своему началу, не сознавая в то же время, что обязано Ему всем. И не только мышление, но и сам человек. Из этого чувства зависимости спонтанно рождается её признание. Человек, сознавая себя всецело в долгу перед Богом, весь отдаётся Богу. Воля, которая совершает это внутреннее посвящение, открывается навстречу своей высшей причине и отдаётся служению ей, обладает добродетелью набожности. Древним она была хорошо известна. Вспомним героев, преданных своим ложным богам и жертвующих жизнью ради спасения войска, — например, Деция, о котором рассказывает Тит Ливий. Это образец набожности, то есть добродетели воли, всегда готовой служить Богу¹⁰¹⁷.

Здесь высочайшая из нравственных добродетелей обнаруживает некоторые из самых тайных своих сокровищ. Совершение обряда, не одухотворённое святостью мысли, не означает служения Богу и практического осуществления религии. Обряды в таком случае — только знаки, не означающие ничего. Для того чтобы мышление могло быть обращено к Богу всецело, вплоть до забвения всего остального, и чтобы из этой святости мышления родилось волевое стремление целиком отдаться Богу — для этого нужно, чтобы душа сперва узрела благодать Божию и щедрость Его благодеяний, а затем — свою собственную недостаточность и нужду в божественной помощи. Неважно, как называть такие умозрения — медитацией или созерцанием. Но они совершенно необходимы, как причины, из которых рождается набожность¹⁰¹⁸. Поэтому религия, набожность, святость и умозрение неотделимы друг от друга. Такое умозрение — не обязательно дело науки. Может даже случиться так, что наука, слишком сильно занимающая мышление, внушит человеку чрезмерную самоуверенность и отвратит его от безраздельной самоотдачи Богу. Напротив, простецы и необразованные женщины порой являют примеры сверхполноты набожности. Но отсюда не следует, будто набожность возрастает вместе с невежеством. Ибо чем большую учёность (или какое-либо иное совершенство) посвящает человек Бог, чтобы почтить Его, тем больше становится его набожность. Тогда между человеком и Богом возникает та связь, которая и есть религия. Человек говорит с Богом: это молитва, в которой человеческий разум, узрев своё Начало, отваживается доверчиво обратиться к Нему, чтобы поведать о своих нуждах. Ведь Бог-Творец — не необходимость, а Отец. И если человек не может ожидать, что Бог, снизойдя к его молитвам, изменит порядок провидения, то он может и должен молить Бога об исполнении Его воли. Так молитвы человека заслужат ему то, что Бог предназначил ему от века¹⁰¹⁹.

Очевидно, св. Фома здесь имеет в виду христианскую молитву. Но он не исключал ни других молитв, ни других культов, ни других форм добродетели религии. Мог ли он не знать, что ложные языческие религии были, тем не менее, религиями? И сейчас перед нами не менее настоятельно встаёт задача определить, о какой морали и каких добродетелях мы говорим, следуя изложению св. Фомы. Ответ непрост. Поскольку мы следуем за “Суммой теологии”, речь, несомненно, идёт о христианской, сверхъестественной морали. Однако всё указывает на то, что св. Фома никогда не забывает и о естественной морали. Он вовсе не претендует на то, что христианство

изобрело четыре основных добродетели. Можно до бесконечности приводить примеры заимствований св. Фомы из Аристотеля, Цицерона и многих других языческих моралистов, когда он описывает эти добродетели. Следовательно, в данном случае *revelatum* в очередной раз вбирает в себя *revelabile*, чтобы исправить и усовершенствовать его.

Св. Фома неоднократно утверждает, что язычники знали о добродетели и практиковали её. Да и человеческая природа требовала этого. Ведь зачатки, семена приобретаемых нравственных добродетелей врождены человеку, и эти зачатки — заметим это! — принадлежат к высшему порядку, нежели сами порождаемые ими добродетели¹⁰²⁰. Речь идёт о естественных добродетелях, формируемых упражнениями в нравственно хороших поступках. В результате человек приобретает устойчивую привычку совершать их. Таковы добродетели язычников. Добродетели же, принесённые христианством, совершенно иной природы. Все добродетели определяются по отношению к благу, составляющему их цель. Цель естественных нравственных добродетелей - высочайшее человеческое благо, включающее в себя все прочие блага и главенствующее над ними, - благо Града. Речь, разумеется, идёт о граде земном, то есть о его политических формах, история которых нам известна, - об Афинах и Риме или о государствах, в которых мы живём. Но главное событие христианства, Воплощение, совершенно преобразило состояние человека. Обожив человеческую природу в лице Христа, Бог сделал нас участниками природы божественной: *consortes divinae naturae* (2 Пет 1:14). В этом заключено великое таинство. Воплощение — абсолютное чудо, норма и мера всех остальных чудес. По крайней мере, для христианина оно является источником новой жизни и узами нового сообщества, основанного на дружбе человека с Богом и дружбе всех любящих друг друга в Боге. Эта дружба и есть любовь. Следовательно, христианство, полагая целью нравственной жизни уже не человеческое государство, а Бога, должно было прибавить к естественным нравственным добродетелям целый ряд других добродетелей, таких же сверхъестественных, как и цель, достижению которой они призваны содействовать. Другими словами, подобно тому, как Град земной имеет свои добродетели, Град Божий имеет свои, через которые мы становимся уже не согражданами афинян или римлян, но *cives sanctorum et domestici Dei* (сограждане святым и свои Богу; Эф 2:19)¹⁰²¹. Эти нравственные добродетели, сверхъестественные в своей цели, должны быть таковыми и в своём начале. Естественный человек не имеет средств для преодоления своей природы; семена его добродетелей коренятся не в нём, даны ему целиком извне, вложены в него Богом как благодать. От человека нельзя требовать того, чего он по природе не способен обрести¹⁰²².

Таким образом, существует двойное различие добродетелей: во-первых, различие добродетелей богословских и нравственных, а во-вторых, различие нравственных добродетелей естественных и сверхъестественных. Богословские и сверхъестественные нравственные добродетели объединяет то, что они не приобретаются и не могут быть приобретены упражнением в делании добра. Как мы уже сказали, такое благо недоступно человеку по природе. Как же он может обрести привычку к деланию того, что не способен совершить? С другой стороны, богословские добродетели отличаются от сверхъестественных нравственных добродетелей тем, что для первых непосредственным объектом является Бог, в то время как вторые непосредственно соотносятся с определёнными разрядами человеческих действий. Конечно, акты сверхъестественных нравственных добродетелей ориентированы на Бога как на конечную цель, но они её не достигают. Ярким примером этой разницы служит добродетель религии. Нет более ориентированной на Бога добродетели, чем эта. Но что должен делать религиозный человек, следуя этой добродетели? Воздавать Богу

культовое почитание как надо, когда надо и где надо. Сверхъестественные нравственные добродетели позволяют действовать *для Бога*, богословские же добродетели позволяют действовать *вместе с Богом* и *в Боге*. Благодаря вере мы верим в Бога и Богу, благодаря надежде доверяем Богу и уповаем в Боге, ибо Он есть сама субстанция того, во что верим и на что надеемся; благодаря любви акт человеческой любви достигает самого Бога, близкого, как возлюбленный и любящий друг, который живёт в нас и в котором живём мы. Для моего друга я друг, следовательно, для Бога я то, что Он для меня¹⁰²³.

На вопрос: о каких нравственных добродетелях говорит св. Фома в “Сумме теологии”, — ответ в принципе прост: о сверхъестественных, вложенных в человека нравственных добродетелях, а не о естественных, приобретённых. Однако не следует забывать, что в философии всегда присутствует синтез *revelatum* и *revelabile*. Он присутствует в этике, как и в других частях философии, — может быть, здесь даже в большей степени, — потому что представляет ту природу, которая должна быть усовершенствована и приведена к своей конечной цели действием благодати. Таким образом, ход вещей приводит к проблеме, которая вставала перед нами с самого начала; но только теперь мы должны поставить её применительно не к метафизике, а к этике. Существует ли “естественная мораль”, состоящая из естественных нравственных добродетелей, которая могла бы законно претендовать на право называться именем св. Фомы Аквинского? Единственный способ подойти к этой проблеме под историческим углом зрения — поставить её таким образом, каким поставил её сам св. Фома: могут ли после Воплощения существовать нравственные добродетели, достойные этого названия, без богословской добродетели любви (*caritas*)? В такой формулировке вопрос ясен: ведь всякая нравственная добродетель, порождённая в человеке любовью (*caritas*), с полным правом может считаться сверхъестественной и вложенной нравственной добродетелью. Следовательно, задача состоит в том, чтобы выяснить, во-первых, признаёт ли св. Фома область нравственности, предшествующую любви, и, во-вторых, допускает ли он существование области естественной нравственности, смежной с любовью.

В том, что возможны естественные нравственные добродетели без любви, нет никакого сомнения. Таковы были и есть добродетели язычников. Вопрос состоит лишь в том, какова их ценность. Решение проблем, касающихся отношения природы и благодати, относится к компетенции богослова. Отвод богословского ответа означает отвод проблемы. В этой связи первое богословское замечание касается состояния естественного человека, не испытывавшего воздействия благодати. Его воля, раненная первородным грехом, страдает болезнью вождления, которая не позволяет ей всегда и во всём действовать согласно велениям разума;

Даже если философ не разделяет этого убеждения как религиозного догмата, он должен, по крайней мере, уметь понять это чувство, столь сильное у св. Фомы и служащее основанием всей кантовской этики, что человек, по-видимому, должен быть гораздо лучше, чем есть. Проблема расхождения между разумом и чувственностью, как её ни интерпретировать, порождает множество других проблем. Их христианское решение — догмат о первородном грехе. Если человек принимает его в том виде, в каком он изложен в книге Бытия, — он богослов; если предпочитает его концептуальную интерпретацию, данную в “Критике практического разума”, — он философ; и чем глубже тайна, которую он пытается постигнуть, тем глубже он сам как метафизик. Св. Фома поступает как богослов и просто говорит, что, не будь первородного греха, наша воля была бы способна по природе повиноваться приказам разума. Но теперь это не так, и в этом заключается первая причина слабости всякой естественной нравственной добродетели, не просвещённой любовью¹⁰²⁴.

По отношению к своей конечной цели добродетели страдают еще большей ущербностью. В самом деле, ценность добродетели как таковой состоит в улучшении того, кто ею обладает. Но добродетель делает своего обладателя лучше в силу того, что направляет его ко благу. Следовательно, ту роль, которую в науках играют недоказуемые первые *начала*, в морали играет благо. Ошибившись в выборе первых начал, можно ли обрести подлинное знание? Конечно, нет. Совершив ошибку в выборе конечной цели, можно ли обрести добродетели, вполне заслуживающие этого названия? Нет, нельзя - и нельзя по той же причине¹⁰²⁵. Поскольку только Евангелие открыло людям их конечную цель - соединение с Богом, — все чисто естественные нравственные добродетели по самому своему существу ставят перед собой задачи, остающиеся по эту сторону их сверхъестественной цели. Все они страдают этим неустранимым недостатком, и поэтому ни одна из них не в состоянии полностью реализовать дефиницию добродетели¹⁰²⁶. Если на это возразят, что язычники сумели создать науки и технические изобретения, в совершенстве отвечающие требованиям знания и искусства, надлежит ответить, что этот довод не достигает цели. Всякая наука и всякая техника по определению связаны с некоторым частным благом. Математик хочет познать количественные отношения, физик исследует природу тел, метафизик ставит перед собой задачу постигнуть бытие как таковое. Но даже этот последний предмет, наиболее общий из всех, остаётся частным предметом, ибо предмет метафизики не есть ни предмет физики, ни предмет математики. Отсюда ясно, что науки и их практические следствия были и остаются доступными человеку без благодати. Достигая определённого предмета, составляющего их специфику, они достигают своей цели.

Иначе обстоит дело в отношении добродетелей. Добродетель есть то, что делает хорошим как своего обладателя, так одновременно и продукт его труда. Следовательно, собственная функция нравственных добродетелей состоит просто в том, чтобы сделать человека благим: *virtutes morales... simpliciter faciunt hominem bonum*. Для этого необходимо, чтобы они связывали человека не с тем или иным частным благом, но с благом высшим и абсолютным, которое составляет конечную цель человеческой жизни. На это способна только добродетель любви (*caritas*). Никакая естественная добродетель не удовлетворяет вполне определению добродетели: коль скоро она не обладает совершенной сущностью добродетели, то не является совершенной добродетелью¹⁰²⁷. Дойдя до этого пункта, мы неизбежно встаём перед вопросом: существуют ли ещё подлинные добродетели? Св. Фома высказался по этому вопросу со своей обычной краткостью и чёткостью в одном из параграфов “Суммы теологии”, где исследуется возможность существования подлинной добродетели без сверхъестественной любви. Вполне очевидны выводы, следующие из положительного или отрицательного ответа на этот вопрос. Предположим, что св. Фома говорит: без сверхъестественной любви нет истинной добродетели. Отсюда непосредственно вытекает невозможность никакой естественной нравственности и никакой нравственной философии. И напротив, то и другое становится возможным, если св. Фома делает вывод о возможности существования истинных добродетелей, пусть даже без любви. И вот твёрдый ответ св. Фомы: могут существовать подлинные добродетели без любви. Однако он добавляет, что, хотя эти добродетели истинные, ни одна из них без любви не является совершенной.

Быть подлинной добродетелью — значит поистине быть добродетелью, то есть значит отвечать дефиниции добродетели. Для этого добродетель, прежде всего, должна располагать того, кто ею обладает, ко благу. В этом смысле любое постоянное расположение к действию, имеющее следствием улучшение того, кто им обладает, есть подлинная добродетель. С другой стороны, существует иерархия благ. Для каждого

определённого существа всегда можно указать главное и абсолютное благо, которое служит правилом и мерилем всех прочих благ. Поэтому добродетели этого существа тем больше заслуживают такого наименования, чем ближе подводят его к указанному пределу. Несомненно, все они суть подлинные добродетели, но в совершенстве реализует дефиницию добродетели только та, которая располагает к высшему благу. Что касается человека, для него высшее благо состоит в созерцании Бога; а добродетель, ведущая к этому благу, — любовь (*caritas*). Следовательно, имени совершенной добродетели заслуживает только любовь или, по крайней мере, добродетель, устроенная и преображённая любовью. В этом абсолютном смысле не может быть подлинной добродетели без любви: *simpliciter vera virtus sine caritas esse non potest*.

Однако из этого не следует, что без любви другие привычки к доброму деланию не являются подлинными добродетелями. Рассмотрим любую из них - например, языческую “набожность” римских героев, “посвящавших” себя в жертву богам ради спасения армии. Объектом этой добродетели было действительное благо: общее благо армии и государства. Всякое действие, продиктованное стремлением ко благу, есть действие добродетели. Следовательно, это самопожертвование происходило от подлинной добродетели, ибо совершалось во имя подлинного блага. Тем не менее, это не было высшее благо, но благо частное. Поэтому в таком самопожертвовании, продиктованном любовью к родине, недоставало любви к Богу - высшему благу, заключающему в себе все прочие блага. О всяком действии, совершённом при данных условиях, можно сказать, что воодушевляющая его добродетель будет добродетелью истинной, но несовершенной: *erit quidem vera virtus, sed imperfecta*¹⁰²⁸. Как сказали бы мы сегодня, есть самопожертвование Деция, а есть самопожертвование Жанны д'Арк.

Нравственные следствия этого различия очевидны. Любовь — добродетель богословская и сверхъестественная, без любви нет совершенной добродетели; следовательно, никакая совершенная в добродетели нравственная жизнь невозможна без этой сверхъестественной добродетели и без благодати.

В то же время [просто] добродетельная нравственная жизнь возможна без любви и благодати, коль скоро всякое постоянное расположение к деланию добра есть подлинная добродетель. “Никомахова этика”, трактаты Цицерона, повествования Тита Ливия свидетельствуют о том, что такие добродетели действительно существовали. Направляемая им и нравственная жизнь не была совершенной в добродетели, но люди, которые ими обладали, были поистине добродетельными.

Это замечание никоим образом не решает проблемы, поставленной томистским понятием морали, - точнее, проблемы томистской естественной морали. Обращаясь к прошлому, св. Фома различал тонущий во тьме или едва проступающие в полумраке силуэты людей, не знавших благодати. Лучшие из них обладали несовершенными нравственными добродетелями - например, воздержанностью или мужеством, -но эти добродетели были в них всего лишь природными или приобретенными склонностями к деланию добра. Эти хорошие привычки *не* были неколебимыми. Более того, они были в некотором роде разобщёнными. Им недоставало той укоренённости в конечной цели, которая обеспечивается любовью и благодаря которой каждая добродетель подразумевает все прочие добродетели и сама подразумевается ими. По словам св. Фомы, несовершенные добродетели, в отличие от совершенных, не “связаны” между собой¹⁰²⁹. Но совершенны только вложенные добродетели: только они безоговорочно заслуживают имени добродетелей, потому что направляют человека к абсолютно последней цели. Что же касается других добродетелей — приобретенных и

направляющих человека к относительно последней цели, то есть последней в какой-то определённой области, — они являются добродетелями в относительном, а не в абсолютном смысле. В свете Евангелия весь нравственный блеск древности кажется всего лишь сумраком. “Все, что не по вере, грех”, - говорил св. Павел (Рим 14:23). Глосса к этим словам приводит цитату из Августина, к которой присоединяется св. Фома: “Там, где знание истины ущербно, даже если нравы превосходны, — там добродетель ложна”¹⁰³⁰. Но ничто не даёт основания думать, что св. Фома предвидел возвращение таких времён — разве что накануне конца света. Как бы то ни было, св. Фома писал “Сумму теологии” для своих современников и намеревался изложить для них именно христианскую мораль. Спрашивать, какую чисто естественную мораль предложил бы св. Фома нам, и отвечать за него - значит ставить вопрос, неразрешимый для истории как таковой. Однако после всего, что нам сказал сам св. Фома, создаётся впечатление, что эта мораль придерживалась бы гораздо более скромных рамок, чем те, которые порой указывают для неё.

Будучи чужда благодати, эта мораль должна была бы указывать человеку в качестве последней цели то, что в действительности является высшей человеческой целью: благо Государства. Исходя из этого, мораль вправе требовать от каждого человека всё необходимое для общего блага государства - и ничего, кроме этого. Поэтому первый разряд нравственных законов оказывается строго императивным: это совокупность гражданских законов, которые издаются Правителем (независимо от действующей в данный момент формы правления) и обеспечивают подчинение индивидуумов общей цели. В таком понимании мораль предстаёт как социальный эвдемонизм, регулирующие принципы которого смешиваются с законами государства. Но государство интересуется только действиями. Может произойти так, что для установления природы действия потребуется определение намерения: что имело место в данном случае - неспособность правителя или предательство, несчастный случай или убийство. За исключением таких строго определённых случаев, государственная мораль не интересуется намерениями. И не только намерениями, но и многими разрядами действий. Множество нравственно хороших поступков не предписывается государственной моралью, как не запрещается ею множество нравственно дурных поступков. Св. Фома неоднократно замечает: законы издаются для толпы; требовать же от всех и каждого того, чего способны достигнуть лишь немногие, - значит обрекать большинство людей на постоянное ощущение вины. Поэтому общее благо предполагает, что закон не должен требовать от всех ни обладания всеми добродетелями, ни совершенства в одной из них.

Значит, существует другая добродетель, нежели та, которой требует закон? Да. Сам Аристотель сказал, что быть хорошим и быть хорошим гражданином — разные вещи. Однако будем осмотрительны, чтобы эта поправка не привела к искажению природы последней цели, составляющей мерило нравственности. Добро и зло по-прежнему определяются с точки зрения общего блага. Добродетельным человеком называют того, кто спонтанно, просто следуя велению разума, поступает в соответствии с требованиями общего блага и предписаниями своего нравственного сознания. Таким образом, требования права смягчаются дружбой, а целый сонм личных добродетелей дополняет простое соблюдение законов. Общее благо не могло бы обойтись без них: если бы такое было возможно, для государства не было бы ничего лучше, чем состоять только из добродетельных граждан. Каждый из нас это хорошо знает, потому что на протяжении своей жизни старается соотносить свои действия с предписаниями морали, совершая при этом более, нежели требует закон. Ибо воля согласуется не столько с законом, сколько с первоначалом закона.

Однако остаётся выяснить следующее: во-первых, что добродетельный человек *может* сделать из того, что хочет сделать; и во-вторых, *знает ли* он о том, чего требует от него добродетель. На первый вопрос св. Фома уже ответил: в падшем состоянии человек более не способен к совершению всего добра, которое желал бы совершить. Если по природе хорошие люди постепенно приучаются к деланию добра, то становятся относительно добродетельными. Время от времени один из них, побуждаемый великой любовью к общему благу, а также поп *absque auxilio Dei* (не без помощи Божьей) (ибо провидение Божье, как и благодать, затрагивает природу), поднимается до героизма. Но один изъясн свидетельствует о том, что даже у героев движущая ими добродетель не; достигает совершенства: будучи героями в одной области — причём, вероятно, как в силу добродетели, так и в силу страсти, - они оказываются слабыми в другом. Этот мужественный не умеет быть воздержанным, а этот благоразумный — справедливым. Без любви, устремляющей каждую добродетель к высшей цели и превращающей любое добродетельное действие, независимо от его природы, в воление абсолютного блага, все эти относительные добродетели настолько разобщены, что присутствие одной из них отнюдь не служит гарантией присутствия других. Моралисту хорошо известно, в чём состоит совершенная добродетель в области чисто естественной нравственности в нынешнем состоянии человеческой природы: Аристотель дал ей превосходное определение, но ни один человек не обладает ею во всей полноте. Моралисту также известно, что совершенные добродетели “взаимосвязаны” и настолько переплетены, что каждая из них требует наличия всех остальных. Аристотель решительно установил эту взаимосвязь добродетелей, но ни в одном человеке она не присутствует целиком. Короче, область чисто естественной нравственности - это та область, в которой даже наилучшие из людей оказываются лишь относительно добродетельными.

Не являются ли они таковыми по причине характера своего знания о добродетели? И что, собственно, они знают о ней? Им неизвестно, что любовь человека к Богу есть основание, форма и связь, без которых никакая добродетель не может стать совершенной. А если они и слышали об этом, то отрицают услышанное. Из всех совершаемых ими хороших поступков ни один не совершается в силу надлежащей интенции.

Это уже само по себе тяжёлое обстоятельство. Но помимо того, что эти люди не знают правильной интенции действия, они часто не знают и её следствия — того, что должно делать. Чтобы определить совокупность добродетелей, конституирующих такую мораль, было бы необходимо, во-первых, исключить все добродетели, подкрепляемые благодатью, а во-вторых, перебирая одну за другой оставшиеся добродетели, *полностью дехристианизировать* их. Св. Фома не посчитал нужным поставить перед собой подобную задачу по той простой причине, что, с его точки зрения, она абсурдна. В рамках учения, согласно которому благодать, исцеляя естество, сообщает ему способность к обладанию добродетелями, лишено смысла пытаться определить естественные добродетели через отделение их от благодати. Ещё раз мы вынуждены изгонять из области конкретных призраков чистых сущностей. Томизм требует от нас не выбирать между природой и благодатью, а обрести природу через благодать. Мы должны не выбирать между естественными и богословскими добродетелями и не просто добавлять богословские добродетели к естественным, а искать в богословских добродетелях помощниц добродетелей естественных, благодаря которым последние могут вполне реализовать собственное совершенство¹⁰³¹.

Несколько конкретных примеров помогут схватить существо проблемы. Обратимся к добродетели смирения. Вслед за св. Фомой Аквинским мы заметили, что Аристотель не говорил о ней и не мог говорить, потому что его мораль — мораль по существу

гражданская. Теперь мы должны подчеркнуть другой аспект проблемы: знал Аристотель о смирении или не знал, оно остаётся добродетелью нравственной, а не богословской. Если христиане живут в государстве и смиряют свои амбиции в силу неизменного почитания величия Божьего, то смиренным есть место в гражданской жизни. Можно было бы усомниться в том, что св. Фома относит смирение к нравственным добродетелям: ведь он признаёт, что хороший гражданин не должен быть смиренным; его обязанности перед Господом сводятся к тому, чтобы знать своё место и повиноваться законам¹⁰³². Но строить догадки в данном случае излишне, потому что сам св. Фома с максимальной точностью и ясностью ответил на этот вопрос в “Сумме теологии”: “Может показаться, что смирение не является частью умеренности, или воздержанности. В самом деле, смирение прежде всего, связано с почитанием, подчиняющим человека Богу. Но иметь своим объектом Бога — свойство богословской добродетели. Следовательно, смирение следует считать скорее богословской добродетелью, чем частью воздержанности, или умеренности. — Отвечаем, что богословские добродетели, поскольку они соотносятся с последней целью, которая представляет собой первое начало в ряду желаемого, суть причины всех прочих добродетелей (*Sunt causae omnium aliarum virtutum*). Поэтому тот факт, что смирение вызвано почитанием Бога, не мешает считать его составной частью умеренности или воздержанности”¹⁰³³. Здесь перед нами в совершенстве определённый пример нравственной добродетели, которая обязана своим существованием добродетели богословской.

Аналогичный, но не идентичный пример — добродетель терпения. Эта добродетель, несмотря на свою кажущуюся скромность, может быть признана одной из наиболее общеупотребительных, ибо мы вынуждены её проявлять очень часто. Возможно, мы не знаем как следует, в чём она состоит: если не ошибаюсь, это единственная нравственная добродетель, в отношении которой св. Фома спрашивал себя в одной из глав “Суммы” (специально посвящённой этому вопросу), можно ли обладать ею без благодати. Заметим ещё раз, что речь идёт о нравственной добродетели в собственном смысле. Св. Фома мог бы не колебаться в её отношении, тем более что он сам связывает терпение с одной из главных добродетелей — силой, следуя авторитету Цицерона, *De inventione rhetorica*, гл. 54: “*Tullius ponit eam fortitudinis partem*” (“Тулий полагает его [терпение] частью силы”)¹⁰³⁴. Цицерон, говоря о терпении, ничего не знал ни о Воплощении, ни о богословских добродетелях; следовательно, речь шла о естественной добродетели. Св. Фома не забывает об этом. Более того, он возражает сам себе: “Среди тех, кто не знает благодати, некоторые больше страшатся порока, чем телесных зол. Так, о язычниках рассказывают, что они переносили множество страданий, чтобы не предать родину или не совершить какого-либо другого злодеяния. Это значит поистине быть терпеливым. Поэтому кажется, что можно обладать терпением, не имея поддержки благодати”.

Как можно предугадать, св. Фоме была известна история *Noratius'a Cocles'a*. Но если проявленная им сила духа и есть то, что называют терпением, начинать нужно с менее высокой ноты. Человек может перенести хирургическую операцию ради спасения жизни. Если во время ампутации без анестезии пациент проявил несомненную силу воли, можно ли назвать это терпением? Переносить страдания ради исцеления - значит настолько любить своё тело, что согласиться на страдание ради его спасения. Назовём это, если угодно, терпеливостью (*tolerantia malorum*). Терпеливость - хорошее качество. Но она представляет собой иной вид добродетели, нежели та, которую проявляет герой, соглашаясь перенести пытки ради спасения уже не своего тела, но своей страны. Принять смерть во имя родины - не то же самое, что принять страдание ради избежания смерти. Именно первое древние называли “терпением” - и не без основания: ведь,

рассуждая по-человечески, нет более тяжкой и в то же время более прекрасной жертвы для человека, чем принять смерть за родину. Однако заметим, что речь идёт не о *какой-то* сверхчеловеческой добродетели. Создавая человека для жизни в обществе, Бог наделил его способностью к принятию добродетелей, необходимых для существования общества: *bonum politicae virtutis commensuratum est naturae humanae* (благо политической добродетели соразмерно человеческой природе). Следовательно, должны существовать люди, по природе способные к подобным жертвам. Их воля принуждает их к совершению жертвы — причём, как уточняет св. Фома (не путавший героя с толпой), не без помощи Божьей (поп *absque auxilio Dei*). Эта божественная помощь, которая приводит природу к её пределу, — ещё не благодать. Благодать выводит природу за её пределы. Нужно обладать этой сверхъестественной благодатью, чтобы быть способным скорее перенести все беды, все страдания, чем потерять благодать. Предпочесть сверхъестественное благо всем естественным — значит любить Бога превыше всего. В этом и состоит любовь (*caritas*). *Et ideo non est similis ratio* (И потому речь идёт уже о другом): *patientia non potest haberi sine auxilio gratiae* (терпением невозможно обладать без помощи благодати). Именно в этом состоит настоящее терпение¹⁰³⁵.

Таким образом, в учении св. Фомы, по-видимому, нелегко отделить добродетели личной и общественной жизни от сверхъестественной любви. Естественная религия (которая сама есть только естественная нравственная добродетель, одна среди прочих) не достаточна для утверждения добродетелей в их совершенной форме. Следовательно, сверхъестественная религиозная жизнь фактически есть необходимое условие всякой личной и социальной жизни, основанной на естественных добродетелях, вполне достойных этого названия. Сверхъестественная религиозная жизнь порождается в человеке действием благодати. Эта причастность божественной жизни оказывается для человека зачатком жизни новой. С момента получения дара благодати человек, существо естественное, включает в себя нечто сверхъестественное, идущее от Бога. Это нечто принадлежит ему, человек поистине обладает им, и оно отныне делает для самого человека возможным достижение естественного блага, составляющего его последнюю цель. Так человек, благодаря живому присутствию в нём этого первоначала, получает отныне возможность вести жизнь, причастную жизни божественной. Именно это называется сверхъестественной жизнью. Благодать, будучи зачатком этой жизни, проникает в самую глубину человека, в самое существо его души, определяя её воз-рождение и как бы воссоздание. Но душа человека — душа, наделённая рассудком и умом. Именно потому, что она способна к умному познанию, а через него к дружбе с Богом, человеческая душа обладает восприимчивостью к сверхъестественному и божественному дару благодати. Понятно, что благодать, распространяясь из сущности души на её разнообразные свойства, достигает, прежде всего, высочайшей из душевных способностей — способности к познанию, или ума, а также рассудка, представляющего собой движение ума. Через это человеческая природа называется умной природой. Другими словами, природа человека, будучи умной природой, называется мышлением (*mens*). Именно этим определяется тот факт, что человек, в отличие от неразумных существ, был сотворён по образу и подобию Божьему. Существовать в качестве образа Божьего — сущностное свойство человека, ибо оно составляет единое целое с разумностью его природы. Быть мышлением — значит быть по природе способным познавать и любить Бога. Эта способность составляет одно целое с самой природой мышления. Для человека так же естественно быть образом Божьим, как и быть разумным живым существом, то есть быть человеком. Поэтому воздействие благодати в человеке в первую очередь усовершенствует подобие Богу через обожение человеческой души, мышления, а следовательно, и всей его природы в целом¹⁰³⁶. С этого момента человек обретает способность любить Бога

достойной Его любовью, потому что эта любовь божественна в самом своём истоке. Поэтому Бог может принять эту любовь, и человек благодаря благодати Божьей становится святым и праведным в глазах Бога. Таким образом, жизнь по благодати состоит в познании Бога и любви к Богу со стороны разумной души, ставшей причастницей божественной природы и способной благодаря Богу жить в общении с ним¹⁰³⁷.

Предписание Сократа, подхваченное и углублённое христианской мыслью, обнаруживает здесь своё подлинное значение. Человек обязан познать самого себя, чтобы не заблуждаться относительно своей природы и уметь различать в ней то, что сообщает ей выдающееся достоинство¹⁰³⁸. Познание самих себя необходимо для всех людей. Будучи субстанциальным единством ума и тела, человек представляет собой границу между двумя мирами - миром интеллигибельного, который постигается умом, и миром материальным, который воспринимается ощущениями. Поэтому человек может использовать единственную данную ему природную жизнь двумя способами, в зависимости от того, предпочтёт ли он обратиться к умопостигаемому или к телесному. Фактически природа требует обращения к обоим мирам. Человеческое познание, каким мы его описали, может достигнуть умопостигаемого только через чувственное. Естественное движение разума по необходимости начинается с обращения к миру тел. С помощью ощущений мы воспринимаем их существование и свойства, а на их основании постепенно строим науку, определяя с возрастающей точностью телесную природу и её законы. Так постепенно вырабатывается навык интеллектуальной добродетели, которую мы в своём месте классифицировали как науку (*scientia*). Как бы высоки и совершенны ни были науки, все они относятся к умопостигаемому, заключённому в чувственном. Даже математика остаётся привязанной к чувственному через свой предмет — количество. Но материя обладает временной длительностью; поэтому можно сказать, что все науки о природе относятся к вещам временным. Единый и самотождественный человеческий разум, взятый в аспекте усилий по приобретению науки, получает наименование низшего разума: термин, обозначающий разум в этой, только что определённой нами, функции (*officium*)¹⁰³⁹. Но разум может совершить усилие, к которому отнюдь не является неспособным, и обратиться к миру таких сверхчувственных реальностей, как Бог, бытие вообще, благо, истина и красота. Это мир бестелесного и вневременного, то есть мир вечного. Знание о нём отлично по виду от научного знания, потому что его предмет отличен по виду от предмета наук. Это знание именуется мудростью. “Функция” разума по приобретению мудрости - мудрости метафизической или, ещё выше, богословской — называется “высшим разумом”. Если считать, что именно ум конституирует человека в его особом достоинстве образа Божьего, превышающем достоинство животных, то необходимо считать человека по природе склонным к наиболее высоким предметам, которые, могут быть познаны умом. На самом деле так и должно быть. И если фактически это не так, в этом мы должны видеть ещё один признак нарушения равновесия человеческой природы. Он ставит философа перед вопросом, ответ на который может дать только теолог. Но это ещё не самое страшное. Человек не просто предпочитает науку мудрости, думая, что высшее легче понять, если свести его к низшему. Для большинства из нас наука сама по себе стоит намного выше мудрости. Множество людей, увлекаемые вниз страшной тяжестью бесконтрольной чувственности, уже почти не слышат зова ума и рассудка. Их душа упала вниз и пребывает в животе. Глубокая истина платонизма вновь обретает здесь всю свою полноту. О человеке, заключившем ум в гробнице тела, поистине можно сказать, что он более не знает самого себя. Конечно, он осознаёт, что состоит из души и тела, но его царское достоинство утрачено настолько, что о нём не осталось даже воспоминания. Забыв о нём, человек забывает самого себя: ведь совершаемое человеком совершает в нём его “глава” — *рациональное*

мышление (mens rationalis). Не зная о его существовании, невозможно знать самого себя¹⁰⁴⁰.

Обоживая человеческую душу, благодать не просто восстанавливает её равновесие, нарушенное в пользу временного и в ущерб вечному, но становится источником новой жизни, которая безвозмездно даруется человеческой природе. Эта жизнь, будучи изначально причастной божественному, спонтанно раскрывается в вечности и называется “духовной жизнью”. Это выражение, взятое во всей глубине его смысла, подразумевает ту абсолютную трансцендентность по отношению к телесному и временному, которая свойственна божественным вещам. А, поскольку причастность человека божественному осуществляется благодаря любви, духовная жизнь есть сверхъестественная жизнь души, обоженной любовью¹⁰⁴¹.

По-видимому, из этого следует исходить, чтобы понять “включённость” естественных нравственных добродетелей в последовательность вложенных нравственных добродетелей и добродетелей богословских, которую явно имел в виду автор “Суммы теологии”. Изъятие естественных добродетелей из этого теологического организма и приведение их к состоянию добродетелей чисто природных означает обман - по крайней мере, если полученную таким образом мораль приписывать св. Фоме. Отъединять добродетели от благодати — значит приводить их не к естественному состоянию, а к состоянию падшего естества, то есть переводить их из богословского состояния в другое. А именно, это значит приводить их в такое состояние, в котором природа в наименьшей степени является сама собой. В нём она почти лишена возможности действовать ради достижения блага и вооружиться достойными своего названия добродетелями, которые одни только и могли бы привести её ко благу. Вот почему естественная мораль, описываемая св. Фомой, — это мораль естества, исцелённого благодатью и вновь обретшего наконец почти совершенную полноту в божественной жизни, которая совершается в его глубине.

Исходя из этого, невозможно рассматривать естественную нравственность в действительно томистской перспективе, не связывая её с духовной жизнью, плодом которой она является в своём совершенстве. Следует вновь и вновь предостеречь тех, кто хотел бы заняться изучением томистской морали, от одной фундаментальной ошибки. Она состоит в том, что каждая нравственная добродетель представляется как бы “спаренной” с добродетелью богословской, призванной осуществить то же самое дело и тем же образом, но только лучше. Естественные добродетели остаются самими собой, меняется только сам их обладатель. Высший естественный разум ценой долгих и терпеливых усилий достигает добродетели мудрости — вершины интеллектуальной и нравственной жизни. Тот, кто обладает мудростью, - мудрец. Благодаря этой интеллектуальной добродетели он становится способным к познанию божественных и вечных предметов силою правого суждения, присущей хорошо устроенному разуму. Но в душе человека, возрождённого благодатью, сверхъестественный дар Мудрости проявляет себя по-другому. Он уподобляет душу мудреца самим божественным вещам, обоживая её. Таким образом, дар Мудрости не добавляет к высшему естественному разуму какой-то иной, ещё более высокий разум, но заставляет исследующий божественное разум ощущать себя как бы в своей родной стихии. Разум начинает инстинктивно чувствовать истинное благо прежде, чем на него укажут доказательства. Более того, он обретает способность вести к нему человека, если он того желает, и приводить к цели. Естественная теология христианина есть дело высшего разума, по существу идентичного разуму любого другого метафизика. Но разум христианина проникнут глубокой духовной жизнью, делающей его соприродным тем реальностям, о которых он рассуждает. Именно поэтому он рассуждает о них лучше¹⁰⁴².

Всякая мудрость есть знание божественных вещей, которое позволяет здраво судить о них. Следовательно, дар Мудрости пребывает в разумении, которое благодаря этому делается соприсродным божественным вещам через причастность свету и постоянству божественных идей. Для того чтобы познать эти “вечные правила”, как любил называть их св. Августин, мудрецу достаточно созерцать их в их собственном свете. Кроме того, мудрец советуется с ними в отношении действий. Поэтому в душе, чья духовная жизнь уподобляет её божеству, дар Мудрости обладает не только созерцательной, но и практической действенностью: он направляет не только созерцание, но и поступки[1043].

Ничто не характеризует так явно “витальность” духовной жизни, как эта практическая функция сверхъестественной Мудрости. Мудрость как естественная и приобретённая добродетель есть одно из тех чисто созерцательных расположений (*habitus*) ума, о которых св. Фома говорит: “Non perficiunt partem appetitivam, nec aliquo modo ipsam respiciunt, sed solam intellectivam” (Они не усовершенствуют и не касаются каким-либо иным образом стремящейся части [души], но одной только мыслительной [части])¹⁰⁴⁴. Такая мудрость, которая представляет собой совокупность знаний, призвана регулировать все прочие процессы познания как таковые, то есть дать нам возможность увидеть истину. Но в её функции не входит побуждение к совершению добра. Поэтому для этой добродетели ум является не только местопребыванием, но и причиной. Иначе обстоит дело в отношении вложенной Мудрости — дара св. Духа. Её собственное назначение не в том, чтобы заставить нас увидеть в Боге первые начала познания, а в том, чтобы сделать нас причастными к ним как к самой божественной истине. Эта сверхъестественная добродетель вовсе не открывает нам идеи - божественные правила, благодаря которым человеческий разум судит обо всём. Другими словами, она никоим образом не является умным видением высшей причины, то есть Бога. Она есть живая причастность Богу; благодаря ей мы вглядываемся в Бога и касаемся обоженным разумом первых начал познания.

Таким образом, корень этой Мудрости — не столько познавательная интуиция, сколько причастность самой познающей природы природе божественной. Следствие этой причастности — “правильность суждения, следующего божественным идеям”, — вызвано здесь не привычкой метафизика к правильному использованию разума применительно к его предметам. Правильность суждения имеет более отдалённый исток — то сверхъестественное подобие разумения божественным вещам, в силу которого оно становится одной из них. Но человека уподобляет Богу не что иное, как любовь. Чтобы, как говорил Дионисий, “сочувствовать” божеству, то есть не *глядеть* на него извне, а принять в себя, проникнуться им, вобрать его существование в своё собственное, нужно любить его дружественной любовью: *compassio sive connaturalitas ad res divinas fit per caritatem quae quidem nos unit Deo* (сочувствие или соприсродность божественным вещам достигается через любовь, которая и соединяет нас с Богом). Вот почему сверхъестественная Мудрость, сущность которой пребывает в разумении, имеет, тем не менее, свою причину в воле. И причина эта — Любовь (*Caritas*)¹⁰⁴⁵.

Рождаясь из сверхъестественной любви, которая устремляет душу к конечной цели человека, Мудрость обладает не просто частной практической функцией, имеющей силу только применительно к некоторым определённым случаям. Благодаря Мудрости любовь достигает всех наших действий, пронизывает и направляет их к высшему Благу. Без него они остаются ущербными. Речь идёт не просто об общем перемещении интенции. Нельзя взять естественную мораль и в неизменном виде включить её в мораль христианскую. Любовь не оставляет в прежнем состоянии ни одной нравственной добродетели. Нет ни одного нравственного действия, которое под

действием любви не стало бы другим действием. В этом можно убедиться, просто бросив взгляд на метаморфозу, претерпеваемую нашими действиями под влиянием любви¹⁰⁴⁶.

Если привести эту добродетель к её последнему основанию, им окажется тот непредставимый и невозможный с человеческой точки зрения факт, что однажды человек должен будет разделить с Богом вечное блаженство. Мы испытываем дружеское чувство к родителям, потому что живём с ними; мы можем испытывать его к согражданам, потому что разделяем с ними одну и ту же национальную жизнь. Благодать Воплощения, оживившая человеческую природу, делает для нас возможным чувство дружбы к Богу, потому что мы можем жить с Ним. Быть причастным к жизни Бога, иметь для Него какую-то ценность, что-то значить в Его жизни и знать об этом - вот источник нашей дружбы к Нему¹⁰⁴⁷. Никакая другая добродетель, даже из числа даров благодати, не сравнится с этой, потому что ни одна из них не достигает Бога в этой интимной глубине. Вера и надежда приводят нас к Богу как причине истины, которую Он открывает, и блага, которое Он обещает. Следовательно, вера и надежда приводят нас к Богу только как причине подаваемых Им даров. Но любовь даёт нам коснуться самого Бога. Мы верим в божественную истину и надеемся получить от Бога блаженство; значит, мы верим *в Бога* и надеемся *на Бога* как субстанцию и причину сообщённой в откровении истины и обещанного блаженства. Но любим мы Бога ради него самого — потому, что Он Бог¹⁰⁴⁸. Любовь достигает Бога и успокаивается в Нём. Ей больше не к чему стремиться, потому что она обладает всем.

Поэтому душа, живущая сверхъестественной любовью, не может желать ничего, кроме самого Бога; а если и желает остального, то лишь в единстве своей воли с Божьей. Любить то, что любит Бог, и так, как Он любит, - это и есть то самое *eadem velle, eadem polle* (желание и нежелание одного и того же), в котором заключается дружба. Но, как мы только что сказали, эта дружба основана на том, что Бог разделяет с человеком определённое благо — блаженство; а блаженство есть сам Бог. Вот почему человек должен любить Бога превыше всего остального, как причину и субстанцию своей дружбы с Ним. Так сверхъестественная любовь приводит к завершению самое глубокое и универсальное из стремлений естества. Всякое естественное движение есть действие тела, которое (знает оно о том или не знает) действует ввиду определённой цели. Следовательно, всякое естественное действие есть актуализация некоторого желания. Всё движущееся и всё движимое любит. Падающий вниз камень, поднимающееся вверх пламя, растущее дерево, ищущее добычи животное, - всякое сущее, одушевлённое и неодушевлённое, движется любовью. Любовью природной, если оно лишено познания, и любовью животной, если оно является познающим существом. Человек, наделённый умом и рассудком, способен к познанию того, что Бог существует, что Он сотворил нас и призвал к совместному с Ним обладанию всеми благами. Отсюда природная любовь человека к Богу: своего рода первая естественная дружба, в которой человек по природе любит Бога превыше всего сущего. Вернее сказать: любил бы, потому что чистота природы человека нарушена¹⁰⁴⁹. Поэтому первое действие благодати состоит в восстановлении этой естественной любви к Богу превыше всего прочего, которая отныне оказывается не разрушенной, а включённой в сверхъестественную любовь человека к Богу. Сверхъестественная дружба, основанная на разделении божественного блаженства, прежде всего, восстанавливает в человеке изначальную естественную дружбу с Богом. С этого момента воскресает вся естественная мораль, с присущим ей порядком и иерархией составляющих её добродетелей. Но она не смогла бы существовать вне условий, которые сделали возможным её возрождение. Для человека, природа которого находится в падшем состоянии, только благодать обеспечивает то

постоянство в стремлении воли к добру, благодаря которому она в самой природе дорожит одной только волей Божьей.

Глава шестая. Последняя цель

Весь порядок творений происходит от одной-единственной причины и стремится к одной-единственной цели. Поэтому можно ожидать, что регулирующий принцип нравственных действий тождествен регулирующему принципу физических законов. Глубинная причина того, что камень падает вниз, пламя поднимается вверх, небесная сфера вращается, а люди совершают волевые действия, — одна и та же. Каждое из этих сущих действует для того, чтобы в результате действия достигнуть собственного совершенства и тем самым реализовать своё предназначение - служить подобием Божьим: *unumquodque tendens in suam perfectionem, tendit in divinam similitudinem* (Всё, что стремится к своему совершенству, стремится к божественному подобию)¹⁰⁵⁰. Однако нужно добавить, что всякое сущее, определяясь своей сущностью, реализует общую цель свойственным только ему способом. Коль скоро все творения, в том числе неразумные, стремятся к Богу как своей конечной цели и коль скоро всякое сущее достигает конечной цели в той мере, в какой причастно её подобию, то умные творения должны достигать цели своим особым способом, то есть через собственное действие умных творений — через познание. Совершенно очевидно, что конечная цель умной твари — познание Бога¹⁰⁵¹. Такой вывод неизбежен, и ряд других, столь же непосредственных доводов мог бы подкрепить нашу уверенность в его необходимости. Однако полной внутренней убеждённости мы достигнем не ранее, чем увидим, как эта последняя цель объёмлет и упорядочивает все промежуточные цели, а все частные блаженства оказываются лишь предпосылками этого окончательного блаженства.

Человек, будучи существом свободным и действующим по собственному усмотрению, всегда действует ради какой-то цели. От этой цели его поступки получают видовую определённую, то есть подпадают под различные виды в зависимости от цели, которая составляет одновременно их начало и завершение¹⁰⁵². Не подлежит сомнению, что, помимо множества частных целей, существует конечная цель всей человеческой жизни, взятой как целое. В самом деле, одни цели подчиняются другим и являются объектами стремления ради других целей. Поэтому, если бы не было последней цели, эта последовательность целей уходила бы в бесконечность. Точно так же ничто не могло бы стать предметом стремления и никакое действие не приходило бы к завершению, если бы последовательность движущего и движимого была бесконечной. Ведь всякое действие начинается ради какой-то цели и завершается в ней. Поэтому необходимо признать существование конечной цели¹⁰⁵³. В то же время представляется очевидным, что всё водимое человеком водится ради этой конечной цели. Действительно, конечная цель движет стремлением, подобно тому как перводвигатель движет всем остальным. Когда вторичная причина сообщает движение, она, очевидно, делает это только в силу того, что сама приводится в движение первым двигателем. Точно так же и вторичные цели оказываются предметами желания и движут стремлением лишь постольку, поскольку подчинены последней цели, то есть первому из объектов желания¹⁰⁵⁴. Рассмотрим, в чём заключается эта последняя цель.

Если мы захотим узнать, как эти люди её себе представляют, то обнаружим представления самые разные и весьма странные. Богатство, здоровье, власть и так далее - короче, все телесные блага принимались за Высшее Благо и конечную цель. Но здесь налицо явное заблуждение. В действительности человек не является конечной целью мира; он сам представляет собой только частное сущее, подчинённое, как и прочие сущие, высшей цели. Поэтому удовлетворение желаний человеческого тела или

его сохранение не могут составлять Высшего Блага и конечной цели. И даже если допустить, что цель человеческого разума и воли — сохранение человеческого существования, отсюда ещё не следует, что конечная цель человека заключается в некоем телесном благе. Действительно, человеческое существо состоит из души и тела, и если верно, что существование тела зависит от души, то обратное неверно. Тело подлежит душе, как материя - форме. Поэтому блаженство, конечная цель человека, ни в коем случае не может считаться заключённым в каком-либо благе телесного порядка¹⁰⁵⁵.

Может быть, оно заключено в наслаждении либо каком-нибудь ином душевном благе? Если словом “блаженство” мы обозначаем не стяжание блаженства или обладание блаженством, которое действительно принадлежит душе, а то, в чём состоит само блаженство, то следует сказать следующее: блаженство не есть какое-либо душевное благо, но существует вне души и бесконечно превышает её. *Beatitudo est aliquid animae; sed id in quo consistit beatitudo, est aliquid extra animam* (Блаженство есть нечто принадлежащее душе; но то, в чём состоит блаженство, есть нечто вне души)¹⁰⁵⁶. В самом деле, невозможно, чтобы последней целью человека была человеческая душа или какое-либо из её свойств. Душа как таковая находится в потенции: её знание или добродетель нуждаются в том, чтобы их перевели из потенциального в актуальное состояние. Но то, что находится в потенции, относится к своему акту, как незавершённое к завершённому: потенция существует лишь ввиду акта. Отсюда очевидно, что человеческая душа существует только ввиду чего-то иного и, следовательно, не может быть для самой себя последней целью. Ещё более очевидно, что никакое благо человеческой души не составляет Высшего Блага. Благом, составляющим конечную цель, может быть только совершенное благо, дающее стремлению полное удовлетворение. Но человеческое стремление, или воля, направлено, как мы установили, ко всеобщему благу. С другой стороны, ясно, что всякое благо конечной, ограниченной души, каковой является наша душа, в силу её ограниченности само оказывается ограниченным и причастным. Поэтому невозможно, чтобы какое-либо из этих благ составляло Высшее Благо человека и его последнюю цель. И вообще блаженство человека; не может заключаться ни в каком тварном благе. Оно может состоять, как мы сказали, только в совершенном благе, полностью удовлетворяющем стремление: ведь если бы после достижения этого блага человек; ещё чего-либо желал, оно не было бы последней целью. А поскольку полностью удовлетворить человеческое стремление может только всеобщее благо, которое составляет собственный объект воли, то никакое тварное и причастное благо не способно быть Высшим Благом и последней целью. Таким образом, блаженство человека заключено только в Боге¹⁰⁵⁷ как в первом и всеобщем благе, источнике всех прочих благ.

Мы узнали, в чём заключается блаженство. Попробуем теперь определить, какова его сущность. Проясним точный смысл этого вопроса. Термин “цель” (*fin*) может иметь два значения. Во-первых, он обозначает сам предмет, которым мы хотим обладать: так, деньги есть цель, преследуемая скупцом. Но он может обозначать также приобретение или обладание, или, наконец, пользование желаемым предметом: обладание деньгами тоже есть цель, преследуемая скупцом. Следует различать эти два значения применительно к блаженству. Мы знаем, что есть блаженство в первом смысле: нетварное благо, именуемое Богом. Он один может, в силу Своей бесконечной благодати, совершенно удовлетворить человеческую волю. Но в чём состоит блаженство во втором смысле, это нам предстоит теперь рассмотреть.

Прежде всего представляется, что блаженство, взятое с этой второй точки зрения, есть некое тварное благо. Причина или предмет блаженства — несомненно, нечто нетварное, как уже было установлено. Но сама сущность блаженства, то есть его обретение человеком и обладание последней целью, по необходимости представляет собой нечто человеческое, а следовательно, тварное¹⁰⁵⁸. Можно добавить, что это нечто есть действие и акт, потому что блаженство составляет наивысшее совершенство человека, а совершенство подразумевает акт, подобно тому как потенция подразумевает несовершенство¹⁰⁵⁹. Наконец, скажем, что это действие — действие человеческого ума, из которого исключены все прочие способности души. В самом деле, невозможно утверждать, будто блаженство достигается действием ощущающей души. Мы установили, что сам предмет блаженства заключён не в телесных благах. Но только такие блага доступны ощущениям; следовательно, они абсолютно бессильны дать нам блаженство¹⁰⁶⁰. Но и в разумной части души, которая состоит из ума и воли, только ум способен непосредственно схватить предмет нашего блаженства и нашу последнюю цель. Действительно, в самом блаженстве надлежит различать сущность блаженства и наслаждение им, которое всегда его сопровождает, но в конечном счёте оказывается по отношению к его сущности всего лишь акциденцией¹⁰⁶¹. Отсюда очевидно, что сущность блаженства не может быть заключена в действии воли. Хотя все люди желают достигнуть последней цели, обладание которой составляет для них высшую степень совершенства, а значит, блаженство, тем не менее, постижение целей не есть функция воли. Воля устремляется к отсутствующим целям, когда желает их, и к присутствующим, когда находит в них успокоение и наслаждение. Однако желание некоторой цели не означает её постижения, но только движение к ней. Что же касается наслаждения, оно возникает в воле только в присутствии предмета. Другими словами, воля наслаждается предметом лишь при условии его присутствия. Нельзя сказать, что предмет присутствует, потому что воля наслаждается им. Таким образом, сама сущность блаженства состоит в акте ума; и только наслаждение, которое сопровождает его, может рассматриваться как акт воли¹⁰⁶².

Все эти доводы предполагают, что если блаженство может быть достигнуто действием человека, оно достигается только высочайшим и совершеннейшим из человеческих действий. Этот же принцип позволяет утверждать, что блаженство должно состоять в действии созерцательного, а не практического ума. Действительно, самой совершенной интеллектуальной способностью будет та, у которой самый совершенный предмет: божественная сущность. Но божественная сущность есть предмет созерцательного, а не практического ума. Поэтому конституирующий блаженство акт должен быть актом созерцания¹⁰⁶³. Остаётся определить его объект. Состоит ли, к примеру, это созерцание, служащее источником блаженства, в рассмотрении и изучении умозрительных наук? Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны провести различие между двумя видами блаженства, доступными человеку: блаженством совершенным и несовершенным. Совершенное блаженство достигает подлинной сущности блаженства; несовершенное не достигает её, но в некоторых частных пунктах причастно некоторым из свойств, определяющих подлинное блаженство. Не подлежит сомнению, что подлинное блаженство не может быть сведено в своей сущности к знанию умозрительных наук. Когда мы их рассматриваем, наш взгляд простирается не далее первых начал этих наук, ибо каждая наука в целом виртуально содержится в первых началах, из которых она выводится. Но первые начала умозрительных наук известны нам только благодаря чувственному познанию. Поэтому рассмотрение этих наук в целом не может возвысить наш ум над уровнем, к которому приводит познание чувственных предметов. Следовательно, достаточно будет рассмотреть, способно ли познание чувственного составить высшее блаженство человека, то есть его высочайшее совершенство. Очевидно, что нет. Высшее не обретает своего совершенства в том, что само по себе

является низшим в сравнении с ним. Низшее может способствовать совершенству высшего лишь в той мере, в какой оно причастно (хотя бы в малейшей степени) такой реальности, которая превышает его самого и превышает того, совершенству чего оно способствует. Очевидно, что камень или любой другой чувственный предмет в своей форме ниже человека. Поэтому если форма камня сообщает в процессе чувственного познания некоторое совершенство человеческому уму, она осуществляет это не просто как форма камня, но и в силу своей причастности некоторой реальности высшего порядка в сравнении с человеческим умом: например, причастности умному свету или чему-либо в том же роде. Таким образом, всякое знание, способное сообщить человеческому уму некоторое совершенство, предполагает наличие высшего по сравнению с человеческим умом объекта. Особенно верно это в том, что касается совершеннейшего человеческого знания, сообщаемого блаженным созерцанием. Здесь мы пожинаем благодатные плоды тех выводов, к которым пришли ранее, рассуждая о ценности и пределах человеческого познания. Его собственным предметом является чувственное, поэтому человеческий ум не может обрести блаженство и высочайшее совершенство в рассмотрении чувственных вещей, которым ограничиваются умозрительные науки¹⁰⁶⁴. Но он может найти в этом рассмотрении несовершенное блаженство — единственно доступное нам в земной жизни. Как чувственные формы причастны некоторому подобию высших субстанций, так изучение умозрительных наук есть своего рода причастность подлинному и совершенному блаженству¹⁰⁶⁵. Благодаря им наш ум переходит из потенции в акт, хотя они не могут привести его в состояние полной и окончательной актуальности.

Всё это означает, что сущностное и подлинное блаженство - не от мира сего: оно может быть обретено только в ясном видении божественной сущности. Чтобы убедиться в правильности такого вывода, нужно иметь в виду два следующих принципа. Во-первых, человек не может быть совершенно счастлив, пока ему есть чего желать и добиваться. Во-вторых, совершенство всякой душевной способности измеряется природой её предмета. Предмет ума — *quod quid est* (то, что есть), то есть сущность вещи. Следовательно, совершенство ума измеряется более или менее глубоким знанием сущности его предмета. Например, если ум знает сущность следствия, но это знание не даёт ему знания сущности причины, породившей данное следствие, то можно сказать, что ум знает о существовании причины, но не знает её природы: знает *an sit* (существует ли [она]), но не знает *quid est* (что она есть). Другими словами, просто сказать, что ум знает эту причину, нельзя. Следовательно, в познающем человеке, который знает о наличии причины, породившей следствие, остаётся естественное желание узнать, какова эта причина. Таков источник того любопытства и удивления, которые, по мнению Аристотеля, стоят у начала любого исследования. Если некто видит затмение Солнца, он сразу делает вывод, что этот факт имеет причину. Но поскольку причина ему неизвестна, он испытывает удивление и в силу этого начинает её доискиваться. Поиск прекратится только тогда, когда причина данного явления будет раскрыта в самой своей сущности. Теперь вспомним о том, что человеческий ум знает о своём Творце. Как мы видели, в собственном смысле он знает только сущности некоторых чувственных и тварных предметов, а от них поднимается к знанию о существовании Бога. Но человеческий ум никогда не достигает совершенного знания Первопричины¹⁰⁶⁶. Поэтому человек испытывает естественное желание полностью познать и непосредственно увидеть сущность этой причины. Но, по природе желая видеть Бога, он не способен подняться к этому видению своими силами. Поэтому последняя цель человека — это естественная цель, которую только благодать даёт человеку ясно познать и достигнуть. Свободно создавая умные субстанции, Бог не мог иметь иной цели, кроме как возвысить их до блаженного созерцания. Оно одно способно утолить естественное желание видеть их объект — само сущее¹⁰⁶⁷.

Однако это трансцендентное человеку и естеству блаженство - не какая-то искусственная цель, выдуманная для согласования морали с религией. Между земным блаженством, доступным для нас в этой жизни, и блаженством небесным, к которому мы призваны, существует внутреннее согласие и преемственность¹⁰⁶⁸. Последняя цель не отрицает наших человеческих целей, а, напротив, объемлет и сублимирует их. В свою очередь, наши человеческие цели представляют собой частичные подражания последней цели и её несовершенные заменители. Нет такой желаемой вещи, желание которой, осмысленное и упорядоченное разумом, не могло бы получить законного основания. В своей земной жизни мы желаем здоровья и телесных благ; но здоровье и телесное совершенство действительно способствуют познавательным действиям, посредством которых мы достигаем совершенного человеческого счастья. Далее, мы желаем внешних благ - таких, как блага имущественные. Но ведь они позволяют нам жить и совершать действия, требуемые как созерцательной, так и деятельной добродетелью. Поэтому эти блага, не будучи сущностными признаками блаженства, служат его орудиями. Мы желаем общества друзей, и мы правы: ведь речь идёт о счастье в земной жизни, а счастливый человек нуждается в друзьях. Нуждается не для того, чтобы извлекать из них пользу: мудрец самодостаточен; и не для того, чтобы находить в них наслаждение: мудрец находит совершенное наслаждение в следовании добродетели; но для того, чтобы иметь материю, на которую могла бы воздействовать его добродетель. Друзья нужны мудрецу, чтобы получать от него благодеяния. Они служат ему почвой, на которую изливается совершенство его добродетели. И наоборот: все блага подчиняются небесному блаженству и сублимируются в нём. Даже когда человек в блаженном созерцании видит Бога лицом к лицу, даже когда его душа уподобляется Умной субстанции, — даже тогда блаженство человека не тождественно блаженству абсолютно бестелесной души. В самой небесной славе мы обнаруживаем вновь свою составленность: cum enim naturale sit animae corpori uniri, non potest esse quod perfectio animae naturalem ejus perfectionem excludat (поскольку для души естественно быть соединенной с телом, совершенство... души не может исключать её естественного совершенства). Пока человек не достиг блаженства, тело есть полномочный представитель души и орудие действий низшего порядка, обеспечивающих доступ к блаженству. Когда же блаженство достигнуто, душа вознаграждает своего слугу, сообщая ему нетленность и причастность своему бессмертному совершенству: ex beatitudine animae fiet redundantia ad corpus, ut et ipsum sua perfectione potiatur (блаженство души изливается на тело, чтобы и оно достигло своего совершенства)¹⁰⁶⁹. Поэтому душа, соединённая с телом (некогда животным, а теперь одухотворённым её славой), уже не должна предаваться одним лишь материальным благам, связанным с животной жизнью. Она больше не нуждается в иных друзьях, кроме Бога, поддерживающего её Своей вечностью, истиной и любовью. Однако нам не воспрещается верить, что радость на небесах переживается не в одиночку и что небесное блаженство праведников, довершённое созерцанием совместно переживаемой радости, украшено к тому же вечной дружбой¹⁰⁷⁰. Так томизм продолжает естество сверхъестеством. Назвав непосредственным предметом философии описание целостного человека, а не одной только человеческой души, томизм определяет предназначение именно этого целостного человека. Блаженство христианина, как его мыслит св. Фома, - это блаженство человека *в целом*.

Глава семьмая. Дух томизма

До сих пор мы рассматривали различные точки зрения на важнейшие проблемы томистской философии, а также пытались при обсуждении этих проблем прояснить связь, которая обеспечивает преемственность в их решении. Вероятно, будет небесполезно теперь, в конце, бросить общий взгляд на пройденный путь и выделить с

максимально возможной точностью константы философской позиции св. Фомы Аквинского.

Читатель уже, несомненно, отметил (или, по крайней мере, почувствовал) явно унифицированный характер томистского учения. Оно объясняет мир в целом, взятый с точки зрения разума. Эта унифицированность вызвана, прежде всего тем, что вся ткань томизма соткана из небольшого числа постоянно переплетающихся принципиальных положений. Возможно, что в основе она являет собой совокупность различных аспектов одной и той же идеи - идеи бытия. Человеческая мысль удовлетворяется только тогда, когда овладевает экзистенцией. Но никакая экзистенция не ограничивается приведением нашего ума к бесплодной констатации данного. Напротив, она призывает ум к всестороннему рассмотрению и пробуждает нашу интеллектуальную активность множественностью тех аспектов, которые ум открывает в ней. Постольку, поскольку сущее не отличается от самого себя, оно есть единое. В этом смысле можно сказать, что сущее и единое тождественны, ибо сущность не может раздробиться на части, не утратив в то же время своего бытия и своего единства. Но тот факт, что всякое сущее по определению полагается неотделимым от самого себя, служит основанием истины, высказываемой относительно этого сущего. Утверждать истину — значит утверждать то, что есть, и приписывать каждой вещи определяющее её бытие. Следовательно, существование вещи определяет её истину, а истина вещи служит основанием истины мысли. Мы мыслим истину в отношении вещи, когда приписываем последней то бытие, каким она является. Таким образом устанавливается согласие между нашей мыслью и сущностью вещи, и именно оно обуславливает истинность нашего знания, подобно тому как внутреннее согласие между сущностью вещи и вечной мыслью Бога об этой вещи обуславливает истинность вещи вне нашего мышления. Следовательно, ряд отношений истинности есть лишь один из аспектов ряда отношений бытия. Точно то же самое имеет место в том, что касается блага. Всякое сущее есть основание истины постольку, поскольку оно познаваемо. Но постольку, поскольку оно определяется конкретной мерой совершенства, то есть постольку существует, - оно есть предмет желания и предстаёт как некоторое благо. Отсюда в нас возникает стремление овладеть им, когда мы находимся в его присутствии. Таким образом, само сущее, без добавления к нему чего-либо извне, полагается в своём единстве истины и благодати. Каково бы ни было отношение тождества, устанавливаемое нашим мышлением в любой момент синтеза, конституирующего систему: какова бы ни была утверждаемая нами истина или желаемое нами благо, — наша мысль всегда относится к сущему, утверждая его в согласии с самим собой, усваивая его природу по способу познания или наслаждаясь его совершенством по способу воления.

Но томизм — не система, если под системой понимать глобальное объяснение мира, идеалистически выведенное из некоторых априорных принципов или сконструированное на их основе. Бытие — не понятие, которое может быть определено в своём содержании раз и навсегда и положено *a priori*. В действительности имеются только те или иные способы бытия, и эти способы требуют констатации. Способ, данный нам самым непосредственным образом, — это наш собственный способ бытия и способ бытия телесных вещей, среди которых мы живём. Каждый из нас существует, но существует неполным и ущербным образом. В области, непосредственно доступной нашему опыту, мы встречаем только субстанциальные составы, аналогичные нашему; только формы, связанные с материей столь неразрывной связью, что эта связь определяет все сущее, подверженное возникновению. Творческий акт мыслящего Бога непосредственно завершается тем соединением материи и формы, которое конституирует это сущее. Но сколь бы несовершенным ни было такое сущее, оно

обладает некоторым совершенством в той мере, в какой обладает бытием. В этом сущем мы уже открываем неотъемлемые от него трансцендентальные отношения, которые мы определили выше.

Но в то же время мы констатируем, что по какой-то причине (глубинная природа которой остаётся непрояснённой) эти отношения не зафиксированы, не схвачены, не определены. Фактически дело обстоит так, словно мы всё время должны бороться за установление этих отношений, вместо того чтобы мирно наслаждаться ими, как данным благом. Мы существуем, и существуем в тождестве с самими собой, — однако не полностью. Мы немного не дотягиваем до нашей собственной дефиниции. Никто из нас не реализует вполне ни человеческой сущности, ни даже полного понятия своей собственной индивидуальности. Отсюда вместо того, чтобы просто существовать, мы постоянно прикладываем усилие, чтобы удержаться в бытии, чтобы сохранить себя и реализовать себя. Это верно в отношении всех чувственных сущих, которые мы обнаруживаем вокруг себя. Мир непрестанно терзается усилиями, сотрясается порывами и находится в постоянном становлении. Так же и человек находится всё время в пути, переходя из одного состояния в другое.

Это универсальное становление констатируется в различении возможного и действительного, потенции и акта. Оно действительно в отношении всех вещей, которые нам даны в опыте, и просто формулирует сам этот опыт. Подобно Аристотелю, который отмечал универсальность применения, но невозможность определения этого различения, св. Фома охотнее пользуется им, чем объясняет его. Ведь оно есть своего рода постулат, формула, запечатлевшая в себе некий факт, принятие некоторого качества — на этот раз не существования как такового, а определенного способа существования, данного нам в опыте. Всякая сущность, не реализующая полностью свою дефиницию, есть акт в той мере, в какой она её реализует, потенция в той мере, в какой её не реализует, и лишенность в той мере, в какой она страдает от этой нереализованности. Сущность как акт есть действующее начало, которое дает толчок движению к реализации. Именно из актуальности формы исходят все попытки такого рода. Она представляет собой начало движения, источник становления, причину. Таким образом, и здесь последним основанием всех констатируемых нами естественных процессов оказывается то, что есть в вещах от бытия. Сущее как таковое сообщает свою форму как действующая причина, производит изменения как движущая причина и придаёт этому изменению смысл как целевая причина. Данная нам реальность — это вещи, непрестанно движимые глубинной потребностью самосохранения и самодополнения.

Однако, размышляя об этом опыте, мы не можем не заметить, что он не содержит в себе самой достаточной причины тех фактов, которые предъявляет нашему взгляду. Этот мир становления, который должен двигаться, чтобы существовать; эти небесные сферы, вечно стремящиеся обрести самих себя в каждой точке своих орбит; эти человеческие души, схватывающие сущее и усваивающие его посредством ума; эти субстанциальные формы, всё время ищущие новую материю для своего осуществления, — все они не содержат в самих себе причины собственного существования. Если бы такие сущие могли быть объяснены из самих себя, они ни в чём не испытывали бы недостатка и в них не было бы ничего недостающего. Но тогда они перестали бы двигаться в поисках самих себя: они покоились бы в целостности своей наконец реализованной сущности и перестали бы быть тем, что они есть.

Следовательно, достаточную причину бытия вселенной мы должны искать за пределами мира возможного и действительного, по ту сторону становления, — в таком

сущем, которое целиком является тем, что оно есть. Но это выведенное мышлением сущее явно должно быть другой природы, нежели данное нам в чувственном опыте: ведь в противном случае мы, полагая его, не выиграли бы ничего. Таким образом, мир становления предполагает начало, которое не подвержено становлению и целиком находится вне его. Но тогда возникает новая проблема. Если постулируемое в опыте сущее столь радикально отлично от данного нам сущего, то как можем мы познать его, исходя из опыта, и чем может быть полезным для нас его объяснение? Никакое дедуктивное или индуктивное заключение от одного сущего к другому невозможно, если второе сущее не существует в том же смысле, что и первое. И наш ум действительно никогда не сумел бы сделать такого заключения, если бы та реальность, в которой мы живём, по своей иерархической и аналогической структуре не была бы своего рода лестницей, ведущей вверх, к Богу. Именно потому, что всякое действие есть осуществление сущности, а всякая сущность — некоторое количество бытия и совершенства, мир предстаёт перед нами как некое сообщество высших и низших сущностей. Само определение каждой сущности непосредственно указывает подобающее ей место на соответствующем уровне этой иерархии. Поэтому для того, чтобы объяснить действие индивидуума, требуется не только дефиниция самого этого индивидуума, но и дефиниция той сущности, которую он ущербным образом воплощает. Однако и определения вида недостаточно, т. к. индивидуумы, в которых оно воплощается, непрестанно движутся к самоосуществлению. Поэтому необходимо либо отказаться от попытки объяснить действие индивидуума, либо искать ему достаточное основание на другом, высшем уровне совершенства.

С этого момента мир предстаёт, по существу, как иерархия, и философская проблема состоит в том, чтобы определить её точный порядок, поместив каждый разряд сущих на соответствующий уровень. Чтобы это сделать, никогда не следует упускать из виду следующий общий принцип: большее или меньшее надлежит оценивать и классифицировать только по отношению к наибольшему, относительное - по отношению к абсолютному. Между Богом (простым и чистым Бытием) и полным небытием находятся чистые Умы, или ангелы, *prope Deus* (близкие к Богу), и материальные формы, *prope nihil* (близкие к небытию). Между ангелами и материальной природой стоит человек - граница и линия горизонта, проходящая между духами и телами. Таким образом, ангелы уменьшают бесконечное расстояние, отделяющее человека от Бога, а человек заполняет собой промежуток, отделяющий ангелов от материи. Каждому из этих уровней соответствует собственный способ действия. Ибо каждое сущее действует постольку, поскольку находится в акте, а степень актуальности отождествляется со степенью совершенства. Так упорядоченная иерархия сущих дополняется упорядоченной иерархией их действий. При этом низшее сущее и низшее действие высшей ступени граничит с высшим сущим и высшим действием низшей ступени. Другими словами, принцип непрерывности уточняет и определяет принцип совершенства. На самом деле оба эти принципа просто выражают высший закон сообщения бытия. Есть только одно бытие, которому причастны все творения: бытие божественное. И творения отличаются друг от друга не чем иным, как большим или меньшим достоинством того уровня причастности этому бытию, который они реализуют¹⁰⁷¹. Поэтому степень их совершенства по необходимости должна измеряться расстоянием, отделяющим их от Бога, а сами они, будучи отличными друг от друга, должны выстраиваться в иерархическом порядке.

Но если это так, то ум наш может, исходя из чувственного, выводить существование трансцендентного Бога только по аналогии. И только аналогия позволяет объяснить тот факт, что мир существует благодаря трансцендентному началу, не смешиваясь с ним и не будучи просто дополнением к нему. Сущее, сходное по аналогии, требует

объяснения и может быть объяснено лишь через то, чему подражает: *Non enim ens de multis aequivoce dicitur, sed per analogiam, et sic oportet fieri reductionem in unum* (Ибо многое называется сущим не в силу равнозначности, а по аналогии, и таким образом следует сводить [многое] к единому)¹⁰⁷².

Но при том, что аналог обладает бытием своего образца в достаточной степени, чтобы последний мог считаться его причиной, он обладает им таким образом, что бытие этой причины не привходит в его собственное бытие. Слово “бытие” означает два разных способа существования в зависимости от того, прилагается ли оно к Богу или к творению. Поэтому в их отношении нельзя ставить вопрос о сложении или вычитании. Бытие творений — не более чем образ, подражание божественному бытию. Как вспыхивающие вокруг пламени отблески множатся, слабеют и гаснут, не затрагивая субстанции пламени как таковой, — так подобия, свободно создаваемые божественной субстанцией, обязаны всем своим бытием этой субстанции, существуют только благодаря ей, но в то же время ничего не заимствуют из несвойственного им способа существования через самого себя, ничего не прибавляют к нему и не отнимают от него ни малейшей частицы. Эти два принципа — аналогии и иерархии - позволяют объяснить тварь через трансцендентного Творца, а также поддерживать отношение между ними, протянуть связи, которые становятся конституирующими началами тварных сущностей и законами их понимания. Какова бы ни была последующая физика вещей, она по необходимости должна будет подчиниться метафизике сущности и качества. Если по своему глубинному происхождению твари суть подобия, следует ожидать, что аналогия поможет объяснить структуру мира, подобно тому как она объясняет его сотворение. Объяснить действие некоторого сущего — значит показать, что это действие коренится в его сущности. А дать достаточное объяснение этой сущности — значит показать, что определённое подобие чистого акта, точно соответствующее тому, что есть данная сущность, должно иметь место в нашем мире. Почему, в конечном счёте, такое подобие потребовалось такому миру, как наш? Дело в том, что подражания любому образцу могут сущностно отличаться друг от друга лишь при условии, что они обладают разной степенью совершенства. Поэтому конечная система образов бесконечного бытия должна представлять все реальные ступени подобия, которые могут иметь место в границах, указанных этой системе свободным выбором Творца. Метафизическое объяснение физического явления всегда приводит к указанию места данной сущности в иерархической структуре.

Что касается иерархии, признано влияние Псевдо-Дионисия на мысль св. Фомы Аквинского. Оно неоспоримо и до некоторой степени объясняет попытки отнести автора “Суммы теологии” к последователям Плотина. Но такое утверждение приемлемо только в определённых пределах. Ареопагит создал общую схему иерархии; он глубоко внедрил в сознание необходимость такой иерархии; благодаря ему стало невозможно рассматривать мир иначе, как иерархию. Но заботу о наполнении схемы Ареопагит оставил св. Фоме, и даже если и указал различные уровни иерархии, то пребывал в неведении относительно закона, управляющего их порядком и распределением. Да и можно ли утверждать, что содержание вселенской иерархии мыслится автором обеих “Сумм” в неоплатоническом духе? За исключением учения о чистых духах (в отношении которого тоже можно сделать множество оговорок), нетрудно заметить, что это отнюдь не так. Бог Фомы Аквинского-теолога тот же, что и Бог св. Августина; а влияние неоплатонизма на св. Августина ещё не даёт права утверждать, что его Бог тождествен Богу Плотина. Между платоновским умозрением и богословием Отцов Церкви стоит Яхве -личный Бог, действующий умом и волей, свободно создающий вне Самого Себя реальный мир, избранный Его премудростью из

бесконечного числа возможных миров. Между этим свободно сотворённым миром и Богом-Творцом пролегает непреодолимая пропасть и не существует никакой преемственности, кроме преемственности порядка. В собственном смысле мир есть упорядоченная прерывность. Разве не очевидно, что перед нами антипод неоплатонической философии? Делать из св. Фомы платиновского или платинизирующего мыслителя - значит смешивать его с последователями Авиценны и Аверроэса, то есть с противниками, которых он критиковал энергичнее всего.

Дистанция между этими двумя философиями не менее ощутима, если от Бога мы перейдём к человеку. Мы сказали, что Бог св. Фомы Аквинского — это не Бог Плотина, а христианский Бог Августина. Можно добавить, что человек св. Фомы - человек не Плотина, а Аристотеля. Их противоположность особенно очевидна в том, что касается центральной проблемы: отношения души и тела и вытекающего отсюда учения о познании. С одной стороны - утверждение предельной независимости и почти полной насыщенности души, что делает возможным платоновское припоминание и, более того, мгновенное возвращение к Единому в экстатическом соединении; с другой — самое решительное утверждение физической природы души и бдительное стремление перекрыть все пути к непосредственному инстинктивному постижению интеллигибельного, оставляя открытым лишь один путь — путь чувственного познания. Платонизм полагает мистику естественным продолжением человеческого познания; в томизме мистика присоединяется к естественному познанию и согласуется с ним, но не продолжает его. Всем, что мы знаем о Боге, мы обязаны нашему разуму, который размышляет над данными чувственного опыта. Так что если кто-нибудь желает найти в средневековье неоплатоническое учение о познании, его следует искать в другом месте, а не в философии св. Фомы.

Возможно, это станет ещё яснее, если оставить в стороне рассмотрение частной проблемы и обратиться непосредственно к томистской вселенской иерархии как таковой. Мы много говорили о Боге и Его творческой силе, об ангелах и их функциях, о человеке и его действиях. Но если мы последовательно рассмотрим всю совокупность наделённых умом творений и сам первый Ум, то окажется, что природа и объём доступного нам знания существенно меняются в зависимости от большей или меньшей степени совершенства той реальности, которая составляет его предмет. Если мы хотим отчётливо понять дух томистской философии, то нам нужно, обозрев иерархическую лестницу сущего, перейти затем к рассмотрению ценностей и поместить каждый вид познания на соответствующую ступень.

Что такое познание? Это постижение существующего, и нет другого совершенного познания, кроме этого. Однако представляется, что всякое познание (в собственном смысле) высших ступеней вселенской иерархии по природе недоступно человеку. О Боге и Чистых умах нам известно только то, что они существуют. Но мы не знаем, что они есть по существу. С другой стороны, несомненно, что ощущение неполноты нашего знания о Боге вызывает в нас горячее желание обрести более полное и возвышенное знание о Нём. Но если познание означает постижение сущности познаваемого предмета, то Бог, Ангелы и вообще всё относящееся к разряду чистого интеллигибельного по определению ускользает от нашего ума. Поэтому мы вынуждены подменять отсутствующую у нас интуицию божественной сущности множеством понятий, совокупность которых смутно подражает тому, чем должна была бы быть подлинная идея божественного сущего. Если собрать воедино всё сказанное об этом предмете, мы получим ворох отрицаний или аналогий, не более того.

Где же тогда собственная сфера человеческого познания? Где оно встречается со своим собственным предметом? Только там, где соприкасается с чувственным. Здесь разум ощущает себя хозяином той почвы, на которую вступает, хотя и не проникает до конца данную ему реальность ввиду того, что материя, которая содержится в индивидуальном предмете, делает индивидуальное как таковое невыразимым. Описывая человека (то есть человеческий состав), животных, небесные тела и их свойства, отдельные элементы или их смешения, рациональное познание сохраняет соразмерность различным родам исследуемых предметов. Его содержание, пусть даже не достигающее полноты, - это содержание поистине позитивное. И, тем не менее, в том, что есть в томизме наиболее оригинального и глубокого, он представляет собой нечто иное, чем попытку упрочить основание науки или расширить её сферу. Св. Фома, полагая чувственное собственным предметом человеческого ума, вовсе не считает изучение чувственного наивысшей функцией нашей познавательной способности. Ибо человеческий ум, для которого собственным предметом является чувственное, имеет своей собственной функцией превращение чувственного в умопостижимое¹⁰⁷³. Из частного объекта, на который падает свет ума, он извлекает общее благодаря божественному подобию, которое этот частный объект несёт в себе как знак своего происхождения. Поэтому можно сказать, что человеческий ум в собственном смысле слова рождён и сотворён для всеобщего. Отсюда его влечение к предмету, по определению абсолютно недоступному для него: к божественной сущности. Здесь человеческий разум способен познать менее всего, но самая скромная из познанных им истин об этом предмете превосходит достоинством и ценностью все прочие достоверности¹⁰⁷⁴.

Подобно всякой великой философии, философия св. Фомы открывается в различных аспектах в зависимости от доминирующих потребностей разных эпох, которые к ней обращались. Поэтому нет ничего удивительного в том, что в наше время, когда столько умов пытаются восстановить связи между философией и действительностью, злополучно разорванные опытом идеализма, многие интерпретаторы св. Фомы настаивают на особой роли понятия существования в его доктрине. То, что они приходят к сходным результатам явно независимыми друг от друга путями, делает совпадение их выводов ещё более значимым. Приведём пример формулировок, предложенных в последнее время. Так, утверждается, что собственным предметом умного познания в томизме является бытие - “не только *сущностное*, или чьё-то, но экзистенциальное”. Следовательно, всё мышление св. Фомы “устремлено к существованию как таковому (не к действию, за исключением практической философии, а к познанию)”¹⁰⁷⁵. И добавляется: “Томистская философия *экзистенциальна*”. Что под этим подразумевается, наш автор объясняет в специальном разделе своей книги, озаглавленной “Отступление о существовании и философии” (“Digression sur l'existence et la philosophie”).

Квалифицируя таким образом учение св. Фомы, он, прежде всего, хочет показать, что всякое человеческое познание, включая метафизическое, отправляется от познания чувственных вещей и в конечном счёте к ним же приводит — “не для того, чтобы познать сущность, но чтобы познать, как они существуют (ибо это также должно знать), чтобы достигнуть их экзистенциальности и по аналогии с ними постигнуть существование того, что существует нематериально, чисто духовно”¹⁰⁷⁶.

Это чрезвычайно важный урок. Единственное, что вызывает опасение, - как бы крайняя насыщенность формулировок не затруднила их понимание. Утверждать, что томистская философия “экзистенциальна” в указанном выше смысле, — значит противопоставлять её слишком натуралистической тенденции, побуждающей

человеческий разум ограничиваться уровнем абстракции. Известно, что потребности обучения только подкрепляют эту тенденцию. Можно ли научить, не проясняя, не упрощая, не абстрагируя? Совершенно реальна опасность удерживать самого себя и других на этом уровне понятийной абстракции, к тому же вполне удовлетворяющем наш разум. Распутывая клубок конкретных сущих, чтобы извлечь из него сущности, мы оттягиваем момент, когда нужно снова смешать эти сущности в единстве конкретного. Мы боимся вновь погрузиться в ту путаницу, с которой начинали и которую как раз должен был прояснить анализ. Некоторые оттягивают этот момент настолько долго, что так и не дают ему наступить. Тогда философия ограничивается тем, что последовательно обрубают действительность, высекая из неё сущности, словно знание того, из каких сущностей состоит реальность, эквивалентно знанию самой существующей реальности. Эта реальность прямо и непосредственно постигается нами только в чувственном познании и через чувственное познание. Именно поэтому наши суждения достигают своих объектов лишь тогда, когда разрешаются в этих объектах: “*Res sensibilis visibilis* (чувственная видимая вещь) есть камень преткновения для всякого суждения, *ex qua debemus de aliis judicare* (отправляясь от которой мы должны судить об остальном), потому что она есть камень преткновения экзистенциальности”¹⁰⁷⁷. Чтобы избежать забвения этого принципа или, скорее, забвения вытекающего из него подхода, метафизику рекомендуется погрузиться в экзистенцию, войти в неё как можно глубже “посредством максимально острого чувственного (и эстетического) восприятия, а также посредством опыта страдания и экзистенциальных конфликтов, чтобы там, в вышине, на третьем небе естественного умного познания, постигнуть интеллигибельную субстанцию вещей”. На что наш автор замечает: “Нужно ли добавлять, что учитель, который всего лишь преподаватель, удалённый от экзистенции и *нечувствительный* к этому третьему уровню абстракции, прямо противоположен тому, каким должен быть метафизик? Томистская метафизика была названа *схоластической* по имени своего самого жестокого испытания. Школьная педагогика — её прямой враг. Ей необходимо непрестанно торжествовать победу над своим внутренним врагом — Профессором”¹⁰⁷⁸.

Невозможно сказать лучше. Но посмотрим, что происходит, если суждения останавливаются на абстрактных сущностях и не доходят до актуально существующих конкретных вещей. Сам св. Фома заметил, что свойства сущности меняются в зависимости от того, как она рассматривается: она сама по себе, абстрактно, или же в состоянии конкретной актуализации в реальном сущем. Св. Фома настолько ясно высказался по этому вопросу, что лучше всего просто предоставить ему слово: “Каков бы ни был предмет, взятый в абстракции, будет верно сказать, что он не содержит в себе никакого постороннего элемента, то есть ничего, кроме своей сущности. Именно так говорят о *человечестве*, о *белизне* и обо всех предметах того же рода. Это объясняется тем, что в данном случае *человечество* обозначается как то, благодаря чему вот это есть человек, а *белизна* — как то, благодаря чему вот это бело. Но, рассуждая абстрактно, нечто является человеком через отношение к формальной причине человека, а белым — через отношение к формальной причине белого. Вот почему абстракции такого рода не могут заключать в себе ничего постороннего. Иначе обстоит дело в том, что касается обозначаемого в конкретном смысле. В самом деле, *человек* означает то, что обладает человечеством, а *белое* — то, что обладает белизной. Но тот факт, что человек обладает человечеством или белизной, не мешает обладать ему и чем-то другим, что не связано с формальной причиной бытия человеком или бытия белым. Достаточно, чтобы это другое не было противоположно этой причине. Поэтому *человек* или *белое* могут обладать и другими признаками, помимо человечества или белизны. Вот почему *белизна* или *человечество* считаются частями и

атрибутами, но не сказываются о конкретных сущих, ибо никакая часть не сказывается о целом”¹⁰⁷⁹.

Достаточно применить эти наблюдения к самой философии, чтобы увидеть смещение перспективы в зависимости от того, пренебрегаем мы ими или принимаем их во внимание. Опыт, от которого отправляется философ, — это опыт мира в целом; и к нему же, в конечном счёте, он должен прийти: ведь задача философа состоит именно в объяснении опыта. Единственный способ преуспеть в этом — начать с максимально глубокого анализа различных элементов, которые заключены в составляющих этот опыт фактических данных. Поэтому первая задача философа — разложить конкретное на умопостигаемые элементы. Следует разъединить и представить по отдельности те из них, которые даны нам один в другом. Это можно осуществить, только представляя каждый элемент через особое понятие. Но необходимое условия различения понятий состоит именно в том, что они должны заключать в себе всё содержание своей дефиниции и ничего сверх того. Вот почему абстрактные сущности, из которых каждая отличается от других, как отличны их понятия, отличается от других сущностей именно тем, что исключает их. Человечество — это то, благодаря чему человек является человеком, — и только это. Человечество отнюдь не заключает в себе *белизны*, тем более что есть люди с другим цветом кожи. И наоборот, *белизна* есть то, благодаря чему белое бело, и она тем менее заключает в себе *человечество*, что можно назвать неисчислимым количеством белых сущих, ни одно из которых не будет человеком. Таким образом, исследование реальности, прежде всего, приводит нас к разрешению беспорядочной совокупности конкретных вещей на множество умопостигаемых сущностей, из которых каждая отлична от других в той мере, в какой несводима к ним.

Тогда возникает вопрос: можно ли считать, что философия есть абстрактное знание сущностей, взятых в этом абстрактном состоянии? Ответить утвердительно — значит принять философию понятия. Мы имеем в виду не просто философию, которая пользуется понятиями (ибо такая необходимость присуща любому человеческому познанию), но философию, с точки зрения которой, адекватное постижение действительности осуществляется в понятии и через понятие. История предлагает нам множество примеров философов такого рода. Можно даже сказать, что разновидности их неисчислимы; но у нас нет необходимости заниматься сейчас их классификацией. Этот подход интересует нас главным образом потому, что выражает естественное стремление разума мыслить “ясными и определёнными идеями”, а следовательно, отбрасывать в качестве смутного и неясного всё то, что не вмещается в рамки строго определённых понятий. С этой точки зрения “простые природы”, которыми оперировал Декарт, ничем не отличаются от понятий того древа Порфирия, чью бесплодность он обличал. Пойдём дальше. Какой бы метод мы ни избрали, даже если мы начнём с заявления, что философия не может иметь понятия для своего последнего объекта, — мы фактически всё равно придём к философии понятия, если не позаботимся пойти в нашем исследовании далее сущности. Если речь идёт о простом историческом истолковании философских доктрин, проблема остаётся прежней. Что касается интерпретации томизма, то мы должны либо считать последней целью этой философии постижение сущностей, из которых состоит конкретная действительность (в этом случае высший способ человеческого познания окажется своего рода умной интуицией чистых сущностей), либо полагать конечной целью рациональное познание, осуществляемое с помощью сущностей в том метафизическом контексте, с которым сущности связаны. Что бы мы ни думали об этом, не подлежит сомнению, что мысль св. Фомы изначально была обращена именно к познанию конкретного существующего, данного нам в чувственном опыте, и первых причин самой этой данности, чувственных

или нечувственных. Это подтверждает вся его философия, от метафизики до этики. Именно поэтому она была и остаётся подлинной философией, а не “схоластикой” в общепринятом дурном смысле слова. Любая философия порождает свою схоластику, но эти два термина обозначают два разных по виду явления. Всякая достойная своего имени философия отправляется от действительности и возвращается к действительности; всякая схоластика отправляется от философии и возвращается к философии. Философия вырождается в схоластику, как только начинает полагать объектом размышления не конкретное существующее (в которое она должна проникнуть, чтобы углубить и прояснить его), а формулы, предложенные для объяснения действительности. Словно именно они, а не то, что в них объясняется, и есть сама действительность! Такая ошибка влечёт за собой в том числе неспособность к пониманию истории философии: ведь понимать философа — не значит соотносить сказанное им в одном месте со сказанным в другом месте. Понимать философа — значит в каждый момент чтения соотносить сказанное им с предметом, о котором он говорит. Но ещё более, чем истории философии, эта ошибка вредит самой философии. Учение св. Фомы подвергалось опасности вырождаться в схоластику всякий раз, когда его отделяли от реальности — его единственного предмета. Нет оснований считать томизм схоластикой, ибо его предмет — не сам томизм, а мир, человек и Бог, постигнутые в самой их экзистенции как существующие. Поэтому верно, что в этом первом смысле философия св. Фомы с полным правом может быть названа экзистенциальной.

Кроме этого первого смысла, есть второй, ещё более радикальный. Возможно, он не менее категорически требует применения к учению св. Фомы. Однако в данном случае напрашивающаяся формулировка “экзистенциальная философия” несёт в себе возможность стольких недоразумений, что следует опасаться возникновения и распространения новых “схоластических” споров, если пользоваться ею без необходимых предосторожностей. Выражение “экзистенциальная философия” появилось в наше время, и хотя вдохновившие его интуиции также стары, как сама западная мысль, вряд ли возможно применить его к учению св. Фомы, не рискуя быть заподозренным в желании омолодить это учение извне и приспособить его к сегодняшней моде. Такое намерение было бы свидетельством отсутствия не только ума, но и ловкости; к тому же оно означало бы попытку отнести томизм к той группе учений, которой он в некоторых фундаментальных вопросах противоположен. Когда сегодня мы говорим об “экзистенциальной философии”, это вызывает ассоциации с именами Кьеркегора, Хайдеггера, Ясперса и других философов. Основные философские линии этих мыслителей не всегда совпадают, и поэтому томизм, сознающий свою собственную сущность, в любом случае не может присоединиться к этим учениям как к некоему монолиту. Такое присоединение было бы тем большей ошибкой, что тогда томизм мог бы быть обвинён в поисках искусственного омоложения, в попытках отсрочить наступление конца, которым грозит ему почтенный возраст, через облачение в одежды молодых и полных жизни учений. Такая попытка отнюдь не выглядела бы изящно и оказалась бы бесполезной для любой из заинтересованных сторон. Скорее, она породила бы непонимание и множество недоразумений, отзвук которых ощущался бы долгое время.

Первой и самой серьёзной ошибкой было бы создать впечатление, будто доктрина св. Фомы — *одна из* экзистенциальных философий. Между тем подлинная проблема заключается скорее в том, чтобы выяснить: насколько те учения, с которыми хотят сблизить томизм, заслуживают названия экзистенциальных? Конечно, они много говорят об экзистенции, но рассматривают её только как предмет потенциальной феноменологии человеческого существования. Можно подумать, что примат

существования неизменно означает для них тот примат “этического”, на котором так настаивал Кьеркегор. Если поискать в этой группе учений философию, которая преодолела бы феноменологическую позицию и утвердила акт существования в качестве ключа всей метафизики, то такой философии мы бы, скорее всего, не нашли. Но именно такое утверждение составляет собственный характерный признак томизма. Поэтому томизм как метафизика существования — не *одна из* экзистенциальных философий, но *единственная* экзистенциальная философия. Все феноменологические учения, пребывающие в поисках онтологии, по-видимому, бессознательно стремятся к томизму, движимые естественным желанием найти себе окончательное оправдание.

Характерная черта томизма — решимость поместить в центр действительности существование как акт, трансцендентный любому понятию. При этом томизм избегает двойной ошибки: немоты перед трансцендентностью акта существования и искажения его природы объективацией. Единственный способ говорить о существовании — это схватить его в понятии. Такое непосредственно выражающее его понятие есть понятие сущего. Сущее — это *то, что есть*, или, другими словами, *то, что обладает существованием*. Воспринять существование интеллектуальной интуицией, которая непосредственно уловила бы существование и только существование, невозможно. Мыслить — значит, прежде всего, схватывать в понятии. Но объект всякого понятия — это сущность или то, что представляется мышлению как сущность, то есть предмет. Существование же — акт, а не предмет. Поэтому оно может быть схвачено только в сущности и через сущность, актом которой является. Нельзя мыслить чистое *est* (есть), но можно мыслить *id quod est* (то, что есть). Всякое *id quod est* — это, прежде всего, сущее. И поскольку сущее есть первое из всех понятий, оно есть первое начало познания — и само по себе, и в учении св. Фомы Аквинского. Поэтому томизм с полным правом может быть назван “философией сущего”, если под сущим подразумевается *ens, существующее*, которое включает в себя акт существования (*esse*). Если верно, что сама возможность философии связана с использованием понятий, то правильное название философии определяется тем понятием, которое она утверждает в качестве своего первого начала. Им не может быть *esse*, потому что *esse* как таковое не является объектом сущностного понятия. Поэтому первым началом неизбежно оказывается понятие сущего. Именование томизма экзистенциальной философией не ставит под вопрос законность его традиционного названия, а, скорее, подтверждает его. Поскольку акт существования может быть схвачен только в понятии существующего, томизм был и остаётся философией сущего, даже если с полным основанием именуется экзистенциальной философией. Возможно, окажется полезным следующее уточнение: абстрактное понятие сущего амбивалентно по определению. В *id quod est* или в *esse habens* можно ставить акцент либо на *id quod* и *habens*, либо на *esse* и *est*. И не только можно, и в действительности акцент ставят либо на том, либо на другом. Обычно акцентируют *id quod* и *habens*, потому что они представляют существующую *res* (вещь), то есть сущее как объект понятия. Эта естественная тенденция к концептуализации так сильна, что породила множество интерпретаций томизма, в которых *esse*, то есть сам акт существования, по-видимому, не играет никакой сколько-нибудь значительной роли. Уступая этой естественной склонности, интерпретаторы в конечном счёте превращают томизм в философию *id quod*, абстрагированного от *esse*. Поэтому для того, чтобы вовремя внести необходимые исправления, полезно квалифицировать томизм как “экзистенциальную философию”. Так восстанавливается полный смысл термина *ens* (сущее) в языке св. Фомы Аквинского. Тем самым предупреждается обеднение как самого термина, так и учения, первым началом которого он является. Это обеднение наступает вследствие забвения того факта, что понятие, обозначаемое термином *ens*, подразумевает прямую

соотнесённость с существованием: *Nam ens dicitur quasi esse habens* (Ибо о сущем говорится как о том, что обладает существованием)¹⁰⁸⁰.

Нам могут возразить, что эта последняя формула лишняя, ввиду своей общеизвестности. Может быть, и так. Однако того факта, что она всем известна, недостаточно. Нужно, чтобы все о ней думали, а думать о ней, возможно, не так легко, как верить в неё. История различения сущности и существования, с её нескончаемыми, продолжающимися и в наши дни спорами, служит тому убедительным подтверждением. В этих спорах открылось, что конкретное представление об акте существования подменяется абстрактным понятием экзистенции, то есть существование “эссенциализируется”, превращается из акта в объект понятия. Соблазн совершить подмену столь силён, что ему поддались первое же поколение философов, пришедшее вслед за поколением св. Фомы. На современном этапе исторических исследований отправным пунктом дискуссий о сущности и существовании считается труд Эгидия Римского. Между тем неоднократно замечалось, что этот решительный сторонник различения сущности и существования невольно выражается таким образом, словно сущность есть одна вещь, а существование — другая. Вопрос о том, опредмечивал ли он акт существования сознательно, требует более внимательного изучения. Нам же достаточно заметить, что его язык выдаёт явную тенденцию к пониманию *esse* как вещи и, следовательно, к истолкованию различия между сущностью и существованием как различия между двумя предметами. “*Esse et essentia sunt duae res*” (“Существование и сущность суть две вещи”), — утверждает он¹⁰⁸¹. Многие другие последователи томизма выражались позднее сходным образом. Но различение сущности и существования ничего не даёт, если мыслить существование как некоторую сущность. Называя томизм “экзистенциальной философией”, мы пытаемся привлечь внимание к этому моменту.

Однако мы ещё не коснулись последнего обоснования этой формулы. Недостаточно сказать, что понятие любого сущего подразумевает *esse* и что это *esse* должно мыслиться как акт. Нужно добавить, что это *esse* есть акт самого сущего, понятие которого подразумевает *esse*. Во всяком *esse habens esse* есть акт обладающего им *habens*, и воздействие этого акта на то, что его получает, состоит именно в превращении последнего в существующее. Если взять этот тезис во всей его полноте и со всеми онтологическими импликациями, мы вновь получим хорошо известную томистскую формулу: *nomen ens imponitur ab ipso esse* (имя сущего даётся от самого существования)¹⁰⁸². Иными словами, акт существования есть сама сердцевина существующего, ибо последнее даже своё название получает от *esse*. В таком понимании томистская онтология характеризуется не столько различением сущности и существования, сколько приматом акта существования — не над сущим, но внутри него. Утверждать “экзистенциальность” томистской философии — значит подчёркивать (несколько сильнее, чем это делают обычно), что понятая таким образом философия сущего есть, прежде всего, философия существования.

Но это утверждение ничего не даёт и в том случае, если за существованием перестают видеть реальность сущности или, если считают себя вправе, превознося существование, пренебрегать значением сущности. Сущности составляют умную материю мира. Вот почему со времён Сократа, Платона и Аристотеля философия было охотой за сущностями. Но вопрос заключается в том, хотим ли мы поймать их живьём или наша философия превратится в гербарий мёртвых сущностей. Мёртвая сущность — это осадок, оставленный живой сущностью в разуме в виде понятия, после того как она утратила связь со своим актом существования. Конечно, с мёртвыми сущностями обращаться гораздо легче. Разум охватывает их со всех сторон посредством

дефиниций, которые он вырабатывает. Зная, что именно заключает в себе каждая сущность, и пребывая в уверенности, что она есть то, что есть, и ничто иное, рассудок чувствует себя защищённым от любых неожиданностей. Поэтому он может без опасения заняться выводением а priori свойств каждой сущности и даже заранее рассчитать все их возможные сочетания. Но философия существования не могла бы удовлетвориться подобными методами. Она, прежде всего, пожелала бы узнать, какие из возможных комбинаций сущностей актуально реализованы. Возможно, достаточно скоро это привело бы её к констатации того факта, что множество реальных сочетаний сущностей относится к числу тех, что были приняты за маловероятные или а priori объявлены невозможными. Может быть, живые сущности находят в собственном акте существования источник плодovitости и изобретательности, которые не поддаются формулировке в голых понятийных дефинициях. Ни сущность, ни существование в отрыве друг от друга не имеют смысла. Взятые сами по себе, они суть абстракции. Единственная конечная реальность, которую может плодотворно исследовать разум, - это реальность конкретного сущего: оригинальная и уникальная, а в случае человека к тому же непредсказуемая и свободная актуализация неисчерпаемой сущности, совершаемая её собственным актом существования.

Вряд ли можно найти у самого св. Фомы хотя бы одну конкретную проблему, решение которой не зависело бы в конечном счёте от этого принципа. Будучи, прежде всего, теологом, св. Фома лучше всего доказал его плодотворность именно в построении своей теологии, в её яркой технической новизне. Везде, где его философия соприкасается с теологией, она как бы озаряется этим новым светом, которым существование освещает всё вокруг себя. По мере удаления рассматриваемых проблем и понятий от основного ядра своего труда св. Фома включает в него некоторые окостеневшие понятия, не тратя времени на их омолаживание в соприкосновении с существованием — а может быть, и не видя в этом необходимости. Но заметим, что даже если бы он проделал для нас эту работу, его учение оставалось бы и сегодня открытым навстречу будущему. Оно остается таким всегда — останется именно потому, что его исходным началом является плодотворная энергия акта, а не застывшая формула понятия. Такая вселенная никогда не раскроет до конца свою тайну, если только сама однажды не перестанет актуализироваться.

Дело в том, что имеется упорядоченное множество действительных сущностей, которые реализуются своими актами существования. Так должно быть, потому что этот мир состоит из сущих, а сущее — это “то что обладает существованием”. Каждое сущее обладает своим собственным существованием, отличным от существования любого другого сущего: *Habet enim res unaquaeque in seipsa esse proprium ab omnibus aliis distinctum* (ибо всякая вещь имеет в самой себе собственное существование, отличное от всех иных)¹⁰⁸³. Пойдём дальше. Сущее, которое обладает существованием, именно через него является сущим, потому что через него существует: *Unumquodque est per suum esse* (Всякое [сущее] существует через своё существование)¹⁰⁸⁴. И если действие сущего, как это часто повторяют, следует из его существования - *operatio sequitur esse*, — это надлежит понимать не только в том смысле, что каково сущее, таково и его действие, но, прежде всего так, что действие сущего представляет собой развёртывание во времени первичного акта существования, которым конституируется это сущее. Так мы получаем понятие (*notion*) действующей причины, которое согласуется с непосредственной очевидностью здравого смысла и придает ей ту метафизическую глубину, которой она по природе лишена. Свойственное всем людям ясное ощущение того, что действующая причина затрагивает само существование следствия, находит здесь полное обоснование: *causa importat influxum quedam in esse causati* (причина вызывает некий прилив в существовании следствия)¹⁰⁸⁵. Единственное сущее, к

которому не применима в неизменном виде общая формула, — это Бог. Но это объясняется тем, что Бог не существует через своё существование; Он есть своё существование. Поскольку мы можем мыслить только в терминах сущего, а сущее схватывается нами только как сущность, мы вынуждены говорить, что Бог обладает сущностью. Но тут же следует добавить, что сущность Бога есть Его существование: *In Deo non est aliud essentia vel quidditas quam suum esse* (В Боге нет другой сущности, или чтойности, кроме Его существования)¹⁰⁸⁶. Будучи актом актов, существование всякого сущего представляет собой первичную энергию, из которой рождаются все действия сущего — *operatic sequitur esse*. Поскольку же Бог есть сам акт существования, подобающим Ему собственным действием будет порождение актов существования. Порождение существования есть то, что именуют творением; следовательно, творение составляет собственное действие Бога: *Ergo creatio est propria Dei actio*¹⁰⁸⁷. А, поскольку Он один обладает силой творения, именно потому, что Он есть Существование, то существование оказывается Его собственным следствием: *Esse est ejus proprius effectus*¹⁰⁸⁸. Связь между этими фундаментальными понятиями носит строго необходимый характер: поскольку Бог, по Своей Сущности, есть само Существование, тварное существование по необходимости должно быть Его собственным следствием: *Cum Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus ejus*¹⁰⁸⁹. Этот однажды сделанный вывод становится, в свою очередь, источником целой вереницы последующих выводов. Ибо всякое следствие подобно своей причине; и то, благодаря чему оно теснее всего связано с причиной, есть также то, благодаря чему оно больше всего подобно ей. Коль скоро сущее тварно, его изначальное подобие Богу заключено в самом его существовании. *Omne ens, in quantum habet esse, est Ei simile* (всякое сущее, поскольку оно обладает существованием, подобно Ему [Богу])¹⁰⁹⁰. Прежде всего, под этим подразумевается, что существование есть самое интимное, глубинное и метафизически первичное во всяком сущем. Отсюда для всякой онтологии, которая не останавливается на уровне абстрактной сущности, возникает необходимость идти дальше, к экзистенциальным корням всякого сущего, чтобы достигнуть первоначала их единства: *Unumquodque secundum idem habet esse et individuationem* (всякое [сущее] обладает существованием и индивидуацией в соответствии с одним и тем же)¹⁰⁹¹. Таково, в частности, решение проблемы метафизической структуры человеческого существа. Если брать по отдельности сущность тела и сущность души, мы никогда не коснёмся того конкретного единства, каким является человек. Единство человека — это, прежде всего, единство души, которое представляет собой не что иное, как единство его собственного *esse*. Таким образом, один и тот же акт существования, исходя из божественного *Esse*, проникает в мельчайшие клетки каждого человеческого тела, проходя через оживляющую его душу. В конечном счёте, именно этим объясняется тот факт, что, хотя душа представляет собой субстанцию, её соединение с телом не является акцидентальным: *Non tamen sequitur quod corpus ei accidentaliter uniatur, quia illud idem esse quod est animae, communicat corpori* (Однако [из этого] не следует, что тело соединено с нею [душой] акцидентально, ибо то же самое существование, которое принадлежит душе, сообщается телу)¹⁰⁹². Будучи связан с Богом глубочайшими онтологическими корнями, человек — это познающее существо — именно здесь находит начало пути, ведущего его к познанию своей причины. Если человек проведёт достаточно подробный метафизический анализ, то любое сущее приведёт его к Богу. Ибо Он присутствует во всякой вещи как её причина, и поскольку божественное действие затрагивает каждую вещь в самом её бытии, Бог актуально присутствует в её интимной глубине: *Oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime* (Бог необходимо должен пребывать во всех вещах, в самой их глубине)¹⁰⁹³. В конечном счёте доказать бытие Бога — значит подняться разумом от любого конечного акта существования к его причине - чистому Существованию. Именно в этой точке человеческое познание достигает своего

высшего предела. Утверждением Бога в качестве высшего Акта Существования заканчивается философия и начинается мистика. Скажем просто, что, согласно констатации разума, познаваемая им действительность уходит своими корнями в Бога, не доступного разумному познанию: *cum Deo quasi ignoto conjungimur* (Мы сопрягаемся с почти неведомым нам Богом)¹⁰⁹⁴. Такое понимание учения св. Фомы нисколько не разрушает его сущности, но, скорее, восстанавливает его действительную сущность во всей полноте её прав. Ибо сущность (*essentia*) есть нечто другое, гораздо большее, чем удовлетворяющая абстрактный разум чтойность (*quidditas*): *quidditatis nomen sumitur ex hoc quod diffinitionem significat; sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse* (название чтойности принимается, исходя из того, что оно указывает на дефиницию; о сущности же говорится соответственно тому, что через неё и в ней сущее обладает бытием)¹⁰⁹⁵. Эти слова не нуждаются в дополнении, но зато порой нуждаются в повторении: ведь человеческий разум так устроен, что именно тот, кто твердит это чаще всего, об этом сам же забывает.

Вполне справедливо указывалось на необходимость различать *проблему* и *таинство* и на обязанность метафизика преодолеть первый уровень, чтобы достигнуть второго. Это верно, но при условии, что ни первое, ни второе не приносится в жертву. Ибо в тот момент, когда мы оставляем проблему и обращаемся к чистому таинству, кончается философия и начинается мистика. Хотим мы того или нет, проблемы образуют ткань, из которой состоит философия. Мыслить — значит познавать посредством понятий; и как только мы начинаем объяснять действительность в понятийных терминах, мы вступаем в область проблем. Речь идёт о настолько неизбежной необходимости, что её вынуждены признать даже те, кто сильнее всего стремится выбраться за пределы сферы проблем: “Непроблематизируемое не может быть ни предметом рассмотрения, ни предметом объективации, и это по определению”¹⁰⁹⁶. Коль скоро философствование означает определённый способ рассмотрения действительности, оно может соотноситься с ней только как с проблематизируемой.

Бог доступен философскому разумению только через проблему существования Бога, за которой следует проблема божественной природы, затем проблема божественного действия и божественного правления в мире. Сколько таинств, столько проблем; но мы встречаем их не только в области философского рассуждения о Боге. Наука о человеке изобилует таинствами: например, таинство познания или таинство свободы. Вплоть до мира материи нет такой области, которая была бы лишена тайн: в течение столетий разум бьётся над такими загадочными явлениями, как действующая причинность или присутствие качества. Отказ от проблематизации таинств означал бы отказ от философствования. Поэтому такой отказ не может послужить разрешению кризиса, который переживает сегодня философия. Если нельзя устранить проблему, то нельзя устранить и тайну. Реальная опасность возникает в тот момент, когда проблема, возникающая в связи с таинством и как бы заключённая в нём, начинает претендовать на самодостаточность и мнимую автономию. Как только философ допускает такую ошибку, он вместе с комбинациями абстрактных понятий вступает в бесконечную игру, входя в область антиномий чистого разума. Кант не был не прав, говоря, что выйти из неё невозможно. Однако следует добавить, что всё предупреждает философствующий разум против вступления в неё. Ибо философствование не должно быть ни обсуждением чистых проблем, ни отречением от таинства, но вечно возобновляющимся усилием рассматривать всякую проблему в её связи с таинством или проблематизировать таинство, вглядываясь в него с помощью понятий.

Но есть одно таинство, о котором можно говорить как о преимущественном объекте философии, поскольку оно предполагается метафизикой. Это таинство акта

существования. Помещая его в самый центр действительности, философия св. Фомы обезопасила себя от фатальной для метафизической мысли угрозы бесплодия в области чистых абстракций. До определённой степени предшественником св. Фомы на этом пути был Аристотель. Смысл Аристотелевой реформы состоял именно в том, чтобы сделать предметом философии не постигаемую мыслью идеальную сущность, а реальное сущее как таковое. У Аристотеля *οὐσία*, реальность, - это уже не Идея, но отдельное существование (субстанция), заслуживающее этого имени. Чтобы оценить значение Аристотелевой революции, достаточно сравнить, как Платон и Аристотель решают проблему первого начала всех вещей. Приступая к этой проблеме, Платон начинает с анализа действительности, из которой выделяет умопостигаемый элемент, а затем поднимается по ступеням умопостигаемого к тому, что оказывается первым умопостигаемым. Это Благо-само-по-себе. Идея, то есть фактически гипостазированная абстракция. Аристотель же, отправляясь от данной в чувственном опыте конкретной субстанции, то есть от существующего, начинает, напротив, с выявления активного начала её бытия и действия, а затем восходит от одного онтологического состояния к другому, вплоть до сущего, которое находится в самом первом онтологическом состоянии. Это чистый акт. Он становится отныне высшей реальностью, потому что только он вполне заслуживает имени сущего. От него зависит всё остальное, ибо всё остальное подражает ему в вечно возобновляющемся усилии имитировать в потоке времени его неподвижную актуальность.

Собственное усилие св. Фомы было направлено на постижение внутри самого сущего того скрытого начала, которое служит основанием актуальности сущего — но не как субстанции, а именно как сущего. На вопрос, задававшийся в течение многих столетий (уже Аристотель говорил, что это старый вопрос): что есть сущее? - св. Фома отвечает: сущее есть то, что обладает существованием. Такая онтология не теряет ничего из умопостигаемой реальности, доступной человеку в форме понятий. Как и онтология Аристотеля, она непрестанно анализирует, классифицирует, определяет. Однако она никогда не забывает о том, что в самой своей интимной глубине реальный предмет, дефиницию которого она конструирует, ускользает от дефиниции. Реальный предмет — не абстракция, не вещь, ни даже просто формальный акт, обуславливающий его бытие в качестве той или иной вещи. Реальный предмет есть акт, который полагает его в существовании как действительно сущее, актуализирует саму форму, придающую ему умопостигаемость. Когда философия пытается постигнуть таким образом скрытую энергию, порождающую её объект, она находит в самом сознании собственной ограниченности источник своей плодотворности. Она никогда не считает своё исследование доведённым до конца, потому что конец находится за пределами того, что может быть заключено в рамках понятия. В данном случае мы имеем дело не с философией, которая *прислоняется к существованию*; неизбежно теряя его из вида, но, напротив, с такой философией, которая поворачивается к существованию лицом и не отводит от него взгляда. Конечно, увидеть существование невозможно; но мы, по крайней мере, знаем, что оно здесь, и можем полагать его в акте суждения в качестве скрытого основания всего видимого и схватываемого в определении. Вот почему томистская онтология не ограничивается рамками человеческого знания XIII столетия. Более того, она не желает останавливаться и на том, что мы знаем сегодня, в XX веке; но призывает нас вглядываться поверх нашей сегодняшней науки в ту изначальную энергию, из которой одновременно рождаются всякий познающий субъект и всякий познаваемый объект. Если всё сущее *есть* в силу своего собственного акта существования, то каждое из сущих выходит за рамки собственной дефиниции. Или, лучше сказать, нет такой дефиниции, которая была бы его собственной [полностью соответствующей ему] дефиницией. *Individuum est ineffabile* (индивидуальное невыразимо). Да, оно невыразимо, но не по причине недостатка, а по причине избытка.

Вселенная св. Фомы населена живыми сущностями, излившимися из источника столь же скрытого и плодоносного, как сама их жизнь. В отличие от того, что можно было бы предположить, исходя из множества внешних черт несходства, мир св. Фомы связан более глубоким родством с миром Паскаля, чем с миром Декарта. Наше воображение создаёт понятия о вещах поспешнее, чем природа их раскрывает: “Все вещи скрывают некую тайну, все вещи суть покровы, скрывающие Бога”¹⁰⁹⁷. Не это ли самое уже было сказано св. Фомой с простотой не менее выразительной, чем паскалевское красноречие: “Бог пребывает во всех вещах, в их интимной глубине” (“Deus est in omnibus rebus, et intime”)? Это истинно в отношении собственного существования каждой вещи, отличного от всех прочих существований и, тем не менее, скрывающего в самой своей глубине высшее Существование - Бога.

Таким образом, если мы хотим найти подлинный смысл томизма, нам нужно подняться над замкнутой сетью философских тезисов, образующих доктрину, к разуму и как бы самой душе св. Фомы. Ибо эта мощная архитектура идей берёт начало в глубокой религиозной жизни и тайном жаре души, ищущей Бога. Долгие и утончённые дискуссии велись о том, может ли человек, с томистской точки зрения, испытывать естественное желание достигнуть своей сверхъестественной цели. В этом вопросе решение должны вынести теологи. Им надлежит прийти к согласию в утверждении формулировок, которые, уважая трансцендентность Бога, не позволили бы в то же время отделить от Него человека. Историк же может сказать только то, что св. Фома, строя свою доктрину, оставил в ней пустые места, и эти пустоты наглядно свидетельствуют о том, чего природа ожидает от благодати для своего усовершенствования. В основе этой философии, как и в основе любой христианской философии, лежит ощущение крайней нищеты и потребность в утешителе, которым может быть только Бог: *Naturalis ratio dictat homini quod alicui superiori subdatur, propter defectus quos in seipso sentit, in quibus ab aliquo superiori eget adjuvari, et dirigi, et quidquid illud sit, hoc est, quod apud omnes dicitur Deus* (Естественный разум указывает человеку, что он подчинён чему-то высшему по причине немощи, ощущаемой им в самом себе. В этой немощи человек нуждается в помощи и руководстве со стороны чего-то высшего; и чем бы это ни было, оно есть то, что все именуют Богом)¹⁰⁹⁸. Это естественное чувство пробуждается в человеческой душе благодатью, а в душе святого обостряется до предела совершенной любовью. Страстное желание Бога, нашедшее у Хуана де ла Крус лирическое выражение, у св. Фомы высказалось языком чистых идей. Их безличные формулировки не должны заслонять от нас того факта, что они берут начало в этом страстном желании Бога и в конечном счёте призваны его утолить.

Поэтому было бы беспредметным занятием пытаться искать в томизме, как этого порой требуют, подспудную внутреннюю жизнь, по виду отличную от жизни самого томизма. Не нужно думать, будто мудрая упорядоченность “Суммы теологии” и постепенное продвижение вперёд разума, конструирующего камень за камнем это исполинское сооружение, представляют собой у св. Фомы продукт внешней активности, под которой свободно циркулирует более богатая, более глубокая и более религиозная мысль. Внутренняя жизнь св. Фомы, насколько тайна столь могучей личности вообще может быть нам раскрыта, была, по-видимому, именно такой, какой должна была быть, чтобы выразиться в подобном учении. Нет ничего более изысканного и вдохновенного, чем эти доказательства идей, безошибочно схваченных в дефинициях, отлитых в безупречные по точности формулировки и подчинённых в своём развитии строгому равновесию. Такое совершенство в изложении и организации философских идей достигается только ценой полной самоотдачи. “Сумма теологии”, с её отвлечённой ясностью и безличной прозрачностью, представляет собой как бы кристаллизованную и тем самым сохранный для вечности внутреннюю жизнь св. Фомы Аквинского. Чтобы

вновь пробудить эту жизнь в самых глубоких и интенсивных её проявлениях, нужно реорганизовать в соответствии с порядком, заданным самим св. Фомой, разнородные элементы исполинского здания “Суммы”, нужно изучить его внутреннюю структуру, возродить в себе ощущение её необходимости. Только такая воля к пониманию, пробуждённая в нас волей самого философа, позволит нам увидеть в этом свете отсвет сдерживаемого пламени и вновь обнаружить за вереницей идей то мощное усилие, которое соединило их в единое целое.

И только тогда томизм предстанет перед нами во всей его красоте. Этой философией движут чистые идеи, вера в ценность доказательств и самоотверженность перед лицом требований разума. Возможно, те, кому мешают это понять неоспоримые трудности первых шагов в изучении томизма, смогут яснее увидеть этот его аспект, обратившись к религиозной духовности св. Фомы. Если верно, что томистская доктрина имеет иной источник вдохновения, нежели религиозная жизнь её создателя, разница между ними должна обнаружиться из сопоставления способа молитвы св. Фомы с его способом мышления. Однако, изучая сохранившиеся до наших дней молитвы св. Фомы (религиозная ценность которых так высока, что Церковь включила их в молитвенник), нетрудно заметить, что при всей их пылкости в них нет ни эмоциональной экзальтации, ни страстных восклицаний, ни духовных услаждений, характерных для других способов молитвы. Пыл св. Фомы целиком выражается в прощении у Бога должного и как должно. Это реальная, глубокая, ощутимая, несмотря на суровость, пылкость ритмичных и созвучных формул; но это пылкость духовности, движение которой следует порядку и ритму движения мысли: *Precor ut haec sancta Communio non sit mihi reatus ad poenam sed intercessio salutaris ad veniam. Sit mihi armatura fidei, et scutum bonae voluntatis. Sit vitiorum meorum evacuatio, concupiscentiae et libidinis exterminatio, caritatis et patientiae, humilitatis et obedientiae, omniumque virtutum augmentatio; contra insidias inimicorum omnium tam visibilium quam invisibilium firma defensio, motuum meorum tam carnalium quam spiritualium perfecta quietatio; in te uno ac vero Deo firma adhaesio, atque finis mei felix consummatio* (Молю, чтобы это святое Причастие было мне не осуждением на кару, но залогом грядущего спасения. Да будет мне оружием веры и щитом благоволения. Да будет грехов моих уничтожением; вожделения и похоти истреблением; любви и терпения, смирения и повиновения и всех добродетелей приращением; от козней всех врагов моих, видимых и невидимых, надёжным оборонением; порывов моих, телесных и духовных, совершенным успокоением; с Тобой единым, как истинным Богом, нерушимым соединением и назначения моего счастливым исполнением)¹⁰⁹⁹. Такая духовность не столько желает наслаждения, сколько жаждет света. Ритм фраз и звучность слов ни в чём не нарушают гармонии идей. Но чьё мало-мальски чувствительное ухо не уловит в этой ритмичной смене формул религиозного волнения и почти поэзии?

И действительно, сила разума, которому с такой горячей любовью служил св. Фома, сделала его поэтом — может быть (если верить оценке беспристрастного судьи), самым выдающимся поэтом всего средневековья, писавшим по-латыни. Примечательно, что высокая красота произведений, которые приписывают этому певцу Евхаристии, объясняется почти исключительно строгой точностью и насыщенностью формулировок. Его “*Ecce panis angelorum*” (“Вот ангельский хлеб”) или “*Oro te devote, latens deitas que sub his figuris vere latitas*” (“Благоговейно молюсь Тебе, невидимое божество, поистине сокрытое под этими образами”) — настоящие богословские трактаты в сжатом виде, которые в то же время служили в течение веков источником религиозного вдохновения для стольких верующих. Но, возможно, наиболее показательный образец томистской поэзии — это “*Pange lingua*”, побудивший Реми Гурмона написать строки, чистотой стиля равные строкам св. Фомы: “Св. Фома

Аквинский всегда равно гениален, и гений его — это, прежде всего, гений силы и уверенности, твёрдости и точности. Всё, что он хочет сказать, он говорит утвердительно и словами столь звучными, что сомнение в страхе бежит прочь”¹¹⁰⁰.

Pange lingua gloriosi corporis mysterium
Sanguinisque pretiosi quem in mundi pretium
Fructus ventris generosi Rex effudit gentium.
Nobis datus, nobis natus ex intacta Virgine
Et in mundo conversatus, sparso verbi semine
Sui moras incolatus miro clausit ordine...

(Воспой, язык, таинство славного тела и драгоценной крови, которую во искупление мира пролил Царь народов, плод благородного чрева. Нам данный, для нас рождённый от непорочной Девы и пребывавший в мире, в рассыпанном семени Слова Своего чудесно заключил Он сроки жизни...)

Так от философии св. Фомы мы переходим к его молитве, а от молитвы — к поэзии, не ощущая при этом перехода в иную сферу. И это действительно так. Его философия в той же мере богата поэзией, в какой его поэзия насыщена мыслью. Как о “Сумме теологии”, так и о “Pange lingua” можно сказать, что св. Фома всегда равно гениален, и гений его — это, прежде всего, гений силы и уверенности, твёрдости и точности. Всё, что он хочет сказать, он говорит утвердительно и с такой твёрдостью мысли, что сомнение в страхе бежит прочь.

Быть может, это единственный случай, когда столь требовательный разум отвечает зову столь религиозного сердца. Св. Фома считал человека, прежде всего, способным к познанию явлений, однако он вовсе не думал, что наиболее адекватное человеку знание есть также наиболее полезное и прекрасное из того, что он может познать. Утвердив человеческий разум в чувственном как в его собственных владениях и приспособив его к исследованию и поискам в этой сфере, св. Фома призывает разум обратиться к другой области - уже не просто человеческой, но принадлежащей детям Божьим. Такова мысль св. Фомы. Если исходить из того, что всякую философию должно определять не по источникам, из которых она заимствует свои элементы, а по вдохновляющему её духу, то мы увидим в томизме не плотиновскую или аристотелевскую доктрину, а, прежде всего, христианство. Учение св. Фомы выразило языком разума всеобщее предназначение христианина. Даже напоминая человеку о том, что в своей земной жизни он вынужден идти во тьме, не видя света и выхода, оно неустанно направляло его шаги к тем вершинам, откуда открываются, подёрнутые дымкой, дальние пределы Земли обетованной.

Приложения

I. Жизнь святого Фомы Аквинского

Нижеследующие заметки отнюдь не претендуют на оригинальность. В биографии св. Фомы много неясных моментов, и поэтому мы, проявляя максимум сдержанности,

приводим лишь основные факты его жизненного пути, подробности которого слишком часто ускользают от нас.

Св. Фома родился в начале 1225 г., в замке Рокка Секка, недалеко от небольшого городка д'Аквино, графом которого был его отец. Родители св. Фомы в 1230 г. отдали его в соседний бенедиктинский монастырь Монте Кассино. В ту пору Фоме было пять лет, и позднее он вполне одобрил это решение родителей (Quodl. III, 11 et IV, 23).

Ребёнок жил по бенедиктинскому уставу с пяти до четырнадцати лет. Это первоначальное монастырское воспитание оставило в его душе неизгладимый след: отныне и навсегда он был, прежде всего, и главным образом монахом. В 1239 г. Фридрих II изгнал монахов из Монте Кассино. Подросток вернулся в родительский дом и оставался там до осени того же года, когда стал студентом только что основанного Фридрихом II Неаполитанского университета.

Отец Фомы умер 24 декабря 1243 г. Чувствуя себя теперь свободным от его воли, молодой человек принимает решение вступить в Орден братьев-проповедников, основанный св. Домиником. Предвидя сопротивление со стороны братьев юного Фомы, магистр Ордена Иоанн Тевтонский решил перевезти его в Болонью, куда отправился сам, а затем отправить его в Парижский университет. Братья захватили Фому во время этого путешествия и удерживали взаперти почти год. Выпущенный на свободу осенью 1245 г., Фома сразу же отправился в Париж, где учился до лета 1248 г. Его учителем был Альберт Великий. Когда тот покинул Париж и уехал в Кёльн, чтобы организовать там *Studium generale*, то взял с собой и своего молодого ученика. В Кёльне Фома проработал ещё четыре года под руководством Альберта Великого.

В 1252 году Фома возвращается в Париж. Здесь он публично читает Священное Писание (1252-1254), а затем “Книгу сентенций” Петра Ломбардского (1254-1256 гг.). Весной 1256 г. он получает *licentia docendi*, или право преподавать богословие. Письмо папы Александра IV, в котором тот хвалит канцлера Aimery за предоставление Фоме богословской лицензии, датировано 3 марта 1256 г.: “Нам было чрезвычайно приятно узнать... что ещё до получения нашего письма, касающегося этого вопроса, вы предоставили право преподавания на богословском факультете нашему возлюбленному сыну Фоме Аквинскому, из Ордена Проповедников, человеку, выдающемуся благородством происхождения, безупречностью нрава, а также драгоценными познаниями в Писании, которые благодать Божья позволила ему приобрести...” Даже учитывая возможную условность официальных похвал, можно предполагать на основании личного вмешательства папы и используемых им выражений, что уже тогда молодой Фома считался исключительно блестящей личностью. Фома открыл свой богословский курс вступительной лекцией в 1256 г. и продолжал читать его без перерывов до летних каникул 1259 г.

Как обладатель полного звания Доктора богословия Парижского университета, Фома был призван в Италию, в папскую курию, где преподавал без перерывов при папах Александре IV, Урбане IV и Клименте IV с 1259 по 1268 гг. С осени 1268 г. по ноябрь 1272 г. он снова находится в Париже, где ведёт доктринальные сражения с аверроистами и защитниками традиционного богословия. Не позднее ноября 1272 г. св. Фома был отозван из Парижа и возобновил преподавание теологии в Неаполе. По приглашению папы Григория X Фома в последний раз оставляет этот город и отправляется в Лион для участия в Соборе. В дороге его настигла болезнь, и 7 марта 1274 г. он умер в цистерцианском монастыре Фосса Нуова, близ Террачине. Ему было 49 лет.

II. Основные труды св. Фомы Аквинского

Когда пишешь о св. Фоме Аквинском, невозможно не задаваться вопросом: как он сумел в течение столь недолгой жизни написать такое колоссальное количество трудов? Приводимый ниже список включает лишь работы, признанные сегодня, несомненно, подлинными и отобранные среди тех, которые упоминаются в этой книге или могут упоминаться в других книгах, посвящённых учению св. Фомы.

Как и биография св. Фомы, список его сочинений представляет собой сегодня поле исследований, которое часто превращается в поле битвы. В изучении этих проблем абсолютно нет моей заслуги, поэтому я могу лишь выразить благодарность замечательным эрудитам, глубоко знающим и научно добросовестным людям, которые щедро поделились со мною плодами своих исследований. Это, прежде всего, R.P. Mandonnet O.P., Mgr Martin Grabmann и, в самое последнее время R.P. Ignace Th. Eschman O.P., эрудицией и скрупулёзностью которого я не перестаю восхищаться. Результаты их исследований обнаруживают замечательное совпадение в основных чертах, при наличии больших расхождений в деталях.

Если бы мне было позволено внести свой личный вклад в это коллективное исследование, оно состояло бы лишь в крупице скептицизма. Этот скептицизм обоснован. Во-первых, немногие историки имеют опыт написания доктринального сочинения — философского или богословского. От них до некоторой степени ускользает психология литературного творчества, и они не умеют принимать её во внимание в своих расчётах. Во-вторых, я должен выразить удивление относительно некоторых предложенных датировок. Каждый историк следует своей собственной линии исследования, и точки пересечения этих линий порой вызывают сомнение.

С 1268 до 1271 г. прошло всего 4 года, но если принять во внимание выводы, в которых, как правило, историки согласны между собой, то окажется, что за четыре года св. Фома должен был написать, помимо некоторой (точно не определяемой) части “Суммы теологии”, II—III, следующие работы: Комментарий на “Физику” Аристотеля, а также на “Метафизику”, “Никомахову этику” и трактат “О душе”; трактаты “De imitate intellectus”, “De substantiis separatis”, “Quaestiones de Quodlibet I-VI”; наконец “Quaestiones disputatae de Spiritualibus creaturis”, “De anima”, “De unione Verbi incarnati”, “De malo” и, возможно, “De virtutibus”. Возможно ли это? Возможно, если принять во внимание экстраординарную работоспособность св. Фомы, которую так или иначе необходимо признать. Однако нужно признать и то, что эти четыре года были чрезвычайно насыщенными, и различие конкретных дат внутри этого столь короткого периода предполагает в исследователе дерзость, которой вполне извинительно и не иметь.

Приводимый ниже неполный список сочинений св. Фомы сопровождается весьма условными датировками, не претендующими на точность и призванными просто помочь определить приблизительное место соответствующего сочинения в общем корпусе произведений св. Фомы Аквинского.

Основные труды

A. Богословские синтезы

1. In IV libros Sententiarum Petri Lombardi, 1254-1256.
2. Summa contra Gentiles, 1261-1264.

3. Summa theologiae, part. I. I-II. II-[1, 1265-1268. - 111, 1272-1273. Неокончена. Supplementum написано Регинальдом из Пиперно.
4. Compendium theologiae, не окончен. Датировка неясна. Одни исследователи относят его к началу, другие - к концу деятельности св. Фомы.

В. Комментарии на богословские сочинения

1. In Boetium de Hebdomadibus, до 1260-1261 гг.
2. In Boetium de Trinitate, то же время.
3. In Dionysium de divinis nominibus, до 1268 г.
4. In librum de Causis, после 1270 г.

С. Богословские трактаты

1. De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos, 1261-1264.
2. Contra errores Graecorum, 1263.
3. Responsio ad fr. Joannem Vercellensem... de articulis 118 ex opere Petri Tarentasii, 1264-1266.
4. Responsio ad fr. Joannem Vercellensem... de articulis 42, 1271.
5. De perfectione vitae spiritualis, 1270.

Д. Спорные вопросы

1. De veritate, 1256-1259.
2. De potentia, 1259-1268.
3. De Spiritualibus creaturis, 1268-1269.
4. De anima, 1269-1270.
- 5- De unione verbi incarnati, 1268.
6. De malo, 1270-1271.
7. De virtutibus, 1271-1272.

Е. Разные вопросы

1. Quaestiones de quolibet., вопр. VII-XII, 1256-1259.
2. Quaestiones de quolibet, вопр. I-VI, 1269-1272.

Ф. Философские труды

1. De propositionibus modalibus, 1244-1255.
2. De fallaciis ad quosdam artistas, 1245-1245.
3. De principiis naturae, датировка неясна (ок. 1256?).
4. De ente et essentia, 1256 или чуть ранее.
5. De emptione et venditione ad tempus, 1262.
6. De regimine principum (или De regno), ок. 1267; не окончен.
7. De occultis operationibus naturae, датировка неясна (ок. 1270 ?).
8. De unitate intellectus contra Averroistas, чуть ранее 1270.
9. De substantiis separatis, датировка неясна (ок. 1270).
10. De mixtione elementorum, 1270-1271.
11. De motu cordis, 1270-1271.
12. De aeternitate mundi contra murmurantes, начало 1271.

III. Библиографические замечания

А. Общая библиография.

1. Совокупность ценнейших указаний содержится в фундаментальном труде P. Mandonnet, O.P., и J. Destrez, O.P., *Bibliographic Thomiste* (Bibliothèque Thomiste, I), Le Saulchoir, Kain, et Libr. philos. J. Vrin, Paris, 1921. 2 ed, 1960.
2. Vernon Bourke, *Thomistic Bibliography*, St. Louis University Press, 1945; охватывает период с 1920 по 1940 гг.
3. *Bulletin thomiste*: орган Томистского общества, регулярно издаваемый с 1924 года. Содержит указатель и часто критический анализ работ, касающихся св. Фомы Аквинского. Полные таблицы облегчают пользование этим необходимым рабочим инструментом.

В. Полные издания.

1. S. Thomae Aquinatis, Ord. Praed., *Opera Omnia ad fidem optimarum editionum accurate recognita*, Parmae, P. Fiaccadori, 1862-1873, 25 томов in folio. Так называемое Пармское издание; часто цитируется под обозначением “la plana”, потому что издатели посвятили его папе Пию IX. Содержит Tabula Aurea Петра Бергамского.
2. Doctoris Angelici divi Thomae Aquinatis... *Opera omnia*... Studio St. Frette et P. Mare, Paris, Vives, 1871-1880; 34 тома in quarto. Обычно обозначается как “edition Vives”. Тоже содержит Tabula Aurea Петра Бергамского.
3. S. Thomae Aquinatis doctoris Angelici *Opera omnia*, Jussu impensaue Leonis XIII P.M. edita, Romae, 1882-1930, 15 томов in folio. Так называемое издание “Leonine”, ещё не закончено. Вышли следующие тома: том I, Комментарий на “Об истолковании” и “Вторую аналитику” Аристотеля; том II, Комментарий на “Физику”; том III, Комментарий на “О небе”, “О возникновении и уничтожении” и “Метеорологику”; тома IX-XII, “Сумма теологии” с комментарием Каэтана; тома XIII-XV, “Сумма против язычников”, с комментарием Сильвестра Феррарского. Готовится к изданию: *Quaestiones disputatae de Veritate*, комментарий на книгу Иова.

С. Частичные общеупотребительные издания

Благодаря прилежности издательского дома Marietti (Турин, Рим) мы имеем сегодня рабочие издания комментариев св. Фомы Аквинского. Лишённые претензий на критичность, которые сделали бы их невозможными, эти издания предлагают вполне удовлетворительные тексты, разбитые на пронумерованные параграфы, что облегчает цитирование.

Среди комментариев на Аристотеля здесь представлены:

In libros *Peri Hermeneias*, Marietti, 1955;

In libros *Posteriorum Analyticorum*, M., 1955;

In Octo libros *Physicorum*, M., 1954;

In libros *De coelo et mundo*, M., 1952;

In libros Degeneratione et corruptione, M., 1952;

In libros Meteorologicorum, M., 1952;

In libros De anima, M., 1949;

In librum De sensu et sensato,

In librum De memoria et reminiscentia, M., 1949;

In duodecim libros Metaphysicorum, M., 1950;

In decem libros Ethicorum, M., 1949;

In libros Politicorum, M., 1951.

Среди комментариев на богословские сочинения или вопросов к ним: Super librum Boethii de Trinitate, ed. Bruno Decker, Leiden, 1955. - Expositio in Dionysium De divinis nominibus, ed. C. Pera, Marietti, 1950 (содержит греческий текст Дионисия). - Super librum De causis, expositio, ed. H.D. Saffrey, Fribourg Suisse, 1954. - Другие сочинения этого рода содержатся в издании Opuscula, Lethielleux, Paris, 5 томов, 1927. Сейчас осуществляется переиздание, того же издателя, P.J. Perrier, O.P., 1949г.

“Спорные вопросы”: ed. Marietti, 2 тома, 1953. - Quaestiones de quolibet., Marietti, 1949.

De ente et essentia, ed. M.-D. Roland-Gosselin, O.P., Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1948. Также Ludwig Baur, Munster i.W., 1933. - De substantiis separatis, ed. J. Lescoe, St. Joseph College, West Hartford (Conn.), 1963. Многочисленны отдельные издания “Суммы теологии”, в частности, Migne (4 тома), C.-J. Drioux, 8 томов. Frette et Mare (Vives) 5 томов. Forzani, Rome, 1894, 6 томов. Pegues, Paris, Blot, 6 томов, 1926 г. Особенно примечательно издание Института средневековых исследований имени св. Альберта Великого, Montreal, 5 томов, 1941. Наиболее рекомендуемое издание “Суммы против язычников” - воспроизведение текста Ватиканского издания, в одном томе, Рим, 1934 г. - Замечательную инициативу проявил A.C. Pegis, издав английский перевод “Contra Gentiles”: параграфы пронумерованы в нём в точном соответствии с изданием Leonine. Надеемся, что такой способ издания станет общепринятым; это сильно упростило бы цитирование данного сочинения.

С.С. Аверинцев. Между средневековой философией и современной реальностью

Есть два направления умственной деятельности, которые могут взаимно соотноситься, могут перекрещиваться и совмещаться в занятиях одних и тех же людей, оставаясь по сути своей различными и лишь относительно соединимыми. Как правило, явственно преобладает либо одно, либо другое.

Можно быть историком средневековой философии, и это совершенно определенное занятие: историк есть историк, он не творит философию, он изучает ее пути в прошлом. Его собственная философская позиция при этом, конечно, важна, но это именно позиция историка, определяющая труд историка, а не какой-то иной труд. Человек, занимающийся историей схоластики, может сам быть католиком, может относиться к персонажам своих исторических штудий более или менее апологетически, но это еще

не ставит его самого в один ряд с ними; он может, что встречается на Западе нередко, быть их собратом по монашескому ордену, например, доминиканскому или францисканскому, но не становится их собратом по творчеству в духе схоластики просто потому, что он - историк. Приводить примеры бесполезно: их число слишком велико, а любой выбор будет случайным.

Можно, напротив, быть религиозным мыслителем, который в качестве такового решил вернуться к основоположениям средневековой философии. Типы могут варьироваться — от консервативных профессоров католических духовных семинарий до таких оригинальных философов, как Ж. Маритен или Р. Гвардини. Неосхоластическое направление было характерно для умственной жизни Запада в период между двумя войнами и в конце 40-х — начале 50-х годов; сейчас оно редко выступает в чистом виде. Разумеется, неосхоласту необходимо иметь знания о средневековой схоластике, получая их отчасти из вторых рук, но отчасти из прямого контакта с текстами; и все же, как бы он ни углублялся в историю, он не становится от этого историком просто потому, что исторические штудий имеют для него служебное значение.

Особое место Жильсона объясняется, прежде всего, тем, что в его деятельности оба направления находятся не только в нерасторжимом единстве, но и в уникальном равновесии. Он был историком средневековой философии, настоящим историком, у которого исторический анализ никогда не редуцируется до служебной функции, не становится простой отправной точкой для собственных построений. Но в той же мере он был философом, одним из виднейших религиозных мыслителей Запада, занятым не “академическими”, а жизненными для него проблемами. Это предопределило и его подход к истории. Один из его важнейших трудов имеет несколько старомодное и очень характерное заглавие: “Дух средневековой философии”. Именно это занимало Жильсона: не генетические факторы “влияний” и “источников”, не каузальность филиации идей, но и не системы как таковые, а “дух”, живая и органическая связь мыслей. Это не значит, что он позволял себе субъективное “вчувствование” со всеми его экстравагантностями, — как раз экстравагантное донельзя чуждо темпераменту французского ученого; но равновесию историко-философского и собственно философского подхода у него отвечает более или менее стабильное равновесие рационального и эмоционального элементов, “науки” и “мудрости”.

Жильсон прожил очень долгую жизнь, и несколько поколений успели привыкнуть к тому, что в сфере французского языка и отчасти за ее пределами он, как никто другой, представляет за средневековую философию.

Будущий философ родился в Париже 13 июня 1884 г. Католические убеждения были им впитаны, что называется, с молоком матери и пронесены через всю жизнь, что избавило его от кризисов религиозного обращения, чрезвычайно характерных для биографий Леона Блуа, Поля Клоделя, Шарля Пеги, Жака Маритена и многих других. Его вера отличалась совершенно необычным для нашего столетия спокойствием: ни анафем в стиле Клоделя, ни полемической нервности Пеги (отчасти передавшейся, как известно, молодому Маритену, у которого она могла обращаться порой против самого Пеги!)¹¹⁰¹ - ничего подобного. Та самая Сорбонна начала века, твердящая позитивизма, которую Пеги увидел как торжество зловещего заговора ставленников Эмиля Дюркгейма, оставила у своего питомца Жильсона куда более мирные воспоминания. Жильсон прямо возражал на инвективы Пеги: “Эта Сорбонна, вызывавшая порой столь несправедливые обвинения, неизменно внедряла в нас, наряду со вкусом к добросовестной работе, безоговорочное уважение к истине, и даже в тех случаях, когда она не преподавала нам истину, она оставляла нам свободу говорить ее”¹¹⁰².

В Сорбонне философским ментором Жильсона был мыслитель, весьма далекий от чего бы то ни было католического - Л. Леви-Брюль, тот самый, который стяжал себе мировую известность работами о “дологической” ментальности первобытного человека. Однако именно он предложил начинающему ученому выявить у Декарта особенности мышления и философского языка, обусловленные наследием схоластики. Сейчас такая тема была бы довольно тривиальной, но в 1905 г. никто не назвал бы ее тривиальной; едва ли не единственным прецедентом явилось почти на двадцать лет ранее совсем уже новаторское исследование Я.Фрейденшталя “Спиноза и схоластика”¹¹⁰³. О Декарте привыкли думать и говорить исключительно как о зачинателе новоевропейской философии, решительно порвавшим со схоластическим прошлым, и конкретный подход к его терминологии как фактору исторического преемства указывал пути будущим исследованиям, которые внесли ряд важных коррективов в картину перехода от Средневековья к Новому времени. Ну а для самого Жильсона - в перспективе его научной и духовной биографии - работа по сопоставлению Декарта со схоластами имела совсем особое значение: как говорил он сам, именно в ходе этой работы он впервые раскрыл “Сумму теологии” Фомы Аквината - чтобы уже никогда не закрывать ее. Католический мыслитель нашел в веках наставника, а историк философии нашел предмет. Леви-Брюль не мог, вероятно, предвидеть, что подсказанный им выбор темы приведет к таким последствиям...

Итак, с позитивистской Сорбонной всё обошлось мирно¹¹⁰⁴. Это не значит, однако, что на пути самоопределения Жильсона как томиста не возникало препятствий. Препятствия встречались, и Жильсон поведал о них достаточно выразительно в своей духовной автобиографии “Философ и теология”¹¹⁰⁵. Но они шли не с позитивистской, вообще не с антиклерикальной стороны. Совсем напротив: препятствием, и немаловажным, был отпугивающий пример расхожей клерикальной философии, которая со времени энциклики Льва XIII “*Aeterni Patris*” (1879) по обязанности облеклась в томистские одежды. Жильсон был мыслитель очень цивилизованный, и его могла только шокировать напускная самоуверенность, с которой томисты времен его молодости ниспровергали одну философскую систему Нового времени за другой. Его сердила риторическая победительность безапелляционных приговоров, которая возможна только в замкнутом кругу, когда читатели и так заранее согласны со всем, что заявит автор, а настоящие противники просто не озаботились узнать, в каких именно выражениях их разделяет очередной католический учебник или трактат. Чувства Жильсона перед лицом духовного провинциализма конфессионального философствования в непосредственно предшествовавших поколениях - не только досада более одаренного последователя на незадачливых предшественников, но и свидетельство различия установок “отцов” и “детей”. В XIX в. для европейского католицизма в целом была характерна охранительная позиция и оборонительная тактика, стремление окопаться в резервациях, не затронутых натиском либерализма. Выразительный символ — решение Пия IX после взятия Рима войсками Виктора Эммануила II не выходить из своего дворца, даже не показываться на балконе (так называемый Ватиканский узник). Церковная наука и церковная философия тоже были рассчитаны на жизнь, так сказать, взаперти, на ограниченной “своей” территории, непрерывно сужавшейся, как шагреновая кожа. Правда, Лев XIII, пришедший на смену Пию IX, явно хотел иного: об этом говорит и его интерес к “рабочему вопросу”, и сенсационное назначение кардиналом английского писателя и мыслителя Ньюмена, обратившегося из англиканства и очень подозрительного для католических “ревнителей”, или, как тогда говорили, “ультрамонтан” старого закала¹¹⁰⁶, и открытие архивов Ватикана для ученых, и попытка обязать французских католиков к искренней лояльности Республике (1894). Не случайно Жильсон отзывается именно об этом папе с исключительным преклонением и необычной для его тона восторженностью. Однако

Лев XIII сильно опередил современный ему католицизм, и после его смерти началась реакция. Его призыв к французским верующим вызвал немало раздражения¹¹⁰⁷, и андрейфусарская ориентация католической прессы конца века продолжилась в том противоестественном союзе большей части духовенства с атеистической верхушкой “Аксьон франсэз”, о котором у Жильсона сказано столько горьких слов. Так что рутинная конфессиональная ученость, которую застал молодой Жильсон, мало соответствовала воле Льва XIII, хотя ориентация на томизм была провозглашена именно им; наследие Фомы Аквината применялось не столько для обсуждения актуальных философских проблем, сколько для их закрытия. Конечно, и тогда не все томисты были людьми рутины; выделялся тип решительного молодого новообращенного, неопита, доказывающего другим и, прежде всего, самому себе свою правоверность (в поздних статьях Пеги отражены встречи с людьми этого типа). Но правоверность требует выгодного контраста, причем фоном, фольгой для ее блеска служит, конечно, не то, что противоположно вере как таковой — материалистический или позитивистский атеизм или агностицизм, — а то, в чем иные, менее правоверные люди видят подспорье для своей веры, но что осознается правоверным как ересь. Во времена молодости Жильсона правоверность интеллигентных молодых неотомистов оттеняла себя самое через отталкивание от Бергсона и бергсонианства.

Нам сейчас не так легко понять, что означал для тех десятилетий Бергсон. Философская мода прошла, сменяясь другой, третьей и так далее. Когда в моде был Тейяр де Шарден, все ли вспоминали бергсоновскую попытку дать метафизику эволюционизма — учение о “творческой эволюции”? Впрочем, и Бергсон, и Тейяр — мыслители, которые больше обещают, чем дают, а потому чередование энтузиазма и разочарования в отношении к их мысли закономерно, как ритм прилива и отлива. Любопытно, что Жильсон, отдавая так много десятков страниц прочувствованной характеристике эмоциональной атмосферы вокруг бергсонианства, очень мало говорит о собственно философском содержании трудов Бергсона. Вместо этого он с ностальгической нежностью набрасывает литературные портреты католических бергсонианцев начала века. Собственно, нежность эта может озадачить со стороны томиста, потому что католическая рецепция Бергсона воспринималась некогда как полная противоположность томизму. Верующие интеллигенты потому и шли за Бергсоном, что ожидали от него возможности разделаться с позитивизмом и оправдать свою веру, не записываясь при этом в неосхоластики и держась подальше от чересчур клерикального образа мысли. Очень рьяным апологетом Бергсона был тот же Шарль Пеги, но Пеги, как известно, схоластику не уважал, ссылаясь на то, что схоласты засудили и сожгли его любимую святую — Жанну д'Арк. В томизме отталкивало то, что Бердяев назвал “схоластическим благополучием”: для людей, выше всего ценивших веру как дерзание, не требующее гарантий, он был чересчур “правильным”, обеспечившим себя подстраховкой сразу и со стороны разума, и со стороны авторитета. Присутствовал и еще один важный момент. Даже те, кто был знаком с томизмом понаслышке, знали, что томизм принял из рук Аристотеля концепцию “чистого акта”, то есть, как это легко понять, абсолютно неподвижного бытия, и отождествил с этим апофеозом стабильности Бога Библии. Но, во-первых, в Библии ничего не сказано про чистый акт, исключаяющий потенциальность и потому движение, а говорится про “живого Бога”; во-вторых, все развитие новоевропейской науки и специально успехи эволюционизма создали контекст, неблагоприятный для абсолютизации статики, принуждающий все мыслить динамически, даже Бога. Чисто поэтическое, заведомо не претендующее на философскую корректность выражение такого пандинамизма дала Цветаева:

Ибо Бог Он и — движется!
Ибо звездная книжица
От аза и до ижицы -
След плаща Его лишь!

Но поэты, будь-то Пеги, будь-то Цветаева, были в ином положении, чем Жильсон. Последний не только обязался быть не поэтом, а философом; он еще и обязался быть томистом. Какова его позиция перед лицом вопросов, поставленных перед томистской ортодоксией бергсонизмом?

Как кажется, позиция эта сводится к трем моментам.

Во-первых, в плане человеческого тип бергсонизма времен его молодости определенно привлекал его больше, чем тип неомиста тех же времен. В последователях Бергсона было больше трогательного энтузиазма, открытости новому, больше духовных чаяний, чем в блюстителях чистоты схоластических принципов. Что же, противоречия здесь еще нет: самый последовательный мыслитель вправе находить своих оппонентов симпатичнее, нежели своих единомышленников, тем более в какой-то мере мнимых единомышленников, - а ностальгическое чувство при мысли о безвозвратно ушедшем и уже непонятном поколении довершит остальное.

Другие два момента относятся к философскому плану; но один связан с обязанностями историка философии, другой — с правами католического мыслителя XX в. В качестве историка, то есть, прежде всего, интерпретатора Аквината, Жильсон придерживался мнения, что роль наследия аристотелевской статики в томистской системе сильно преувеличивается, что томизм имел свои средства воздать должное динамике “живого Бога”. В вопросах истолкования томизма не соглашаться с Жильсоном неосторожно; как кажется, он был скорее прав, чем неправ (особенно тогда, когда подчеркивал глубокое разноречие между концепциями самого Фомы и иезуитского кодификатора томизма в XVI в. Франсиско Суареса) - и все же “чистый акт” есть “чистый акт”. То обстоятельство, что он является источником всей мировой динамики (и что он понят в христианской традиции как личный Творец), оставляет, как отлично знал Жильсон, в силе аристотелевский принцип примата покоя над движением. Как помнит каждый, кто прорабатывал “Метафизику”, Аристотель не только учил о неподвижном Движителе всего сущего, но и выводил самую его неподвижность именно из факта существования движения. Это - тема всей XII книги, особенно первых семи глав. Таковы проблемы интерпретирования томистской традиции; в качестве же современного религиозного мыслителя Жильсон выражал пожелание, чтобы теология должным образом приняла к сведению динамическую картину мира, предлагаемую современной наукой, учла ее точно так же, как метафизика Аристотеля учла в свое время картину мира античного естествознания, которая была статичной.

На этом месте есть чему удивиться. Вот мы читаем: “Наше время внимало некоей непрерывающейся беседе между Эйнштейном, Планком, Гейзенбергом, Луи де Бройлем, Эмилем Мейерсоном и многими другими, когда каждый участник стремился определить в терминах собственного вклада в науку столь фундаментальные и важные для философии понятия, как время, пространство, движение, причинность, детерминацию и отсутствие детерминации... Никакой прогресс христианской философии невозможен до тех пор, пока наши учителя продолжают обитать во вселенной Аристотеля”¹¹⁰⁸. Это пожелание высказано в 1960 г., то есть после смерти Тейяра де Шардена (1955) и после посмертной публикации “Человеческого феномена” (тоже 1955)¹¹⁰⁹. Вот, казалось бы, попытка сделать именно то, что в повелительном

наклонении высказано Жильсоном, - но попытка, отбрасывающая дорогое Жильсону томистское наследие. Казалось бы, в этом месте Жильсон ставит себя в необходимость высказаться о тейярдизме, хотя бы как о *ложном* пути к указанной им цели. Но нет, даже самое имя Тейяра не упоминается. Вместо обсуждения его концепций - в определенной мере продолживших, как только что было отмечено выше, инициативу Бергсона — мы встречаем иронический экскурс о некоем американском священнике, вознамерившемся создать эволюционистскую теологию, вооружась сведениями, вынесенными из знакомства со статьей “Эволюция” из “Британской энциклопедии”¹¹¹⁰. С моралью этой новеллы решительно никто спорить не станет; но она занимает в книге место, на котором интереснее было бы увидеть критику тейярдизма. Что бы ни говорили о Тейяре, уж он-то не был в положении этого священника и знакомился с проблематикой антропогенеза не по статьям в справочниках! Если университетский капеллан из Штатов неправ только тем, что предпринял покушение с негодными средствами, можно было бы позабыть о нем и обсуждать дело тех, чья профессиональная подготовка была “на уровне”. Если же его неправота заключена в чем-то ином — то в чем именно? Какой, спрашивается, хотел бы видеть Жильсон эту теологию будущего — теологию, до конца принявшую в расчет открытия новейшей физики или биологии, осуществляющую смутные чаяния Бергсона, не повторяя, однако, его ошибок? Ответа нет, у читателя остается ощущение учтивой, благовоспитанной уклончивости. Даже очень красивое само по себе пристрастие Жильсона к балансу, к равновесию оборачивается в некоторых контекстах формой той же уклончивости.

Как известно, Маритен не хотел, чтобы его называли неотомистом. “Есть томистская философия, неотомистской философии не существует”¹¹¹¹; однако в анналах истории философии он остался с именем неотомиста. Для отличения от неотомистов Жильсона иногда называют палеотомистом¹¹¹². Довольно ясно, что при этом имеется в виду — пока “нео” заняты проблемами современности, “палео” выясняют, что, собственно, говорил Учитель и как его надо понимать. Но обозначение “палеотомист” вступает с намерениями самого Жильсона в весьма обидное противоречие. Он-то хотел, выполняя историко-философскую работу для решения историко-философских задач, в итоге подарить Аквината именно современности, и притом таким образом, чтобы этот дар был не сковывающим обязательством, а залогом свободы. Слово “свобода” больше, чем какое-либо иное слово, характеризует у Жильсона желаемое действие томизма на современный ум. “И тут к томисту приходит блаженное состояние, которого не поймешь, пока не испытаешь: он ощущает себя свободным... Счастье томиста — в радостной свободе, с которой он принимает любую истину, каким бы ни был ее источник”¹¹¹³. Перафразируя старое изречение Августина, он сводит весь томизм к формуле: “Веруй, и думай, что хочешь”. Почему, однако, христианская философия современности, стоящая под таким знаком, есть именно томизм? Жильсон, великий знаток схоластики, знал лучше кого бы то ни было, что вполне возможно веровать — веровать не только в Христа и Евангелие, но во всю сумму католических догматов, — и при этом “думать” не по-томистски. Любой средневековый схоласт августиновско-францисканского направления так и делал. Любой католический бергсонианец времен юности Жильсона тоже так делал. Через несколько страниц мы читаем, что Фома Аквинский предпочтительнее всех других философских наставников потому, что “его доктрина не исключает их доктрин, но включает в той мере, в которой каждая из них причастна истине”. “Следовать св. Фоме - значит не лишать себя ни одной истины”¹¹¹⁴. Разумеется, если томизм - это *вся* истина, значит, все, что является истиной, является томизмом; но вопрос явно не может быть решен такой несложной инверсией отношений тождества. Дело не в том, что среди современных католических философов и, шире, католических интеллигентов лишь меньшинство — пожалуй, исчезающее на

глазах меньшинство - согласится, что томизм есть вся истина. Меньшинство, большинство - не так важно: философских споров голосованием не уладить. Но о чем идет речь — о некоей духовно-интеллектуальной интенции, стоящей за доктриной Аквината, или действительно о самой этой доктрине? Всякая доктрина есть система твердых утверждений и отрицаний, и чем более “закрытой” является эта система, тем яснее тождество доктрины самой себе, измеряемое отличенностью, обособленностью от всех других доктрин. Поэтому жильсоновское видение доктрины, безболезненно и беспрепятственно принимающей в свое пространство “истинные” смысловые аспекты всех других доктрин, какие только ни есть на свете, вызывает законное недоверие. С доктринами так не бывает. Каким бы широким ни был томизм - и Жильсон может быть совершенно прав, пересматривая расхожее представление о его узости, — он должен иметь пределы просто для того, чтобы сохранять определенность. Всякий историк философии знает, что томизм как доктрина, томизм, каким его знает история, есть вещь очень определенная (что относится скорее к его сильным сторонам, чем к его слабостям, ибо все четкое определено). И это лучше других знал Жильсон; как важно для него, например, отмежевать от томизма Суареса. Испанский иезуит времен Контрреформации выступал как толкователь томизма, но для Жильсона это - ложный томизм, томизм не томистический. Какой же смысл сохраняет красивая формула: “Веруй, и думай, что хочешь”? Вот Суарес веровать — веровал, думал — что хотел, хотел думать — как томист, а томистом не был. По-видимому, широта томизма не так уж безбрежна, раз даже Суарес, истовый католик, специально истовый схоласт, хотел быть внутри томизма, а остался - снаружи. Положим, Жильсон возразит на это, что онтология Суареса не “причастна истине”, но какие основания у читателя принимать оценочный вердикт Суаресу не как выражение частной позиции, одной из многих мыслимых позиций внутри католицизма¹¹¹⁵, а как манифестацию всеохватывающей универсальности “чистого” томизма? Конечно, Аквинат шире Суареса, это объективная истина, независимая от позиций и оценок, но объясняется она в значительной мере просто тем, что Аквинат жил и мыслил на три с половиной века раньше Суареса. По той же причине патристика может представиться и в некотором смысле действительно является более широкой, чем схоластика. Более ранний мыслитель может быть оригинальнее, сильнее, свежее, “первозданнее” своего последователя, но во всяком случае для него в силу хронологического фактора еще не существует некоторых вопросов, некоторых обязательств интеллектуального выбора, которые предстают перед последователем с необходимостью. Поздний интерпретатор вынужден что-то уточнить, иначе говоря, что-то “сузить” сравнительно с интерпретируемым первоисточником; это нормальное явление, сопутствующее процессу развития философии. Конечно, схоластика на пути от Аквината до Суареса больше деградировала, чем развивалась, но и развивалась тоже, хотя бы в смысле непрерывно ведущейся работы дифференцирования и разведения точек зрения. У томистов позднего Средневековья и поры Контрреформации - Капреола и Кайетана, Баньеса и того же Суареса - традиция, единая и цельная в своем истоке, дробится, расходясь по разным руслам¹¹¹⁶. Все это в порядке вещей. Жильсон требует изучать доктрину Аквината по текстам Аквината, отвлекаясь от позднейших толкований (там же), и он, конечно, абсолютно прав, пока речь идет о чисто историческом изучении; прав настолько, что его слова — трюизм, хотя бы и полезный трюизм. Историк обязан знать, что найдет Аквината только у Аквината; у томистов, даже самых верных, он найдет нечто иное, а именно, “рецепцию” Аквината. Такое напоминание не вызывает вопросов при двух условиях; во-первых, если оно остается в пределах компетенции историка, без прямого отношения к вероучительной актуальности наследия Фомы для современных католиков (или даже к философской актуальности этого наследия для современных философов)¹¹¹⁷, во-вторых, если оно не содержит оценочного момента, то есть не имплицитно укоризны поздним схоластам и вообще позднейшим интерпретаторам за

то, что они перетолковывали Фому по-своему и замутили первоначальную чистоту доктрины. У Жильсона такая укоризна слышится. Когда речь идет о тех же докторам контрреформационной эпохи или, скажем, о толковании Евхаристии у Декарта в специфических терминах, он может даже сделать аллюзию на суровые слова апостола Павла: “Смотрите, чтобы кто не увлек вас философией и пустым обольщением, по преданию человеческому” (Колосс., 2, 8). Но католик и томист, который жалуется, что чистота и простота учения Аквината была замутнена теми, кто пришел позже, попадает в трудное положение. Католик-августинианец скажет ему, что чистота учения Августина была замутнена томизмом¹¹¹⁸. Православный скажет ему, что чистота патристической традиции была замутнена католической схоластикой, а отчасти - уже Августином и августинианством¹¹¹⁹. Наконец, протестант скажет ему, что чистота новозаветного учения была замутнена патристикой, подменившей библейскую веру философствованием по греческому образцу¹¹²⁰; а в наше время он еще добавит, что в самом Новом Завете чистота учения Иисуса (или, по Бульману, “керигмы” об Иисусе) была замутнена раннецерковной интерпретацией¹¹²¹. Здесь суждение попадает в полную зависимость от оттенков конфессиональной ориентации, более того, от многообразия духовного вкуса. С каждым следующим шагом вводятся новые компоненты, отчасти гетерогенные по отношению к прежнему состоянию системы, что приводит к усложнению, к опосредованию, а потому может быть описано как утрата “чистоты” и “простоты”; спрашивается, до какого пункта это допустимо, где следует провести черту?

Легче защищать обязующую актуальность наследия Аквината, если иметь в виду не фиксированную доктрину как выбор утверждений и отрицаний, но нечто иное — “дух” философствования Аквината, реализованную им некогда умственную установку в ее наиболее существенных чертах, специфическое равновесие элемента веры и рационального элемента, отысканное для условий XIII в. и подлежащее отыскиванию для иных условий; не обязательность доктрины, но обязательность примера. Вспомним, что энциклика Льва XIII “Aeterni Patris” рекомендовала верующим, собственно, не “учение” Фомы, также и не “томизм”, но “христианскую философию в соответствии с мыслью св. Фомы” (“philosophia christiana ad mentem Sancti Thomae”)¹¹²². Жильсон с одобрением отзывается о гибкости такой формулировки¹¹²³. Однако энциклика — жанр, предполагающий по самой своей задаче определенную дозировку конкретности и растворение содержательного смысла “дипломатией”; книга - иное дело. Католический философ, который пишет книгу, должен на свой страх и риск договаривать то, что по правилам жанра остается недоговоренным в энциклике. Жильсон знал, конечно, как договаривали за Льва XIII многие его коллеги, пытавшиеся, как в пословице, быть большими католиками, чем папа. У немецкого доминиканца Г.М. Манзера написано черным по белому: “Любая христианская философия, любой христианский научный синтез обязан из верности Откровению строиться на аристотелевской доктрине об акте и потенции”¹¹²⁴ — обязан, и никаких разговоров. Эта декларация вызвала резкий протест¹¹²⁵, но она не была одинокой. Учебник католической догматики начала 20-х годов, тоже немецкий, утверждал, идя значительно дальше осторожной формулировки Льва XIII: “Система схоластического аристотелизма, как она была разработана, прежде всего, св. Фомой, не только рекомендована, но прямо предписана догматистам”¹¹²⁶. Когда читаешь подобные манифесты авторитаризма, делается понятным образ приверженца “новой угловатости” (“Neo-Angular”), одного из персонажей философско-богословской аллегории К.С. Льюиса “Возвращение паломника”¹¹²⁷; легко понять и страдания молодого Ганса Урса фон Бальтазара во время его иезуитских годов учения на рубеже 20-х и 30-х годов¹¹²⁸. Что до Жильсона, он в любой период своей деятельности, конечно, говорил совсем иным языком, чем поборники пусть стилизованной “новой угловатости” - чего-чего, а уж угловатого в нем не было вовсе, и

его понимание “искусства быть томистом” выражалось без авторитаристской жестикуляция. “Веруй, и думай, что хочешь” - это совсем не то, что система, которая “не только рекомендована, но прямо предписана”. Однако люди, которые говорили не о свободе и широте, а о предписаниях и обязательствах, назывались тем же словом, что и Жильсон: это были томисты XX в., на расхожем языке — “неотомисты”. Как определял Жильсон свое к ним отношение? У него немало горьких слов, относящихся к “отсутствию Мудрости” (название одной из глав в книге “Философ и теология”), то есть к вульгарному томизму теологических учебных заведений времен его молодости, отмеченному чертами узости и конформизма; но это, как кажется, несколько иная тема. Вульгарный томизм предстает в зеркале критики Жильсона как наследие упадка католической мысли в XIX в.; вульгарность его наивна и довольно невинна. Однако “новая угловатость” поры между двумя войнами, возрожденная на некоторое время в ходе послевоенной реставрации, — менее всего наследие инерции замкнутого мирка католических семинарий; напротив, она связана с мечтой о победоносном выходе за пределы этого мирка, о завоевании университетов, — мечтой, совершенно непредставимой для XIX в. Иначе говоря, “новая угловатость” действительно была новой. В 1928 г. Г.П.Федотов констатировал - без полного сочувствия, с известной отстраненностью, продиктованной не столько антикатолическими, сколько антиавторитаристскими чувствами, но во всяком случае с потрясением: “...Показательны студенческие анкеты во Франции: молодежь, почти поголовно, в графе религиозных убеждений отмечает себя католиками. На вершинах духа и в самом активном слое интеллигенции возвращение в церковь — уже совершившийся факт”¹¹²⁹. Сама собой намечается перспектива: “Через десять лет эта молодежь займет в университетах кафедры стариков - позитивистов и идеалистов, — и вся организация культуры, все влияние на народные массы, еще преданные атеизму, будет в руках церкви”¹¹³⁰. В то самое время, когда Федотов размышлял о такой перспективе с задумчивостью и сомнением, католические публицисты, современники понтификата Пия XI, рисовали эту же перспективу с понятной бодростью¹¹³¹.

Как всегда бывает в подобных случаях, прогноз не сбылся во всем своем объеме, европейские университеты не вернулись к средневековому статусу органов церковного магистериума, однако нельзя сказать, что дело ограничилось одними иллюзиями: неожиданное расширение “присутствия” католиков и в университетской, и в литературной жизни Запада - и впрямь один из сюрпризов первой половины XX в. Чтобы оценить контраст, мы должны вспомнить, насколько господствовало в прошлом веке убеждение, что профессорская кафедра и приверженность католической вере — две вещи несовместные¹¹³². Еще в 1923 г. можно было пригласить патера Романо Гвардини, немецкого философа итальянского происхождения и католического вероисповедания, на специально созданную для него кафедру Берлинского университета, лишь сделав его формально профессором в Бреслау, то есть в католической Силезии¹¹³³. Это и понятно: идеология кайзеровской Германии, смыкавшаяся с идеологией так называемого культур-протестантизма, видела прусского профессора в образе драконоборца, разящего чудище невежественного “ультрамонтантства”, за которым идут презируемые поляки или темные баварские крестьяне¹¹³⁴. “Имидж” католицизма окрашен отчасти классовой, отчасти национальной брезгливостью. То же в Англии: для респектабельного англичанина викторианской эпохи католичество ассоциируется с фигурой голодающего (и крамольного) ирландского крестьянина или оборванного (и подозрительного) итальянского шарманщика; ни тот, ни другой явно не имеют отношения к культуре оксфордских и кембриджских питомцев. Когда замечательный, но непонятый современниками поэт Дж. М. Гопкинс, отпрыск “хорошей семьи”, учившийся как раз в Оксфорде, в 1868 г. стал католиком, а в довершение беды - иезуитом, это было

непереносимым позором для родственников, и отец отрекся от него не столько как от изменника вере отцов — мало ли сыновей в 60-е годы XIX в. отходили от веры отцов и вообще от всякой веры, — сколько как от лица деклассированного. Кардинал Ньюмен и тот же Гопкинс представляли католицизм среди английской литературы своего времени в полном, шокирующем одиночестве. Пройдет несколько десятилетий, и католики станут в английской литературе явлением важным, привычным, само собой разумеющимся — Алиса Мейнел и ее круг, включая Ф. Томпсона, Честертон, Беллок и Рональд Нокс, Брюс Маршалл и Ивлин Во, Дороти Сэйерс и Грехем Грин, и многие другие. Без них историю английской литературы не напишешь. Эйфория, порой кружившая голову Честертону, связана с этим эффектом неожиданности — писатель не может привыкнуть к тому, что он католик и что он в этом своем качестве не одинок, и ему уже начинает казаться, что для победоносного наступления его церкви нет невозможного. А Франция! В XIX в. была возможна чисто бытовая, почти стыдливая набожность писателя (например, Бальзака, впрочем, нетвердого в вопросах католической догматики)¹¹³⁵, или ученого (например, Пастёра). Но это было в буквальном смысле слова их личное дело, не имевшее прямого отношения к их творчеству. Были возможны реакционно-романтические фантазии на католические темы в духе Шатобриана, Жозефа де Местра, Бональда, неглубоко связанные с верой как таковой¹¹³⁶; наконец, во второй половине века встречались обращения в католицизм людей с экстравагантной психологией “проклятого поэта”, продиктованные отчаянием — Барбе д'Оревиля, Верлена, Леона Блуа¹¹³⁷. Все это явления характера, что называется, маргинального. Совсем другое дело, когда во французской литературе одновременно являются Шарль Пеги, Поль Клодель, Франсис Жамм и Жорж Бернанос — четыре “отца церкви”, как их в шутку называли иногда. Влияние на студенческую среду не заставило себя ждать. Пеги несколько раз совершил — и воспел в стихах — паломничество в Шартр, причем шел пешком, как во времена средневековых пилигримов; это было поведение для французского литератора совершенно необычное, с точки зрения недругов — юродское, но Пеги был человек по натуре упрямый, и к тому же у него были свои личные причины — один раз он молился об исцелении опасно больного сына Пьера, другой раз — о душе друга, совершившего самоубийство¹¹³⁸. Мог ли кто ожидать, что поэт проложит путь толпам студентов, которые возведут ежегодное паломничество в Шартр в некий массовый ритуал, придавая зримые черты мечте о “воцерковлении” науки и университетской жизни? Однако это стало чертой французской реальности в пору между двумя войнами, незабываемым впечатлением для очевидцев. “Двадцати лет я наблюдал, как зачарованный, с высоты террасы у апсиды Шартрского собора потрясающее зрелище — поток студентов, подходивших к храму: до самого горизонта все дороги сплошь чернели от толп; это была когорта или орда, при виде которой старый Ренан побледнел бы от ярости”¹¹³⁹. Просим читателя простить нам затянувшееся отступление, но именно эта ситуация, а вовсе не инерция прежних времен духовных семинарий, стоит за апломбом, с которым неотомисты между 1920 и 1950 гг. пытались диктовать современной интеллектуальной культуре свои условия. Они, эти неотомисты формации цитированного выше о. Манзера, менее всего хотели тихой жизни и консервации семинарского уюта, и руководило ими не какое-то недомыслие, а возбуждение, производимое в их умах большой культурно-теократической утопией. Если тут было “отсутствие мудрости”, то совсем не такое, как у стародумов, силуэты которых так тонко вычерчены рукой Жильсона в его мемуарной книге. Казалось бы, мыслитель, называющий себя томистом и тем самым ставящий себя в качестве “денотата” этого термина в один логический класс с тем же о. Манзером, должен был бы оговорить границы своего согласия с такими своими современниками и единоверцами. Если, по Жильсону, искусство быть томистом — это “веруй, и думай, что хочешь”, о. Манзер и другие поборники “новой угловатости” брали не совсем верный тон. Если же, напротив, правы они, Жильсон — может быть,

хороший интерпретатор томизма как исторического феномена, но плохой томист в ситуации своего столетия¹¹⁴⁰. Или — или. Но и здесь мы встречаем то же самое, что встречали в другом случае: как забавный рассказ о самонадеянном и простодушном капеллане-эволюционисте из Штатов функционально оформил уход от разговора о Уе, тейярдизме и вообще явлениях этого рода, так сетования на низкую культуру духовных семинарий начала века и профессионально безупречные замечания по адресу недостаточно корректных интерпретаторов Аквината прикрывают, но и маркируют некое отсутствие — отсутствие выяснения отношений с “новой угловатостью” и стоявшей за ней неотеократической утопией.

В чем неотомисты видели свое право и свою обязанность, так это в систематическом и решительном применении томистской доктрины как определенной механики мысли к актуальным проблемам века; добавим, применении не опосредованном, а возможно более прямом. Когда Маритен обсуждал и оценивал явления авангардистского искусства или американской социальной жизни, отыскивая им место на сетке аристотелианско-схоластических координат, это был неотомизм: теория, которая хочет быть сугубо прикладной, демонстративно прикладной. А Жильсон? Читатель убедится, что у него есть сочинения, посвященные вопросам современности. Но убедится он и в другом: во-первых, избытком методологического апломба они не страдают, их слабость — скорее в излишней расплывчатости, чем в излишней жесткости или авторитарности; во-вторых, количество таких сочинений невелико, а дисциплина мысли ниже, чем в тех трудах, где Жильсон занимался своим прямым делом — историей средневековой умственной и духовной культуры. Хочется сказать, что отношение Жильсона к XIII в. — более кровное, более необходимое, чем его отношение к XX в. Конечно, он был живым человеком, современником своих современников, и что-то думал, например, о такой вещи, как массовая культура; но когда он изложил свои мысли по этой теме, мысли оказались, как и следовало ожидать, благородными, цивилизованными, уравновешенными и широкими, однако чересчур округленными и уже потому неадекватными, начиная с самой интонации. Мы вспоминаем, с какой нешуточной остротой ставили вопрос о современном “человеке массы” и о будущем его культуры такие носители старых религиозных и культурных традиций, как Вяч. Иванов, Г.П.Федотов, Романо Гвардини. Там речь шла не о милых атрибутах отстоявшегося за века бытования искусства, а о тех ценностях, без которых нельзя жить. Вяч. Иванов предсказывал в письме к Шарлю дю Боссу (1930) уход иллюзий, связанных с пестрым многообразием культуры избытка, и полное обнажение нравственно-духовного выбора, без отвлекающих прикрас¹¹⁴¹. В раздумьях Федотова — стремление взглянуть в глаза опасности нового спортивно-технократического варварства, ничего не смягчая, но в то же время, не позволяя себе ностальгической идеализации отошедших форм культуры и не отказывая новому человеческому типу в праве быть принятым абсолютно всерьез, наравне с любым другим¹¹⁴². Наконец, Гвардини в своей книге “Конец нового времени” (1950 г., см.; Современные концепции культурного кризиса на Западе: Реф. сб./ ИНИОН АН СССР. М., 1976. С. 184-207) потребовал строго отделить вопрос о культуре “лица” (как субъекта нравственного выбора) от вопроса о культуре “индивидуальности” в том смысле, который был придан этому слову Гёте и его либеральными наследниками. “Незаменимость в акте ответственности” — все дело в том, сумеет “человек массы” удержать это свое достояние или оно будет у него отнято.

Впрочем, нелепо требовать от Жильсона того, чего он не мог дать. Мы можем с ним спорить, но мы никогда не сможем вернуться к дожильсоновской картине средневекового мышления. Он дал целостное видение схоластической мысли, пожалуй, не превзойденное до сих пор. Это не мало.

Источник - ЦГНИИ ИНИОН РАН Культурная инициатива
Университетская книга, Москва-Санкт-Петербург, 2000

¹ Сам св. Фома заявлял, вслед за Иларием, что главной задачей своей жизни он считает задачу говорить о Боге: "Ut enim verbis Hilarii (de Trin. I, 37) utar, ego hoc vel praecipuum vitae meae officium debere me Deo conscius sum, ut eum omnis sermo meus et sensus loquatur" ("Если же воспользоваться словами Илария, я сознаю, что самым важным долгом всей моей жизни по отношению к Богу является долг говорить о Нём, о чём бы я ни мыслил и о чём бы ни говорил"). Cont. Gent. I, 2.

² По этому вопросу см. A. Touron, La vie de S. Thomas d'Aquin... avec un expose de sa doctrine et de ses ouvrages, Paris, 1737; особенно книга IV, гл. II и III: портрет совершенного Доктора по св. Фоме. О мистическом аспекте его личности см. Saint Thomas d'Aquin. Sa saintete, sa doctrine spirituelle (Les Grand Mystiques). Editions de la Vie spirituelle, Saint-Maximin. - Joret, O.P., La contemplation mystique d'apres saint Thomas d'Aquin, Desclee, Lille-Bruges, 1924. - M.-D. Chenu, O.P., St. Thomas d'Aquin et la theologie, Editions du Seuil, Paris, s.d. (1959); кроме того, эта работа очень важна с точки зрения интерпретации томистского понятия священной науки. - Далее, см. P. Mandonnet et J. Destrez, Bibliographie thomiste, Paris, Vrin, 1921, pp. 70-72.

³ "Ergo quod aliquis veritatem meditatam in alterius notitiam per doctrinam deducat..." ("Таким образом, человек передаёт другим в процессе обучения обдуманную истину"). Sum. theol., II a II ae, qu. 181, art. 3, 3 a obj. Что касается последующего, см. Ibid. ad Resp.

⁴ "Sic ergo dicendum est, quod opus vitae activae est duplex: unum quidem, quod ex plenitudine contemplationis derivatur, sicut doctrina et praedicatio..., et hoc praefertur simplici contemplationes: sicut enim majus est illuminare quam lucere solum, ita majus est contemplata aliis tradere, quam solum contemplari ("Итак, следует сказать, что деятельная жизнь подразумевает два занятия; одно из них то, что вытекает из полноты созерцания: это обучение и проповедь... И оно превосходит простые созерцания: ведь подобно тому, как освещать превосходнее, чем просто сиять, так передавать [плоды] созерцания другим превосходнее, чем просто созерцать"). Sum theol., II a II ae, 188, 6 ad Resp.

⁵ Sum. theol., II a II ae, 182, art. I, ad Resp. et ad 3m. В особенности следует обратить внимание на конец статьи: "Et sic patet quod cum aliquis a contemplativa vita ad activam vocatur, non hoc fit per modum subtractionis, sed per modum additionis" ("Отсюда ясно, что когда некто от созерцательной жизни призывается к жизни деятельной, этот переход осуществляется не по способу вычитания, а по способу сложения").

⁶ О разнообразии естественных способностей к деятельной или созерцательной жизни см. Sum. theol., II a II ae, qu. 182, art. 4, ad 3m.

⁷ Sum. theol., II a II ae, 188, 6, ad Resp. Это очевидно из того, что монахи созерцающие и учительствующие превосходят достоинством монахов, занятых чистым созерцанием. В церковной иерархии они следуют непосредственно за епископами, потому что *finis primorum conjunguntur principiis secundorum* (“завершения первого соприкасаются с началами второго”).

⁸ Sum. theol., II a II ae, 186, 3, ad 3m.

⁹ Contra impugnantes Dei cultum et religionem, cap. II: " (“Итак, неверно, что учительство есть честь: оно есть долг, который должно чтить”).

¹⁰ Ibid., cap. II, ad Ita, cum nomina et Restat ergo dicendum.

¹¹ Sum. theol., II a II ae, qu. 187, art. 3, ad 3m. - Quaest. quodlib., VII, art. 17 et 18. Contra impugnantes Dei cultum et religionem, cap. II, ad Item, sicut probatum est. Здесь обучение причисляется к духовному посту и делам милосердия.

¹² Св. Фоме задали любопытный вопрос; может ли учитель, всю жизнь учивший из тщеславия, обрести право на почитание вследствие покаяния? Ответ св. Фомы гласит: покаяние даёт право на заслуженное воздаяние; но учивший из тщеславия никогда не имел права на почитание, поэтому никакое покаяние не позволит ему это право обрести. Quodlib., XII, art. 24.

¹³ Quodlib., III, qu. IV, art. 9: Utrum liceat alicui petere licentiam pro se docendi in theologia.

¹⁴ "Nam scientia, per quam aliquis est idoneus ad docendum, potest aliquis scire per certitudinem se habere; caritatem autem, per quam aliquis est idoneus ad officium pastorale, non potest aliquis per certitudinem scire se habere" (Ибо человек может твердо знать, что он обладает знанием, делающим его пригодным для научения других; знать же наверняка, обладает ли он необходимой для пастырского служения любовью, не может никто). Quodlib. III, art. 9, ad Resp. Cp. ad 3m. "Sed periculum magisterii cathedrae pastoralis devitat scientia cum caritate, quam homo nescit se per certitudinem habere; periculum autem magisterii cathedrae magistralis vitat homo per scientiam, quam potest homo scire se habere" (Опасностей учительствования на пастырской кафедре знание избегает с помощью любви, о которой человек не может знать наверняка, обладает ли он ею; опасностей же учительствования на преподавательской кафедре человек избегает с помощью знания, об обладании которым может знать наверняка).

¹⁵ Sum theol., I a II ae, 111, 4, ad Resp. - Cp. In evangel. Matth., c. V.

¹⁵ По этому вопросу см. Sum. theol., II a II ae, 177, ad Resp.

¹⁷ Определение предмета собственно теологии не входит непосредственно в нашу задачу. В качестве первоначального введения в связанные с этим проблемы см. M.-D. Chenu, O.P., La theologie comme science au XIII siecle, в Bibliotheque thomiste, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1957 (3 ed.); J.-Fr. Bonnefoy, O.F.M., La nature de la theologie selon saint Thomas d'Aquin, Paris, Librairie philosophique J.

Vrin, 1939; R. Gagnebet, O.P., La nature de la theologie speculative, dans Revue Thomiste, t. 44 (1938), pp. 1-39, 213-225, 645-674, а также ценное рассмотрение этих работ у М.-J. Congar, O.P., dans Bulletin Thomiste, t. V, п., pp. 490-505; G.F. Van Ackeren, S.J., Sacra Doctrina... Rome, Catholic Book Agency, 1952, 1952; E. Gilson, Elements of Christian Philosophy, New York, Doubleday, 1960, ch. II, Sacred doctrine.

¹⁸ Познание природы, занимающее определённое место в жизни христианского доктора, предстаёт как созерцание следствий божественной причины, приуготовляющее к рассмотрению божественной истины. Sum. theol., II a II ae, 180, 4, ad Resp.

¹⁹ Выражение принадлежит P.Touron и абсолютно точно передаёт смысл томистской мысли. См. La vie de saint Thomas d'Aquin, p. 450. Оно было общеупотребительным в первой трети XIX века. Вошло оно также в заголовок, обычно дающийся энциклике “Aeterni Patris” (4 августа 1879 г.): De Philosophia Christiana ad mentem sancti Thomae Aquinatis doctoris Angelici in scholis catholicis instauranda; этот же текст воспроизводится в издании S. Thomae Aquinatis Summa Theologica, Romae, Forzani, 1894, t. VI, pp. 425-443.

²⁰ Его законность не кажется нам ограниченной эпохой, в которую мы стали его употреблять. Однако история может обойтись и без него, если только мы сохраняем в неприкосновенности обозначаемую этой формулой реальность. Мы высказались относительно смысла этого выражения в работе: Christianisme et philosophie, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1936. Основная идея этой книги заключается в том, что понятие “христианской философии” выражает богословское видение исторически обозримой реальности: op. cit., pp. 117-119. Об истории дискуссии по этому вопросу см. сборник: Baudoux, O.F.M., Quaestio de Philosophia Christiana, dans Antonianum. t. XI (1936), pp.486-552: критическую заметку А.-R. Motte, O.P. Le probleme de la philosophie chretienne, dans Bulletin Thomiste, t. V, n. 3-4, pp. 230-255, и замечания Oct. Nicolas Derisi, Concepto de la filosofia cristiana, Buenos Aires, 1935. Многочисленные позднейшие публикации не внесли ничего нового, но само понятие “христианской философии”, двусмысленное по своей природе, не из тех, в отношении которых согласие достигается легко.

²¹ См. некоторые страницы чрезвычайно богатой идеями работы Р. М.-D. Chenu, Ratio superior et inferior. Un cas de philosophie chretienne, в Revue des sciences philosophiques et theologiques, t. XXIX (1940), pp. 84-89.

²² В частности, книги I - III “Суммы против язычников”, даже при том, что заключают в себе учения о Благодати и предопределении, являются образцами чисто философского и рационального метода, “secundum quod ad cognitionem divinorum naturalis ratio per creaturas pervenire potest” (следуя которому, естественный разум может прийти через [рассмотрение] творений к познанию божественного). Cont. Gent., IV, 1, ad Competunt autem.

²³ Сама по себе эта проблема есть проблема понятия теологии у св. Фомы Аквинского. Термин “теология” в нынешнем значении науки об откровении восходит, по-видимому, к Абельяру (J. Riviere, Theologia, в Revue des sciences religieuses, t. XVI (1936), pp. 47-57). Св. Фома иногда пользуется им, но преимущественно употребляет термин “Sacra doctrina”, то есть “священное

учение". Случается, что *sacra scriptura* (Священное писание) принимается за эквивалент *sacra doctrina*, потому что "священное учение" - это учение, данное самим Богом. О способе различения и определения этих разных терминов см. замечания Р. М.-J. Congar, в *Bulletin Thomiste*, 1939, pp. 495-503. О происхождении выражения "естественная теология" см. св. Августин, *De civitate Dei*, lib. VI, cap. 5, n. 1; *Pat. lat.*, t. 41, col. 180-181.

²⁴ Нетрудно заметить, что с абстрактной точки зрения понятия взаимно исключают друг друга, как и представляемые ими сущности. Напротив, с конкретной точки зрения самые различные сущности могут входить в состав одного и того же субъекта, не разрушая его единства. См. важнейший текст св. Фомы: *In Boet. de Hebdomadibus*, cap. II, в *Opuscula omnia*, ed. P. Mandonnet, t. I, pp. 173-174

²⁵ Напомним, что вопрос о способе отличия Писания от теологии, понятой как наука о вере, относится к компетенции теолога. Вопрос о том, отличал ли сам св. Фома *revelatum* как собственный предмет божественной веры от *revelabile* как собственного предмета теологии, относится к компетенции историков теологии (ср. J.-Fr. Bonnefoy, *op. cit.*, pp. 19-20). Единственный вопрос, который мы должны задать - это вопрос о том, входит или не входит личный философский вклад св. Фомы в разряд того, что он сам именует "*revelabile*". Мы как раз пытаемся доказать, что входит.

²⁶ Различение между теологией как словом Божьим и теологией как наукой о вере окажется, возможно, не таким затруднительным, если подойти к этой проблеме более конкретно. Любопытно, что богословы требуют её решения от св. Фомы, для которого она практически не существовала. Для оправдания человека св. Фома считает необходимой веру во все положения веры (*In Epist. ad Romanos*, cap. I, lect. 5; *Parmae, Fiaccadori*, 1872, t. XIII, p. 14 b), но отнюдь не веру в богословскую науку об этих положениях. Что касается самой этой науки, св. Фома считает её не столько добавлением к Писанию, сколько частью его содержания. Говорить обо всём Писании даже излишне: св. Фома находит эту науку почти целиком в Посланиях св. Павла и в Псалмах Давида: "*Quia in utraque scriptura fere tota theologiae continetur doctrina*" (ибо и в том, и в другом тексте содержится почти всё учение теологии). *Op. cit.*, Prolog., p. 2 b. Таким образом, священное учение, или теология, действительно существует только в своей включённости в Священное Писание. Проблема их взаимного отношения становится неразрешимой тогда, когда теологию мыслят как нечто существующее само по себе, в отрыве от её источника - Писания. Так называемая схоластическая теология есть частный случай теологии библейской. Ибо, когда речь идёт о христианской теологии, небиблейская теология вообще не является теологией.

²⁷ См. Августин, *De Trinitate*, I, cap. I, цитир. в *Sum. theol.*, I, 1,2, *Sed contra*.

²⁸ *Sum. theol.*, I, 1,3, *ad Resp.*

²⁹ *Sum. theol.*, I, 1, 3, *ad 2m*. Об оппозиции Каэтана томистскому понятию *revelabile* см. E. Gilson, *Note sur le revelabile selon Cajetan*, в *Mediaeval Studies*, 15 (1953), 202-203. Уже сам св. Альберт Великий не соглашался со своим знаменитым учеником в этом важном вопросе.

³⁰ *Sum. theol.*, I, 1,2, *ad Resp.*

³¹ Св. Фома сам описал порядок, которому следовали древние в своих философских поисках: *Sup. lib. de Causis, lect. I*; в *Opuscula omnia*, ed. P. Mandonnet, t. I, p. 195. Отсюда очевидно, насколько ситуация, в которой находились христиане, должна была представляться ему отличной от ситуации язычников. С его точки зрения, последние приступали к метафизике лишь в конце своей жизни: *Unde scientiam de primis causis ultimo ordinabant, cujus considerationi ultimum tempus suae vitae deputerent* (К науке о первых причинах они обращались в последнюю очередь, полагая рассмотрение первых причин задачей последнего периода своей жизни). Сам св. Фома умер в возрасте всего 49 лет. Предметом его размышлений в этот момент было доказательство существования Бога.

³² Настойчивые призывы реконструировать учение св. Фомы согласно порядку философского исследования, идущего от творений к Богу, вместо того чтобы следовать порядку теологии, идущей от Бога к творениям, не учитывают сложностей подобного предприятия. Здесь имеется принципиальное затруднение, фактически проявляющееся на каждом шагу. Формулы, излагающие мысль, связаны с порядком, которому мысль следует. Чтобы изложить учение св. Фомы в порядке, обратном его собственному, сначала необходимо последовательно расчленить на элементы его тексты, а ещё прежде того - саму его мысль и заставить её следовать в восходящем направлении там, где сам св. Фома следовал в направлении нисходящем. И ради чего? Ради того, чтобы в конечном счёте увидеть его философию в том свете, в каком он сам отказывался её рассматривать, и отречься от рассмотрения её в том свете, в каком предпочитал её видеть он, - в свете веры, непрестанно озарявшей его труд. Те, кто пишет философию *ad mentem sancti Thomae* (по мысли св. Фомы), не всегда осознают, за что берутся. Ту глубокую мысль, которая его воодушевляла, св. Фома определил для нас ссылкой на цитированные выше слова св. Илария (*De Trinitate*, 1,37): “Что касается меня, я сознаю, что самым важным долгом всей моей жизни по отношению к Богу является долг говорить о Нём, о чём бы я ни мыслил и о чём бы ни говорил” (*Cont. Gent.* I, 2). Разумеется, можно сконструировать некую философию из элементов, заимствованных у томизма и которая уже не будет говорить о Боге, о чём бы она ни вела речь. Это можно сделать, если ясно сознавать значение совершаемого и точно оценить его последствия. Такое конструирование означает представление философского мышления св. Фомы согласно порядку, которого требует доктрина, где всё “рассматривается естественным разумом вне света веры” (*Descartes, Principes, Preface*, ed. Adam-Tannery, t. IX, p. 4, l. 19-21 et p. 5, l. 13-18). Коротко говоря, это значит представить *philosophia ad mentem sancti Thomae* (философию по мысли св. Фомы), как если бы речь шла о *philosophia ad mentem Cartesii* (философии по мысли Декарта). Что касается последствий, они относятся к области догматической философии, которая не является предметом нашего рассмотрения.

³³ *Cont. Gent.*, 1, 1. *Sum. theol.*, 1, 1,6, ad Resp.45

³⁴ *Cont. Gent.*, I, I.

³⁵ *Joan.*, XVIII, 37.

³⁶ *Cont. Gent.*, I, 1 et 111, 25, ad *Quod est tantum. cm.* In *II Sent.*, Prolog, ed. P. Mandonnet, t. II, pp. 1-3.

³⁷ In *IV Metaphys.*, lect. I, ed. Cathala, n. 533; Turin, Marietti, p. 181.

³⁸ Cont. Gent., III, 25, Item, quod est tantum.

³⁹ Cont. Gent., I, 3.

⁴⁰ Qu. disp. de Veritate, qu. XIV, art. 9, ad Resp., et ad 6m.

⁴¹ Более того, поскольку всякая человеческая наука получает свои начала от высшей по отношению к ней науки, она принимает от последней эти начала “на веру”. Например, физик как таковой верит математику, или, если угодно, музыка принимает на веру арифметику. Сама теология верит в высшую науку - ту, которой обладает Бог и блаженные праведники. Следовательно, теология как бы подчинена знанию, превосходящему всякое человеческое знание: знанию Бога. В области естественного знания каждая наука подчинена другой, от которой получает свои собственные начала, хотя эти начала рационально познаются этой высшей наукой. Наконец, что касается отдельных людей, здесь часто знание одного человека зависит от его акта веры в знание другого, кого мы считаем знающим нечто, чего мы не понимаем, но во что верим как в истинное: Sum. theol., I, 1, 2, Resp. - Cont. Gent., I, 3, Adhuc ex intellectuum gradibus.

⁴² Cont. Gent., I, 4. Здесь источником для св. Фомы служит Маймонид, как следует из De Verit., qu. XIV, art. 10, ad Resp. По этому вопросу см. превосходное исследование P.P. Synave, La revelation de verites divines naturelles d'apres saint Thomas d'Aquin, в Melanges Mandonnet, Paris, J. Vrin, 1930, t. I, pp. 327-370. Особенно надлежит обратить внимание на следующий вывод: одни и те же соображения приводят двух богословов к разным заключениям. Маймонид доказывает, что не нужно доводить до сведения толпы метафизические истины, которых она не в состоянии понять. Св. Фома доказывает другое: простецы имеют право узнать метафизические истины, необходимые для спасения, но они не могут их понять: следовательно, они должны им быть сообщены в откровении: p. 348. - См. Leo Strauss, Philosophie und Gesetz. Beitrage zum Verstandnis Maimunis und seiner Vorlaufer, Berlin, Schocken, 1935, pp. 87-122.

⁴³ Sum. theol., m I, 1, 1, ad Resp. De virtutibus art. X, ad Resp.

⁴⁴ Cont. Gent., I, 5.

⁴⁵ Cont. Gent., I, 6. De verit., qu. XIV, art. 10, ad 11.

⁴⁶ Cont. Gent., I, 7,

⁴⁷ De verit., qu. XIV, art. 10, ad 9m.

⁴⁸ De verit., qu. XIV, art. 9, ad 8m, et art. 10, ad 9m.

⁴⁹ Об этом общем свойстве томистского мышления см. фундаментальную работу J. Maritain, Distinguer pour unir, ou les degres du savoir, Desclee de Brouwer, Paris, 1932.

⁵⁰ Cont. Gent., I, 7., De verit., qu. XIV, art. 9, ad 2m.

⁵¹ См. применение этого принципа в Summa theologiae, I, 46, 2, Resp et Contra Gentiles, I, 8 et II, 38.

⁵² Cont. Gent., I, 1; 1, 2; I, 9. - Все вспомогательные средства, которые теология стремится отыскать в человеческих науках, резюмируются в словах св. Фомы: "Прочие науки называются служанками этой науки" (Sum. theol., I, 1, 5, Sed contra.). Отсюда - знаменитая формула: *philosophia ancilla theologiae* (философия - служанка богословия), которая, по-видимому, молода в этом словесном выражении (у самого св. Фомы в таком виде она не встречается), но очень стара по смыслу. По вопросу о ее истории и значении небесполезно обратиться к статье из Бернского сборника. Baudoux. O.F M., *Philosophia "ancilla theologiae"*. в *Antonianum*, t. XII (1937), pp. 293-326.

⁵³ Cont. Gent., II, 2, и особенно Sum. theol., I, 5, ad 2m.

⁵⁴ Cont. Gent., II, 4.

⁵⁵ "Fidelis autem ex causa prima, ut puta quia sic divinitus est traditum, vel quia hoc in gloriam Dei cedit, vel quia Dei potestas est infinita". Cont. Gent., II, 4.

⁵⁶ Cont. Gent., II, 4.

⁵⁷ Противоположная точка зрения изложена у J. Le Rohellec, в *Revue thomiste*, t. XXI, p. 449. - P. Mandonnet, в *Bulletin thomiste*, t. I (1924), pp. X-XI. Возражения последнего ясно показывают, в чём состоит непонимание проблемы: "Рабски следовать (sic) этому порядку, то есть порядку "Суммы" - значит несомненно излагать философию, как понимал её св. Фома". Согласен, но это несомненно значит излагать его философию тем единственным способом, каким излагал её он сам. Что же касается высказывания о том, что в "Суммах" порядок следования философских рассуждений является внешним по отношению к ним, не принадлежит к ним, здесь обнаруживается забвение того факта, что проблема стоит иначе: принадлежат ли эти рассуждения этому порядку? В конечном счёте R. de Tonquedec приводит свои доводы таким образом, как если бы св. Фома был обязан изложить свою философию способом, позволяющим любому начинающему научиться философии по этому изложению. Но это не более необходимо, чем при изложении философии Декарта, Спинозы или Канта. Конечно, такая попытка законна, однако историческое введение в философию св. Фомы - не учебник философии. Это даже не учебник томистской философии, поэтому надлежит простить ему следование тому порядку, которому следовал сам св. Фома Аквинский.

⁵⁸ Sum. theol., I, 10, ad 2m.

⁵⁹ Подробнее об этом см. в наших *Etudes de philosophie medievale*, Strasbourg, 1921: *La signification historique du thomisme*, pp. 95-124.

⁶⁰ Cont. Gent., I, 2.

⁶¹ Sum. theol., I, 1, 5, ad 1m. Ibid., I a II ae, 66, 5, ad 3m, Sup. lib. de Causis, lect. I; dans *Opuscula omnia*, ed. P. Mandonnet, t. I, p. 195. Ср. Аристотель, *De partibus animalium*, I, 5, в переводе с комментарием А. Bremond, S. J., *Le dilemme aristotelicien*, Paris, G. Beauchesne, 1933, pp. 14-15.

⁶² Эти тексты взяты из Cont. ent., III, 37.

⁶³ Sum. theol., I, 16, ad 1m.

⁶⁴ Августин, Lib. 83 quaest., q. 51, цитир. св. Фомой Sum. throl., I, 93, 2, Resp.

⁶⁵ Августин, Lib. 83 quaest., q. 51, цитируемая св. Фомой, Sum. theol., I, 93, 2, Resp.

⁶⁶ "In sola creatura rationali invenitur similitudo Dei per modum imaginis... Id autem in quo creatura rationalis excedit alias creaturas, est intellectus sive mens... Imago autem repraesentat secundum similitudinem speciei, ut supra (art. 2) dictum est... Nam quantum ad similitudinem divinae naturae pertinet, inquantum imitatur Deum, non solum in hoc quod est et vivit, sed etiam in hoc quod intelligit, ut supra dictum est" (Только в разумной твари находится подобие Божье, данное в образе... Ибо то, чем разумная тварь превосходит прочие творения, есть ум, или мышление... Образ же служит представлением по сходству вида, как было сказано выше (art. 2)... Что же касается подобия божественной природы, разумные творения, кажется, до некоторой степени достигают [её] видового представления, поскольку подражают Богу - не только в том, что существуют и живут, но также в том, что мыслят, как было сказано выше), Sum. theol., I, 93, 6, Resp. - "Ad rationem imaginis pertinet aliqualis repraesentatio speciei" (Образ так или иначе включает в себе подобие, относящееся к представлению вида). Op. cit. . I. 93. 7. Resp Примечательны частицы: quodammodo, aliqualis, utcumque (некоторым образом, до известной степени, так или иначе). Речь действительно идёт лишь о "единстве сходства по виду".

⁶⁷ "Unum in qualitate similitudinem causat" (Единое по качеству становится причиной подобия). Summa theologiae, I, 93, 9. Cp. In Metaph., lib. V, lect.17

⁶⁸ Contra Gentiles, I, 7.

⁶⁹ In Job, cap. 13, lect. 2; ed. Frette, vol. 18, p. 90; в частности, имеются в виду следующие места Писания: Иов XIII, 3 и 113-22.

⁷⁰ Cont. Gent., III, 40: "Quod felicitas humana non consistit in cognitione Dei quae habetur per fidem".

⁷¹ In 1 Sent., Prolog., q. I, a. 3, quaestiuncula 3, Sol.

⁷² Sum. theol., II-II, q. 2, a. 4, ad 1m.

⁷³ Sum. theol., I, 2, 1, ad 2m.

⁷⁴ Op. cit., II-II, 2, 4, Sed contra et Resp.

⁷⁵ Op. cit., II-II, 2, 9. ad 3m.

⁷⁶ Op. cit., II, q. 2, a. 10, Resp

⁷⁷ In III sent., d. 23, q. 2, a. 2, sol. 1, ad 2m.

⁷⁸ "Sic igitur in omni cognitione veritatis indiget mens humana divina operatione; sed in naturaliter cognitis non indiget nova luce, sed solo motu et directione ejus; in aliis

autem etiam nova illustratione. Et quia Boetius de talibus loquitur, ideo dicit: quantum divina lux igniculum nostrae mentis illustrare dignata est" (Итак, во всяком познании истины человеческий разум нуждается в божественном действии. Но в естественном познании он не нуждается в новом свете, а только в побуждении и направлении; в других же видах познания нуждается также и в новом просвещении. Поэтому Боэций имеет в виду последние, говоря: насколько божественный свет удостоил просветить огонек нашего разума). In Boet. de Trinitate, Proom., q. 1, a. 1, Resp. fin.

⁷⁹ Sum. theol., II-II, q. 2, a. 10, ad 1m et 2m.

⁸⁰ Cont. Gent., I, 11, ad Praedicta autem.

⁸¹ Об истории доказательств бытия Божьего до св. Фомы см. Georg Grunwald, *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik*. Munster, 1907. - Cl. Baeumker, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII Jahrhunderts*, Munster, 1908, S. 286-338, - A. Daniels, *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im dreizehnten Jahrhundert, mit besonderer Berücksichtigung des Argumentes im Proslogion des hl. Anselm*. Munster i. Westf., 1909. - P. Henry, *Histoire des preuves de l'existence de Dieu au moyen age, jusqu'à la fin de l'apogée de la Scolastique*, в *Revue thomiste*, 19 (1911) 1-24 и 141-158. - R. Arnou, S.J., *De quinque viis sancti Thomae ad demonstrandam Deo existentiam apud antiquos Graecos et Arabes et Judaeos praeformatis vel adumbratis*, Romae, Pont. Univ. Gregoriana, 1032: полезная подборка текстов.

⁸² Sum. theol., I, 2, 1, et Cont. Gent., I, 10.

⁸³ Иоанн Дамаскин, *De fide orthodoxa*, cap. 1 et 3; Pat. Gr., t. 94, col. 789 C et 793 C.

⁸⁴ Sum. theol., I, 2, 1, 2a obj., Cont. Gent., I, 10, ad Ilia enim.

⁸⁵ Sum. theol., I, 2, 1, 3a obj

⁸⁶ Это тем более верно, что св. Фома приводит из своего собственного учения доводы, из которых можно было бы сделать ложный вывод об отсутствии необходимости доказывать существование Бога: например, все люди по природе испытывают влечение к Богу (как это доказывается в Cont. Gent., III, 25); значит, они по природе знают о том, что Он есть (Cont. Gent., I, 10. Amplius...). Или: Бог есть Своя собственная Сущность; следовательно, в предложении "Бог есть" предикат "есть" включён в субъект (op. cit., I, 10, Adhuc...). Все эти посылки, по мнению св. Фомы, истинны; однако извлекаемый из них вывод ложен.

⁸⁷ Alexandri Halensis, *Summa theologiae*, t. I, Quaracchi, 1924. Довод, заимствованный у Иоанна Дамаскина, op. cit., п. 26, р. 43, b; довод, заимствованный у св. Ансельма, - п. 26, р. 42, a; аргумент от истины - п. 25, р. 41, III.

⁸⁸ S. Bonaventurae, *Opera theologica selecta*, t. I, Liber I Sententiarum, Quaracchi, 1934; dist. 8, p. 1, art. 1, qu. 2, pp. 118-121.

⁸⁹ Об истории метафизического бытия см. E. Gilson, *L'etre et l'essence*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2 e ed., 1963.

⁹⁰ Платон, *Софист*, 244 а; изд. Dies, Paris, Les Belles-Lettres, 1925, p. 348.

⁹¹ Предложенное далее в “Софисте” (247 b) временное определение сущего: то, что способно действовать или претерпевать, - всего лишь указывает признаки, по которым узнаётся присутствие некоторой вещи, некоторого *ti*.

⁹² Платон, *Софист*, изд. A. Dies, p. 352, note 1. См. 242 а, p. 365.

⁹³ Платон, *Софист*, 254 а, изд. A. Dies, p. 365.

⁹⁴ Платон, *Софист*, 257 b, изд. A. Dies, p. 371.

⁹⁵ "Res enim quaelibet, prorsus qualicumque excellentia, si mutabilis est, non vere est: non enim est ibi verum esse, ubi est et non esse" (Всякая вещь, вообще любое качество, если оно подвержено изменению, не обладает подлинным бытием: ибо нет подлинного бытия там, где есть и небытие). Св. Августин, *In Joannis Evangelium*, tract. XXXVIII, cap. 8, n. 10; Pat. lat., 35, col. 1680.

⁹⁶ "Ecce quod est esse: Principium mutari non potest" (Вот что такое бытие: начало, не подверженное изменению). Op. cit., п. 11, col. 1682.

⁹⁷ Св. Августин, *Epist.* 118, п. 15: t. 33, col. 439.

⁹⁸ См. Сенека, *Ad Lucilium*, *epist.* 59 и св. Августин, *De civitate Dei*, lib. XII, cap. 2; Pat. lat., t. 41. col. 350

⁹⁹ Св. Августин, *De Trinitate*, lib V. cap. 2, n 3; Pat. lat., t. 42, col. 912 - Cp. "Cum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, et ideo incommutabilis sit..." (Коль скоро Бог есть наивысшая сущность, то есть в высшей степени есть, и потому не подвержен изменению...). *De civitate Dei*, lib. XII, cap. 2; Pat. lat., t. 41, col. 350

¹⁰⁰ Св. Ансельм, *Proslogion*, cap. XXII; Pat. lat., t. 158, col. 238. - "Quidquid aliquo modo essentialiter est, hoc est totum quod ipsa (sc. summa essentia) est" (Всё, что ни существует каким-либо образом, всё это есть потому, что есть она (высшая сущность)). *Monologium*, cap. XVII, col. 166 C.

¹⁰¹ Substantia - см. *Proslogion*, cap. IV, col. 152 C; XV, 162 B; XXIV, 178 b.; natura - см. op. cit., cap. IV, col. 149 B-C; V, 150 B; XV, 162 B-C; XVIII, 167 B.

¹⁰² *Monologium*, cap. XXVI, Pat. lat., t. 158, col. 179.

¹⁰³ *Monologium*, cap. VI, col. 153 A.

¹⁰⁴ *Monologium*, cap. I-IV, col. 144-150. - Cp. *De Veritate*, cap. I, col. 145 C et cap. IV, col. 148-150.

¹⁰⁵ Св. Ансельм, *De Veritate*, cap. XXIII, col. 484-486. Cp. cap. VII: "Est igitur veritas in omnium quae sunt essentia, quia hoc sunt quod in summa veritate sunt" (Итак,

истина есть сущность всего, что существует, ибо всё сущее существует потому, что существует в высшей истине). Col. 475 B

¹⁰⁶ Св. Ансельм, *Proslogion*, cap. IV, col. 229 B.

¹⁰⁷ Ришар Сен-Викторский, *De Trinitate*, lib. IV, cap. 11 et 12; Pat. lat., t. 196, col. 936-938. - Александр Гэльский, *Summa theologiae*, lib. I, n. 349; ed. Quaracchi, 1924, t. I, pp. 517-518.

¹⁰⁸ С этого момента чаще всего речь идёт о текстах, взятых из комментариев на “Сентенции” Петра Ломбардского. Оказывается, что в “Сентенциях”, кн. I, dist. 8, приводится ценная подборка текстов Августина и Иеронима, где *Ego sum* книги Исхода трактуется в терминах *essentia* и сущностной неизменности. Несомненно, именно здесь ближайший источник воззрений Александра, Бонавентуры и его последователей в этом важном вопросе.

¹⁰⁹ "Si vero intelligatur cum praecisione vel privatione ejus quod est ab alio, vel ens mutabile, efficitur [sc. nomen essentialitatis] proprium nomen divinae essentialitatis: *essentia enim nominal essentialitatem nullo addito*" (Если поистине рассмотреть (наименование “*essentia*” - сущность), отрезав или отбросив всё, что идёт от иного, то есть подвержено изменению, то оно окажется собственным наименованием божественной сущности: ведь “сущность” именует сущность без каких-либо добавлений). Al. de Hales, *Summa theologiae*, lib. I, n. 346, t. I, p. 514.

¹¹⁰ Op. cit., lib. I, n. 25, II, t. I, p. 41.

¹¹¹ Op. cit., lib. I, n. 25, III, t. I, pp. 41-42. Ср. св. Ансельм, *De Veritate*, cap. I, Pat. lat., t. 158, col. 468-469; и св. Августин, *Soliloquiorum*, lib. II, cap. 15, n. 28, Pat. lat., t. 32, col. 898. . Издатели Александра справедливо замечают, что “Сумма” цитирует здесь св. Августина только *ad sensum*, и отсылают к *Soliloq.*, lib. II, cap. 2, n. 2 (col. 886), et cap. 17, n. 31 (col. 900).

¹¹² Александр Гэльский, *Summa theologiae*, lib. I, n. 25, IV, t. I, p. 42. Примечателен этот пример часто выявляемого св. Фомой смешения между “есть” как связкой в суждении и “есть” как значимым глаголом, означающим существование.

¹¹³ Op. cit., п. 26, t. I, p. 42.

¹¹⁴ E. Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris, J. Vrin, 1924; ср. III, *L'evidence de l'existence de Dieu*.

¹¹⁵ Св. Бонавентура, *De mysterio Trinitatis*, I, 1, 29; в *Opera Omnia*, ed. Quaracchi, t V, p. 48.

¹¹⁶ Подстановка *melius* вместо *maius* - вряд ли просто транспозиция; сам св. Ансельм подсказал ее св. Бонавентуре: "*Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura super Creatorem*" (Ибо если какой-либо ум мог бы помыслить что-либо лучше Тебя, то творение превзошло бы Творца). *Proslogion*, cap. III; Pat. lat., t. 158, col. 147-148.

¹¹⁷ Св. Фома замечает, что всякое познаваемое само собой положение непосредственно познаётся чувствами: так, когда мы видим целое и часть, мы сразу же, без каких-либо исследований, воспринимаем, что целое больше части (In I Sent., d. 3, q. 1, a. 2, Resp.). Вряд ли можно энергичнее указать на эмпирическое происхождение всякой очевидности, какой бы абстрактной она ни казалась.

¹¹⁸ Св. Фома Аквинский, In I Sent., *ibid.*, и In I Metaph., lect. 7, n. 112, ed. Cathala, p. 39.

¹¹⁹ In I Sent., d. 3, q. 1, a. 2, Solutio. Здесь речь идёт о сочинении, приписываемом Авиценне. См. De Veritate, qu. X, an. 12, ad Respondeo.

¹²⁰ Sum. theol., I, 2, 1, ad 1m. Cont. Gent., I, 11, ad 4m. Quaest. disp. de Veritate, X, 12, ad 1m et ad 5m. Полное обсуждение этого вопроса будет проведено в дальнейшем, в связи со столь спорным тезисом о естественном стремлении к видению Бога.

¹²¹ Sum. theol., I, 2, 1, ad 3m.

¹²² Sum. theol., I, 2, 1, ad 2m. Cont. Gent., I, 11.

¹²³ De Veritate, qu. X, art. 12, ad Resp., конец ответа.

¹²⁴ Loc. cit., в начале ответа. Ничто не указывает на то, что сам св. Фома знал сторонников этого тезиса. См., однако, E. Gilson, Les seize premiers Theoremata et la pensee de Duns Scot, в Archives d'hist. doct. et litt. du moyen age, 1938, p.55, note 1, et p. 59, note 1.

¹²⁵ Удобное и небольшое по объёму издание - E. Krebs, Scholastische Texte. I. Thomas von Aquin. Texte zum Gottesbeweis, ausgewahit und chronologisch geordnet, Bonn, 1912. Тексты различных томистских доказательств собраны здесь в хронологическом порядке. - Об общих проблемах интерпретации учения см. E. Gilson, Trois lecons sur le probleme de l'existence de Dieu. I, Le labyrinthe de Cinq Voies, в Divinitas, I (1961) 23-49. - Его же: Prolegomenes a la Prima Via, в Archives d'hist. doct. et litt. du moyen age, 30 (1963) 53-70.

¹²⁶ Sum. theol. I, 2, 3, ad Resp.

¹²⁷ Phys., VIII, 5, 311 a, 4 et suiv.; Metaph., XII, 1071 b, 3 et suiv. Об этом вопросе см. E. Rolfes, Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles, 2 ed., Limburg, 1926, и тексты Аристотеля, подобранные и переведенные на латынь, в изд. R. Arnou, S.J., De quinque viis sancti Thomae ad demonstrandam Dei existentiam, pp. 21-46.

¹²⁸ см. Baeumker, Witelolo, S. 322 ff.

¹²⁹ Guide, tr. Munk, t. II, pp. 29-36; L.-G. Levy, Maimonide, pp. 126-127. - Тексты Маймонида удобно представлены у R. Arnou, S.J., *op. cit.*, pp. 73-79.

¹³⁰ Sum. theol., I, 2, 3, ad Resp.

¹³¹ Это движение - просто изменение, о каком бы изменении ни шла речь: "Quod autem se aliter habet nunc quam prius, movetur" (Итак, что теперь иное, чем было прежде, то движется). Cont. Gent., II, 33, ad Adhuc quandocumque.

¹³² S. Weber, Der Gottesbeweis aus der Bewegung bei Thomas von Aquin auf seinem Wortlaut untersucht, Freiburg-i-B., 1902.

¹³³ См. Аристотель, Физика, VII, 1, 241 b 24-243 a 2; текст приведен в R. Arnou, op. cit., pp. 21-25.

¹³⁴ Мы принимаем чтение sequitur, nonsequitur, несмотря на его кажущуюся неприемлемость. Об этих текстуальных разночтениях см. Grunwald, op. cit., S. 136 и примечания, где даются все необходимые ссылки. Это же чтение принято в edition leonine, т. XIII. стр.31.

¹³⁵ Ср. Аристотель, Физика, VII, I, 242 a 4-15.

¹³⁶ Ср. Аристотель, Физика, VIII, 4, 255 b 29-256 a.

¹³⁷ Ср. Аристотель, Физика, VIII, 5, 257 b 7-12.

¹³⁸ Ср. Аристотель, Физика, VII, 2, 242 b 5-15.

¹³⁹ Ср. Аристотель, Физика, VII, 1, 242 a 16-31.

¹⁴⁰ Ср. Аристотель, Физика, VI, 7, 237 b 23-238 a 18.

¹⁴¹ Ср. Аристотель, Физика, VIII, 5, 256 a 4-256 b 3.

¹⁴² Ср. Аристотель, Физика, VIII, 5, 256 b 3-13.

¹⁴³ Этот довод был использован Маймонидом, Guide des egares, trad. Munk, II, p.36, и Альбертом Великим, De caus. et proc. univers., I, tr. 1, c. 7; ed. Jammy, t. V, p. 534 b, 535 a. Кроме того, различные примеры и материал по этому вопросу см. Baeumker, Witelo, p. 326.

¹⁴⁴ Ср. Аристотель, Физика, VIII, 5, 256 b 28-257 a 28.

¹⁴⁵ Ср. Аристотель, Физика, VIII, 5, 257 a 258 b 9. См. Cont. Gent., I, 13, Quia vero hoc habito.

¹⁴⁵ Cont. Gent., I, 13, Sed quia Deus. Ср. Аристотель, Метафизика, XII, 7, 1072 a 19 - 1072 b 13. - Примечательна важная формула: "Quum enim omnis movens seipsum moveatur per appetitum" (Ибо всё движущее самого себя движимо желанием). Св. Фома столь верно следует Аристотелю, что сохраняет первый путь за неподвижным перводвигателем, движущим как объект желания, то есть как целевая причина, а не производящая причина движения.

¹⁴⁷ Sum. theol., I, 2, 3, ad Resp.

¹⁴⁸ Compendium theologiae. Pars I, cap. 5-41. - В Cont. Gent., I, 13, Quod autem necesse est. Св. Фома утверждает вечность только движущего самого себя первого

двигателя, ссылаясь при этом на точку зрения Аристотеля (*secundum suam positionem*). Но само собой очевидно, что неподвижный и отдельный перводвигатель с ещё большей необходимостью должен быть вечным.

¹⁴⁹ Cont. Gent., I, 13, Quorum primum est.

¹⁵⁰ В этом св. Фома просто следует примеру Маймонида. См. L. G. Levy, Maimonide, pp. 125-126.

¹⁵¹ Cont. Gent., III, 65, ad Item nullum particulare.

¹⁵² Cont. Gent., II, 21. Мы вводим здесь слово “причина”, следуя примеру самого св. Фомы (в Cont. Gent., I, 13, Secunda ratio), который вводит его, определяя понятия движущего и движимого в их последовательности (*per ordinem*). К тому же термин “инструмент” есть точный технический термин для обозначения непосредственного двигателя - одновременно и движущего, и движимого: “Est enim ratio instrumenti quod sit movens motum” (суть инструмента в том, что он есть движимое движущее). См. также текст Comment. in Phys., lib. VIII, cap. 5, lect. 9, настаивающий на этом пункте: “Et hoc magis manifestum est in instrumentis quam in mobilibus ordinatis, licet habeat eandem veritatem, quia non cuilibet consideraret secundum movens esse instrumentum primum” (И это [то есть невозможность ухода в бесконечность] более очевидна в инструментах, чем в соответствующих движимых [вещах]. Пусть это будет принято за истину, так как не каждый видит, что второе движущее есть инструмент первого движущего). Это глубокое замечание св. Фомы, раскрывающее логический источник его доктрины, Sum. theol., I a II ae, 1, 4, ad 2m.

¹⁵³ Cотр. theol., I, 3. См. J. Owens, The Conclusion of the Prima Via, в The Modern Schoolman, 30 (1952/53), 109-121, 203-215.

¹⁵⁴ Об этом доказательстве см. A. Albrecht, Das Ursachgesetz und die erste Ursache bei Thomas von Aquin, в Philosoph. Jahrb., 33 Bd., 2 H, S. 173-182.

¹⁵⁵ Met., II, 2, 994 a 1. De saint Thomas, II, 2 ed., Cathala, art. 299-300. Об истории этого доказательства см. Baeumker, Witel. pp. 326-335. Ср. важное замечание S. Van den Bergh, в Die Epitome der Metaphysik des Averroes. Leiden, 1924. pp. 150-152.

¹⁵⁶ См. тексты в Baeumker, op cit., pp. 328-330.

¹⁵⁷ Ars fidei, Prol., P. L., t. CCX, pp. 598-600.

¹⁵⁸ De causis et processu universitatis, 1, t. I, c. 7; fed. Jammy, t. V, p. 534.

¹⁵⁹ см. Grunwald, op. cit., p. 151.

¹⁶⁰ Sum. theol., I, 2, 3, ad Resp.

¹⁶¹ A. Audin, A proposito della dimostrazione tomistica dell'esistenza di Dio, в Rivista di filosofia neo-scolast., IV, 1912, pp. 758-769. См. критику этой статьи в работе H. Kirfel, Gottesbeweis Oder Gottesbeweise beim hi. Th. v. Aquin? в Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol., XXVII, 1913, pp. 451-460.

¹⁶² Небезосновательно подчёркивалась эмпирическая (в смысле отсутствия метафизической необходимости) основа выбора и порядка следования доказательств, предложенных св. Фомой. См. A.R. Motte, O. P., A propos des "cinq voies", в *Revue des sciences philosophiques et theologiques*, t, XXVII (1938), pp. 577-582.

¹⁶³ Sum. theol., I, 46, 2, ad 7m, et I, 104, 1. Cp. "Quod est secundum aliquam naturam tantum non potest esse simpliciter illius naturae causa. Esset enim sui ipsius causa. Potest autem esse causa illius naturae in hoc, sicut Plato est causa humanae naturae in Socrate, non autem simpliciter, eo quod ipse est creatus in humana natura". Cont. Gent., II, 21. (То, что существует сообразно какой-либо природе, не может быть просто причиной этой природы. Пожалуй, оно есть причина самого себя. Однако оно может быть причиной этой природы в том смысле, в каком Платон является причиной человеческой природы в Сократе - но не просто причиной, так как сам он сотворён в человеческой природе).

¹⁶⁴ Об этом доказательстве см. P. Geny, A propos des preuves thomistes de l'existence de Dieu, в *Revue de philosophie*, t. 31 (1924), pp. 575-601. - A.D. Sertillanges, O.P., A propos des preuves de Dieu. La troisieme voie thomiste, в *Revue de philosophie*, t. 32 (1925), pp. 319-330; того же автора: Le P. Descoqs et la "tertia via", в *Revue thomiste*, t. 9 (196), pp. 490-502 (cp. P. Descoqs, S.J., в *Archives de Philosophie*, 1926, pp. 490-503). - L. Chambat, O.S.B., La "tertia via" dans saint Thomas et Aristote, в *Revue thomiste*, 1927, pp. 334-338. и замечания Ch.-V. Heris, в *Bulletin Thomiste*, 1928, pp. 317-320. M. Bouyges, Exegese de la Tertia Via de saint Thomas, в *Revue de Philosophie*, 32 (1932), pp. 115-146. - H. Holstein S.J., L'origine aristotelicienne de la tertia via de Saint Thomas, в *Revue philosophique de Louvain*, 48 (1950), pp. 354-370. (Cp. H.-D. Simonin, O.P., *Bulletin thomiste*, 8 (1951), pp. 237-241). U. degl'Innocenti, La validita della III Via, в *Doctor Communis*, I (1954), pp. 42-70.

¹⁶⁵ Элементы этого доказательства, по-видимому, заимствованы у Аристотеля, *Метафизика*, IX, 8, 150 b 2-20. - О доказательстве Авиценны см. Nem. Carame, *Avicennae Metaphysices Compendium*, Roma, 1926, pp. 91-111; а также J.-T. Muckle, *Algazel's Metaphysics*, St. Michael's College, Toronto, 1933, pp. 46-51. Об этих учениях см. Carra de Vaux, *Avicenne*, Paris, 1900, p. 266 s., et Djemil Saliba, *Etude sur la metaphysique d'Avicenne*, Paris, 1926, pp. 96-113. Основные тексты представлены в R. Arnou, *De quinque viis...*, pp. 59-68. О критике P.Geny, S.J., направленной против этого доказательства (art. cit.), см. E. Gilson, *Trois lecons ...*, pp. 33-34.

¹⁶⁶ См. текст Маймонида в R. Arnou, *De quinque viis...*, pp. 79-82.

¹⁶⁷ Cp. Baeumker, Witel, p. 338.

¹⁶⁸ Cp. R. Arnou, loc. cit., или Maimonide, *Guide des Egres*, trad. Munk, II, ch. I, p. 39 s. - L.-G. Levy, Maimonide, pp. 127-128. - E.S. Koplowitz, *Die Abhangigkeit Thomas von Aquins von R. Mose Ben Maimon*, chez l'Auteur, Mir (prov. Stolpce), Pologne, 1935, pp. 36-40.

¹⁶⁹ "Аристотелевская концепция", - замечает Baeumker, Witel, p. 128, п. 2. См. у L.-G. Levy, op. cit., p. 128, п. 1 объяснение, которое дает этому месту Маймоноид, консультировавшийся с переводчиком Ибн-Тиббоном "Если мы

полагаем, что письменность есть нечто возможное в отношении человеческого рода, то необходимо должны существовать люди, в данный момент пишущие. Утверждать, что ни один человек никогда не писал и не будет писать - значит утверждать, что письменность для человеческого рода невозможна.

¹⁷⁰ Sum. theol., I, 2, 3, ad Resp.

¹⁷¹ Maimonide, Guide, ch. LXXI, trad. s. Munk, p. 350.

¹⁷² Об этом доказательстве см. работы R. Joly, *La preuve de l'existence de Dieu par les degres de l'etre: "Quarta via" de la Somme theologique. Sources et exposes*, Gand, 1920. - L. Chambat, *La "quarta via" de saint Thomas*, в *Revue thomiste*, t. 33 (1928), pp. 412-422. - Ch. Lemaitre, S.J., *La preuve de l'existence de Dieu par les degres des etres*, в *Nouvelle Revue Theologique*, 1927, pp. 331-339 et 436-468. и замечания Ch.-V. Heris, O.P., в *Bulletin Thomiste*, 1928, pp. 320-324. - P. Muniz, O.P., *La quarta via de Santo Tomas para demostrar la existencia de Dios*, в *Revista de filosofia*, 3 (1944), pp. 385-433; 4 (1945), pp. 49-101. - V. de Couesnongle, *Mesure et causalite dans la quarta via*, в *Revue thomiste*, 58 (1958), pp. 55-75. - E. Gilson, *Trois lecons....*, pp. 35-38.

¹⁷³ Met., II, I, 993b, 19-31.

¹⁷⁴ Met., IV, 4, sub fin. Св. Фоме мог быть известен фрагмент *De philosophia*, сохранный Симплицием в его комментарии на трактат "О небе". В этом фрагменте содержалось то самое доказательство, которое он сам конструировал с помощью *Метафизики* (fr. 1476 b 22-24): "Общее правило таково, что везде, где встречается лучшее, встречается и превосходное. Поскольку же среди сущих одно лучше другого, должно существовать и превосходное, и это будет божественное сущее". Симплиций добавляет, что Аристотель заимствовал это доказательство у Платона. Это показывает, что сохранные первоначальным аристотелизмом черты платонизма позволяли св. Фоме ощущать себя в согласии с обоими философами в этом фундаментальном вопросе.

¹⁷⁵ Cont. Gent., I, 13.

¹⁷⁶ Met., IV, 4, fin.

¹⁷⁷ Sum. theol., I, 2, 3, ad Resp.

¹⁷⁸ *Die Gottesbeweise in der katholischen deutschen Literatur von 1850-1900*. Paderborn, 1910, S. 77.

¹⁷⁹ *Geschichte der Gottesbeweise*, S. 155.

¹⁸⁰ Th. Pegues, *Commentaire litt. de la Somme theol.*, Toulouse, 1907, t. I, p. 105.

¹⁸¹ См. *Der Gottesbeweis aus den Seinstufen*, в *Jahrb. f. Phil. u. srek. Theol.* XXVI, 1912, S.454-487.

¹⁸² E. Rolfes, *Der Gottesbeweis bei Thomas von Aquin und Aristoteles erklart und verteidigt*, Koln, 1898, S. 207, 222. См. его ответ на статью Kirfel' а в *Phil. Jahrb.*, XXXVI, 1913, S. 146-159.

¹⁸³ Commentaire, I, p. 106.

¹⁸⁴ Kirfel, op. cit., S. 469.

¹⁸⁵ Rolfes, Phil. Jahrb., XXVI, S. 147-148.

¹⁸⁶ См. выше, прим. 49 и 50. Основной текст De Potentia, qu. III, art. 5, ad Resp. прямо приписывает это представление Аристотелю и полагает его специфически аристотелевым доводом в пользу творения: "Secunda ratio est quia, cum aliquid invenitur a pluribus diversimode participatum oportet quod ab eo in quo perfectissime invenitur, attribuat omnibus illis in quibus imperfectius invenitur... Et haec est probatio Philosophi in II Metaph." (Второй довод таков: когда что-либо находится во многих вещах, будучи различным образом причастным, то от этого надлежит прийти к [заключению о существовании] чего-то совершеннейшего, что приписывается всем этим вещам, в которых оно содержится в несовершенном виде. . Таково доказательство Философа во [I книге Метафизики], в тексте, цитированном выше Тем не менее св. Фома ясно сознавал, что в этом вопросе сам он подходит к Платону настолько близко, насколько это позволяет его собственное учение и учение Аристотеля. Ср. сл. примечание.

¹⁸⁷ De civitate Dei, lib. VIII, Pat. lat., t.41, col. 231-232. Ср. Платон, Пир, 210e-211d.

¹⁸⁸ Grunwald, op. cit., S. 157.

¹⁸⁹ Cont. Gent., I, 28, ad In unoquoque, и II, 15, ad Quod alicui. Cp. Quidam autem venerunt in cognitionem Dei ex dignitate ipsius Dei; et isti fuerunt Platonicī. Consideraverunt enim, quod omne illud quod est secundum participationem, reducitur ad aliquid quod sit illud per suam essentiam sicut ad primum et ad summum: sicut omnia ignita per participationem reducuntur ad ignem, qui est per essentiam suam talis. Cum ergo omnia quae sunt, participant esse, et sunt per participationem entia, necesse est aliquid in cacumine omnium rerum, quod sit ipsum esse per suam essentiam, idest quod sua essentia sit suum esse; et hoc est Deus, qui est sufficientissima et dignissima et perfectissima causa totius esse, a quo omnia quae sunt, participant esse" (Некоторые же чтут в познании Бога по причине достоинства самого Бога; это платоники. Ибо они полагали, что всё существующее в силу причастности сводимо к тому, что существует через свою сущность, то есть к первому и наивысшему: так, всё, что является огненным в силу причастности, сводится к огню, являющемуся таковым по своей сущности. Таким образом, если всё существующее причастно бытию и по причастности является сущим, то над всеми вещами необходимо должно быть само бытие по своей сущности, то есть то, сущность чего составляет его собственное бытие. Это и есть Бог: достаточнейшая, достойнейшая и совершеннейшая причина всего бытия, к которой причастно бытие всего существующего).

¹⁹⁰ De Verit., qu. XXII, an. 2, ad Im. Именно это позволяет св. Фоме найти место для августиновского доказательства через идею истины. Ср. In Iohannem evangelistam, Prologus, ad: "Quidam autem venerunt in cognitionem Dei ex incomprehensibilitate veritatis...". Но св. Августин считает это доказательство наиболее очевидным из всех, так как строит свою аргументацию исключительно на внутренних свойствах истины. Св. Фома, напротив, исходит в своей аргументации из подлинно чувственного и эмпирически данного, то есть стараясь

отправляться от экзистенций; поэтому он по необходимости полагает истину менее очевидной для рассудка, чем движение. Отсюда - уменьшение роли этого доказательства у св. Фомы. Доводы за и против этого вида доказательства см. М. Cuervo, O.P., El argumento de "las verdades eternas" segun s. Tomas, в *Ciencia Tomista*, t. 37 (1928), pp. 18-34; Ch.-V. Heris, O.P., La preuve de l'existence de Dieu par les verites eternelles, в *Revue Thomiste*, t. X (1926), pp. 330-341.

¹⁹¹ De fide orthodoxa, I, 3; Pat. gr., t. 94, col. 795.

¹⁹² Cont. Gent., I, 13; II, 16, ad Amplius quorumcumque. Cp. In II Phys., 4, 7, 8. - В глазах св. Фомы это доказательство основано на общем чувстве и является в некотором роде популярным. Cont. Ggent., III, 38.

¹⁹³ Sum. theol., I, 2, 3, ad Resp. - De Verit., qu. V, art. 1, ad Resp.

¹⁹⁴ De verit., qu. V, art. 2, ad Resp.

¹⁹⁵ По этому вопросу см. Garrigou-Lagrange, Dieu, son existence et sa nature, 3 ed., Paris, 1920, Appendice, I, pp. 760-773. - E. Rolfes, Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin, в *Philos. Jahrb.*, 37 Bd., 4 H., S. 329-338.

¹⁹⁶ О подробностях этих споров см. Trois lecons sur le probleme de l'existence de Dieu (Divinitas, 1, 1961, 23-87), особенно первую лекцию: Le Labyrinthe des cinq voies. Это выражение навеяно заглавием статьи A. Boehm, Autour du mystere des Quinque Viae de saint Thomas d'Aquin, в *Revue des Sciences Religieuses*, 24 (1950), 217-324, особенно стр.233-334. Парадоксально, что доказательства, которые сам св. Фома хотел представить простыми, даже элементарными, доступными для новичков в теологии, для нашего времени стали "тайной". Таким образом, следовало бы пересмотреть постановку вопроса. Cp. W. Bryar, St. Thomas and the Existence of God, Three Interpretations, Chcago, 1951.

¹⁹⁷ Что касается "Суммы теологии", об этом свидетельствует само название труда. Что же до "Суммы против язычников", её полное название некогда звучало так: "De veritate catholicae fidei contra gentiles" ("Об истине католической веры против язычников"). Cp. lib. I, cap. 2: "Propositum nostae intentionis est, veritatem quam fides catholica profitetur, pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contraries" (Наше намерение состоит в том, чтобы явить на наш лад истину, возвещаемую католической верой, уничтожая противные ей заблуждения). Невозможно высказаться яснее, короче и точнее. Ничто не может противостоять столь твёрдому и столь открыто выраженному намерению. Название "Компендиум теологии" тоже достаточно ясно, чтобы сделать излишними любые дискуссии в отношении предмета этого труда.

¹⁹⁸ "procedamus ad ponendum rationes, quibus tarn philosophi quam doctores catholici Deum esse probaverunt" (Выступим с изложением доводов, коими как философы, так и католические учёные доказывали существование Бога). Cont. Gent., I, 13.

¹⁹⁹ Лаконичные библиографические справки, сопровождающие изложение третьего и четвёртого пути на предыдущих страницах, дают приблизительное представление об арсенале исторической эрудиции, необходимом для того, чтобы разобраться в этом изложении - разумеется непростом, однако ясном и кратком. -

О философском смысле доказательств и их значении в настоящее время
СМ.L'existence de Dieu est elle encore demonstrable? в Trois lecons sur l'existence de Dieu, troisieme l., pp. 48-67.

²⁰⁰ Эти синтезы осуществляются по модели замечательного комментатора “Суммы теологии” Dominique Banez, In 1m Partem, q. 11, art. 3. Этот отрывок воспроизведён в Trois lecons..., p. 43, note 14: “Ordo verum harum rationum est...”. Другой метод сведения пяти путей в один предложил и опробовал А. Boehm, в Autour du mystere..., pp. 233-234. - Конечно, если смотреть сверху, с высоты полностью развитого понятия о Боге, к которому ведут пять путей, они образуют один-единственный путь; но на уровне самого доказательства каждый из них самодостаточен. Единственное, чего можно в них доискиваться, - это верно ли они доказывают существование именно такого сущего, которое мы согласимся назвать Богом.

²⁰¹ Здравое замечание, принадлежащее P. Geny, S.J., art. cit., p. 577.

²⁰² Текст не оставляет места непониманию. Доказательство через производящую причину представлено как другой путь, нежели доказательство через движение. В “Сумме теологии” они составляют два различных пути; в “Сумме против язычников” доказательство через производящую причину представлено как *alia via* (другой путь).

²⁰³ Таким образом, я полностью отрекаюсь от своего толкования, слишком наглядного в пятом издании этой книги, согласно которому доказательство через движение представляется как доказательство через производящую причину движения. Эта ошибка обнаруживает, до какой степени историческая предубеждённость может ослепить добросовестного исследователя и насколько трудно сегодня добраться до подлинной мысли св. Фомы. В течение пятидесяти лет я учил, комментировал и интерпретировал *prima via*, и при этом ни я, ни кто-либо другой не замечали, что слово “причина” в нем отсутствует. Это трижды повторенное воздержание могло быть только намеренным и должно было иметь определенный смысл.

²⁰⁴ См. E. Gilson, Elements of Christian Philosophy, p. 68. Можно показать, что такая интерпретация Аристотеля - это интерпретация Аверроэса, которого неоднократно цитирует св. Фома с целью показать, что даже при устранении понятия Первого как производящей причины Бог по-прежнему остается причиной самой субстанции сущих. В действительности у истоков всех желаний стоит целевая причина, желания становятся причиной движений, а последние - причиной, порождающей сущее.

²⁰⁵ R. Mugnier, La theorie du premier moteur et Involution de la pensee aristotelienne, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1939, pp. 111-122. Другое, однако не противоположное этому толкование см. у R. Jollivet, Essai sur les rapports entre la pensee grecque et la pensee chretienne, Paris, J. Vrin, 1931, pp. 34-39. Позиция самого св. Фомы ясна: “Отсюда очевидно, насколько ошибочно мнение тех, кто не признаёт Бога причиной субстанции неба, но только причиной его движения” In XII Metaph., lect. 7, p. 2534; ed. Cathala, pp. 714-715. Сам Аристотель говорит: “От такого начала, движущего в качестве целевой причины, зависит небо - и в отношении вечности своей субстанции, и в отношении вечности своего движения. Следовательно, вся природа зависит от этого начала, потому что все природные

сущие зависят от неба и его движения”. Op. cit., XII, 7, 1072 b, 14-30. (в русском изд. Аристотеля вместо этого - одна фраза: “От такого начала зависят небеса и [вся] природа”. М., 1976, стр.310). Говоря от своего собственного имени, св. Фома открыто сближает движущую причину с причиной производящей: “Сходным образом было доказано с помощью доказательства самого Аристотеля, что существует неподвижный первый двигатель, который мы называем Богом. Но во всех родах движения первый двигатель является причиной всех возникающих движений. Поскольку же движения неба вызывают к существованию множество сущих, а Бог есть первый двигатель в отношении этих движений, то по необходимости оказывается для множества сущих причиной их существования” Cont. Gent., II, 6.

²⁰⁶ Об этом сравнении с общим чувством см. Elements of Christian Philosophy, pp. 32-33. . Иное использование этого же сравнения см. в Cont. Gent., II, 100. - Ср. E. Gilson, Introduction a la philosophie chretienne, Paris, J. Vrin, 1960, p. 83.

²⁰⁷ Как философ и в то же время теолог, св. Фома занимает такую позицию, с которой отдельные доктрины Платона и Аристотеля предстают включёнными в единое начальное понятие Бытия (философия) или Бога (теология), объединяющего оба учения в качестве частных случаев. Равным образом платоновская философия Единого, или Блага, и аристотелевская философия сущего, или ens, обе входят в томистскую метафизику Esse (философия) и теологию Qui est (священная наука). Уже у аль-Фараби и Авиценны проявляется тенденция к рассмотрению платонизма и аристотелизма как одной философии. В действительности эти учения являются одним или двумя в зависимости от того уровня, на котором ставится вопрос. Св. Фома прекрасно различает их онтологию, ноэтику и этику, однако он не колеблясь пишет: Plato, Anstoteles et eorum sequaces (Платон, Аристотель и их последователи), когда ситуация того требует. Quaest. disp. de potentia, III, 6.

²⁰⁸ В этом вопросе я отказываюсь от того, что было написано мною в пятом издании этой книги о так называемом доказательстве бытия Божьего, основанном на зависимости entia от первого Esse, то есть Бога. Во-первых, св. Фома никогда не пользовался соединением essentia и esse в конечных сущих для доказательства существования Бога Во-вторых, соединение essentia и esse не является чувственным данным, даже в широком смысле слова Мы видим движущее и движимое, видим случайное, видим степени бытия и так далее, но мы настолько мало видим это различие esse и essentia, что многие вообще отказываются его признавать. Чувственной очевидности было бы недостаточно для того, чтобы послужить отправным пунктом подобного доказательства. Трактат “De ente et essentia” (“О сущем и сущности”) не содержит никакого доказательства бытия Божьего. Он содержит, напротив, глубокое размышление над понятием (notion) о Боге, исходя из несомненности Его существования и Его совершенного единства. Я больше не согласен с тем, что писал в то время (стр. 119): “Томистские доказательства бытия Божьего развиваются непосредственно на уровне существования”. Это неточно, если под этим подразумевать, как я подразумевал тогда, что томистские доказательства предполагают томистское esse принятым. Напротив, пять путей остаются в силе независимо от этого понятия; именно они приводят к его принятию способом, который прояснится ниже. Будучи однажды достигнуто, понятие о Боге как чистом акте существования затопляет всё сказанное о нём, включая доказательства Его бытия, но эти доказательства предшествуют такому понятию, а не подразумевают его. Отстаивать

противоположную точку зрения невозможно, не приписывая такое понятие о Боге Аристотелю, а это никому и в голову не приходило делать. - NB: Представление о том, что некоторое сущее может оказаться случайным в отношении к своей причине, не подразумевает, что сущность этого сущего отлична от его *esse*.

²⁰⁹ О значении формул книги Исхода см. E. Gilson, *L'esprit de la philosophie medievale*, 2 ed., p. 50; note 1; интересные замечания есть у Alb. Vincent, *La religion des judeoarameens d'Elephantine*, Paris, P. Geuthner, 1937, pp. 47-48. Возражения против традиционного толкования этих формул см. у A.-M. Dubarle, O.P., *La signification du nom de Jahweh*, в *Revue des sciences philosophiques et the ologiques*, 34 (1951), pp. 3-21. Автор придерживается иной интерпретации: Я есмь тот, кто есмь, и не скажу Своего имени. Св. Фома, как мы увидим, без колебания принимает первое толкование.

²¹⁰ О согласии христианских мыслителей в этом вопросе см. *L'esprit de la philosophie medievale*, 2 ed., pp. 39-62, chap. III, *L'etre et sa necessite*.

²¹¹ Св. Августин, *De civitate Dei*, lib. VIII, cap. 11; Pat. lat., t. 41, col. 236.

²¹² Св. Августин, *De doctrina Christiana*, lib. I, cap. 32, n. 35; Pat. lat., t. 34, col. 32.

²¹³ E. Gilson, *Introduction a l'etude de saint Augustin*, Paris, J. Vrin, 2 ed., 1943, pp. 88-103.

²¹⁴ Св. Августин, *In Ioannis Evangelium*, tract. XXVIII, cap. 8, n. 8-10; Pat. lat., t. 35, col. 1678-1679.

²¹⁵ Св. Августин, *De Trinitate*, lib. VII, cap. 5, n. 10; Pat. lat., t. 42, col. 942. - Можно найти и другие тексты, указанные у M. Schmaus, *Die psychologische Trinitatslehre des hl. Augustinus*, Munster i. W., 1927, S. 84, n. 1. - Для св. Фомы неизменное присутствие божественной сущности уже не является первым и прямым значением “Сущего” Исхода. Поскольку здесь речь идёт о времени, а время “со-означается” глаголом, указанное значение есть всего лишь “со-значение” *Qui est*. “Значение” же этой формулы - “*ipsum esse*”: Sum. theol., I, 13, 11, ad Resp.

²¹⁶ Sum. theol., I, 3, 1, ad Resp.

²¹⁷ Cont. Gent., I, 18, ad *Adhuc omne compositum*.

²¹⁸ Sum. theol., I, 3, 2, ad Resp. Ср., в еще более общем виде, Cont. Gent., I, 18, ad *Nam in omni composite...*, начало главы.

²¹⁹ Ср. с. 109 (франц. текста) в том, что касается божественного бытия.

²²⁰ Sum. theol., I, 3, 3, ad Resp. - Cont. Gent., 1, 21.

²²¹ Sum. theol., I, 3, 3, 2a obj.

²²² Об этом учении см. A. Forest. *Le realisme de Gilbert de la Porree dans le commentaire du De Hebdomadibus*, в *Revue neo-scholastique de philosophie*, t 36

(1934), pp. 101-110. - М.Н. Vicaire, *Les Porretains et l'Avicennisme avant 1215*, в *Revue des Sciences philosophiques et theologiques*, t. 26 (1937), pp. 449-482, особенно превосходные страницы 460-462.

²²³ Боэций, *Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sunt* (чаще цитируется под названием *De Hebdomadibus*), Pat. lat., t. 64, col. 1311 В. Ср.: "Omni composito aliud est esse, aliud quod ipsum est" (Во всяком сложном [сущем] бытие есть одно, а то, что есть само [это сущее], - другое). Что касается платонических источников Боэция, укажем две работы, которые могли ускользнуть от внимания большинства историков средневековой философии: J. Bidez, *Boece et Porphyre*, в *Revue beige de philosophie et d'histoire*, t. II (1923), pp. 169-201, и P. Courcelle, *Boece et l'Ecole d'Alexandrie*, в *Melanges d'Archeologie et d'Histoire de l'Ecole Francaise de Rome*, t. III (1935), pp. 185-223.

²²⁴ М.Н. Vicaire, *Les porretains et l'avicennisme avant 1215*, p. 461.

²²⁵ Боэций, *Quomodo substantiae...*, col. 1311 С.

²²⁶ Боэций, *op. cit.*, col. 1331 В.

²²⁷ Св. Августин, *De vera religione*, cap. XXXVI, n. 66; Pat. lat., t. 34, col. 152. Ср. Е. Gilson, *Introduction a l'etude de saint Augustin*, 2 ed., p. 281.

²²⁸ М.Н. Vicaire, *Les porretains et l'avicennisme avant 1215*, p. 461. - Ср. Gilbert de la Porrée, *In librum Boetii de Trinitate*, Pat. lat., t. 64, col. 1268 D-1269 А.

²²⁹ Эта проблема поставлена в весьма примечательной работе А. Hayen, *Le Concile de Reims et l'erreur theologique de Gilbert de la Porrée*, в *Archives d'histoire doctrinale et litteraire du moyen age*, 1935-1936, стр. 29-102.

²³⁰ Не имея возможности обсуждать здесь эту острую проблему особо, ограничимся указанием на достаточно тщательно выведенные, чтобы избежать любого преувеличения, умозаключения А. Hayen, *art. cit.*, pp. 56-60. См. в особенности стр. 58, прим. 4 и 5.

²³¹ Св. Фома Аквинский, *Cont. Gent.*, I, 21, ad Item quod non est sua essentia.

²³² "Unumquodque est per suum esse. Quod igitur non est suum esse, non est per se necesse esse. Deus autem est per se necesse esse; ergo Deus est suum esse" (Всякое сущее существует через своё существование. Значит, то, что не есть своё существование, не есть само по себе необходимое существование. Но Бог есть само по себе необходимое существование; следовательно, Бог есть Своё существование.

²³³ См. с. 104-105

²³⁴ "Est igitur Deus suum esse, et non solum sua essentia" (Следовательно, Бог есть свое бытие, а не только своя сущность). Тот же вывод может быть получен индуктивным путём, при отпавлении от творений. Последние обладают бытием, но не суть бытие. Причиной их esse может быть только Esse; следовательно, бытие есть сама сущность Бога: *De potentia*, q. VII, a. 2, ad Resp.

²³⁵ Согласно P. Sertillanges'у, "Св. Фома официально признает в *De Ente et Essentia* (гл. VI), что Бог не имеет сущности (*Le Christianisme et les philosophies*, t. I, p. 268). В действительности св. Фома говорит здесь лишь следующее: "Inveniuntur aliqui philosophi dicentes quod Deus non habet quidditatem vel essentiam, quia essentia sua non est aliud quam esse suum" (Некоторые философы приходят к выводу, что Бог не имеет чтойности, или сущности, потому что Его сущность не отличается от Его бытия). *De ente et essentia*, cap. V, ed. Roland-Gosselin, p. 37: цитируемые тексты Авиценны *ibid.*, прим. 1). Св. Фома объясняет здесь, в каком смысле данная формула является истинной, однако сам он, по-видимому, никогда ею не пользовался. У Авиценны, напротив, читаем: "Primus igitur non habet quidditatem" (Итак. Первый не имеет сущности). *Met. tr. VIII*, c. 4, ed. Venise, 1508, f. 99 rb.

²³⁶ С точки зрения христианского догмата, есть еще более простой довод: понятие *essentia* необходимо для определения таинства Святой Троицы *in personis proprietas et in essentia unitas* (в Лицах - особенное, а в сущности - единство). Кроме того, очевидно, что именно *esse* поглощает сущность, а не наоборот: "In Deo autem ipsum esse suum est sua quidditas: et ideo nomen quod sumitur ad esse, proprie nominal ipsum, et est proprium nomen ejus: sicut proprium nomen hominis quod sumitur a quidditate sua" (В Боге же само Его бытие составляет Его сущность. Поскольку же имя, извлекаемое из бытия, называет его в собственном смысле, оно является его собственным именем: так, собственным именем человека будет имя, извлечённое из его чтойности). Таким образом, имя *Qui est* более подходит Богу, чем имя *essentia*.

²³⁷ Quandoque enim significat [sc. ens et esse] essentiam rei, sive actum essendi: quandoque vero significat veritatem propositionis... Primo enim modo est idem esse Dei quod est substantia et sicut ejus substantia est ignota, ita et esse. Secundo autem modo scimus quoniam Deus est, quoniam hanc propositionem in intellectu nostro concipimus ex effectibus ipsius" (Итак, всякий раз, когда [*ens* и *esse*] обозначает сущность вещи, оно поистине обозначает истинность высказывания. С одной стороны, *esse* Бога есть то же самое, что Его субстанция; и как субстанция Его нам неведома, так неведомо и *esse*. Но с другой стороны, мы знаем, что Бог существует, потому что образуем в нашем уме это высказывание, исходя из божественных следствий). *De potentia*, qu. VII, an. 2, ad 1m.

²³⁸ *Cont. Gent.*, I, 22, ad Hanc autem.

²³⁹ *Cont. Gent.*, II, 52, конец главы. Сама эта формула не вполне совершенна, потому что создаёт впечатление, что Бог как бы состоит из *Qui* и *est*; но она наименее несовершенна из всех прочих, поскольку наиболее проста из тех, что человеческий разум может создать для обозначения Бога. Остальные формулы, как, например, *Qui est un*, *qui est bon* (Единый, Благой) и так далее, добавляют к сочетанию *Qui est* ещё третий член. Ср. *In I Sent.*, dist. 8, q. 1, art. 2, ad 3m et ad 4m. К тому же, если мы говорим, что эта формула наименее несовершенна из всех, это не значит, что она не подходит Богу. Это Имя: Тот, Кто есть, - для Бога оказывается *maxime proprium* (в высшей степени подходящим). В этом абсолютном смысле оно подходит одному только Богу (*Sum. theol.*, I, 13, 11, *Sed contra*). Но всё же это не совершенное в своей простоте обозначение *Ipsum esse*. Более того, если взять составляющие его термина по отдельности, они могут быть приложимы к творению, потому что наш ум образовал их, отправляясь от творений.

²⁴⁰ Sum. theol., I, 3, 4, ad 2m. - Cp. De potentia, q. 7, a. 2, ad 1m.

²⁴¹ Compendium theologiae, I, 2.

²⁴² Ibid., I, 36.

²⁴³ Sum. theol., I, 3, 5, ad Resp. - Этот вывод непосредственно следует из совершенной простоты Бога, установленной ранее (см. Sum. theol., I, 3, 7). По причине этой простоты в Боге невозможно обнаружить соединение рода и видового отличия, которое требуется для образования дефиниции.

²⁴⁴ Cont. Gent., I, 14.

²⁴⁵ См. выше, Haec subblimis veritas.

²⁴⁶ Cont. Gent., I, 28. Sum. theol., I, 4, 1, ad Resp. et I, 4, 2, ad 2m. Само собой разумеется, что даже имя “совершенного” остаётся неточным определением для Бога. Быть совершенным - значит быть довершённым, или созданным вполне. Но Бог не создан, значит и не создан вполне. В данном случае мы распространяем значение этого термина с того, что достигает своей полноты в конце становления, на то, что обладает этой полнотой суверенно, никогда не пережив становления. См. Cont. Gent., I, 28, конец главы.

²⁴⁷ Cont. Gent., I, 28. Cp. De ente et essentia, cap. V, ed. Roland-Gosselin, pp. 37-38

²⁴⁸ Sum. theol., I, 5, 1, ad Resp. Св. Фома ссылается здесь на текст Sum. theol., I, 3, 4, ad Resp. Cp. Cont. Gent., III, 20, ad Divina emm bonitas.

²⁴⁹ Sum. theol., I, 5, 2, Sed contra.

²⁵⁰ Sum. theol., I, 5, 2, ad Resp.

²⁵¹ Cont. Gent., I, 28, ad Licet autem.

²⁵² Ibid., III, 20. Sum. theol., I, 6, 3, ad Resp.

²⁵³ Ibid, к концу главы: "Deo vero simpliciter idem est esse et esse bonum simpliciter" (Поистине для Бога просто одно и то же - быть и быть благим). ~ О бытии и благе см. Elements of Christian Philosophy, 3 part., ch. VI, sect. 4.

²⁵⁴ Sum. theol., I, 7, 1, ad Resp.

²⁵⁵ In I Sent., dist. 8, q. 1, art. 2, Solutio. Cp. св. Бернар Клервоский, In Cant. Cant., sermo IV, n. 4, Pat. lat., t. 183, col. 798 B.

²⁵⁶ См. выше, гл. I, с. 53-55 (франц. текста)

²⁵⁷ Sum. theol., I, 8, 1, ad Resp. Cp. In I Sent., dist. 37, q. 1, art. 1, Solutio.

²⁵⁸ Sum. theol., I, 8, 2, ad Resp.

²⁵⁹ Sum. theol., I, 8, 3, ad Resp. et ad 1m.

²⁶⁰ Sum. theol., I, 9, I, ad Resp.

²⁶¹ Поэтому неизменность Бога полагается непосредственно, *per viam remotionis* (путём удаления), в Cont. Gent., I, 14, конец главы.

²⁶² Sum. theol., I, 10, 1, ad Resp.

²⁶³ Sum. theol., I, 10, 2, ad Resp.

²⁶⁴ Sum. theol., I, 11, 1, ad Resp. Обратить внимание на важность ad 1m, следующего за этим ответом. Здесь св. Фома различает два рода единства: количественное, определяемое единицей как началом чисел, и метафизическое единство сущего, взятого в его неделимости. Рассматривая эти два рода единства в исторической перспективе, св. Фома видит в их смешении источник двух учений, которые он сам отвергает. Пифагор и Платон правильно заметили, что трансцендентное единое равнозначно бытию, но они спутали с этим единым единицу как начало числа и пришли к заключению, что все субстанции состоят из чисел, в свою очередь образованных из единиц. Со своей стороны, Авиценна правильно заметил, что численное единство отлично от единства существования, т. к. количество субстанций можно складывать, вычитать, умножать и делить. Но он рассматривал единство бытия как численное единство и заключал отсюда, будто единство всякого сущего добавляется к нему в качестве акциденции. Заметен очевидный параллелизм между двумя учениями об акцидентальности единого и акцидентальности существования по отношению к субстанции в доктрине Авиценны. Св. Фома неоднократно обращал на это внимание; сам же он начинал с того, что сводил метафизическое и трансцендентное единство всякого сущего к неделимости его акта существования.

²⁶⁵ Sum. theol., I, 11, 1, ad 3m.

²⁶⁶ Sum. theol., I, 11, 4, ad Resp. Под этим подразумевается одновременно и на одном и том же основании как единое само по себе, так и единственное. Для того чтобы могло существовать множество богов, нужно, чтобы бытие Бога, взятое как таковое, было делимым, то есть чтобы оно не было единым. Св. Фома доказывает несостоятельность гипотезы множественности богов, устанавливая (Sum. theol., I, 11, 3, ad Resp.), что ни одно из рассматриваемых сущих не обладает актуальностью, которая требуется сущему, чтобы быть Богом.

²⁶⁷ Sum. theol., I, 12, 12, ad Resp.

²⁶⁸ Cont. Gent., I, 30. Св. Фома присоединяется в этом вопросе к точке зрения Дионисия, согласно которой все имена такого рода могут в отношении Бога одновременно как утверждаться, так и подвергаться отрицанию: утверждаться в том, что касается предмета обозначения; подвергаться отрицанию в том, что касается присущего им способа обозначения.

²⁶⁹ Cont. Gent., I, 29.

²⁷⁰ Cont. Gent., I, 31, ad Ex praedictis.

²⁷¹ Cont. Gent., I, 32, ad Amplius, si aliquis effectus. Sum. theol., I, 13, 5, ad Resp.

²⁷² Cont. Gent., I, 33, ad Ex praemissis.

²⁷³ Cont. Gent., I, 33.

²⁷⁴ См., среди прочих, F.-A. Blanche, Sur le sens de quelques locutions concernant l'analogie dans la langue de saint Thomas d'Aquin, в Revue des sciences philosophiques et theologiques, 1921, pp. 52-59. - B. Desbuts, La notion d'analogie d'apres saint Thomas d'Aquin, в Annales de Philosophie chretienne, 1906, pp. 377-385. - B. Landry, La notion d'analogie chez saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin, Louvain, 1922. - M.T.-L. Penido, Le role de l'analogie en theologie dogmatique, Paris, J. Vrin, 1931, ch. 1, pp. 11-78. - J. Maritain, Distinguer pour unir, ou les degres du savoir, Paris, Desclee de Brouwer, 1932, Annexe II: De l'analogie, pp. 821-826. - L. B. Geiger, O.P., La participation dans la philosophic de saint Thomas, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1953. - Cornelio Fabro, La nozione metafisica di partecipazione, Roma, 1950.

²⁷⁵ Sum. theol., I, 13, 5, ad Resp. Как философ, св. Фома опирается на пример Аристотеля; как богослов - на слова св. Павла, Рим. 1:20: Невидимое Его [Бога]... через рассматривание творений видимо.

²⁷⁶ Sum. theol., I, 13, 5, ad Resp.

²⁷⁷ См. A.-D. Sertillanges, Renseignements techniques, следующие за переводом "Суммы теологии", Paris, Desclee et C., 1926, t. II, pp. 379-388; того же автора Le Christianisme et les Philosophies, Paris, Aubier, s.d. (1939), pp. 268-273, где позиция св. Фомы определяется как "агностицизм дефиниции". Противоположную точку зрения см. J. Maritain, Les degres du savoir, Annexe III, "Ce que Dieu est", pp. 827-843. Формула "агностицизм дефиниции", хотя и излишне вызывающая, тем не менее верна. Однако при этом забывают о позитивном элементе отрицательного богословия. Оно не ограничивается незнанием того, что есть Бог, но в конце попыток познать Его приходит к знанию того, что знать это невозможно. Это знание незнания, или знание о незнании, есть завершение интенсивнейшего интеллектуального усилия: *docta ignorantia* (учёное незнание).

²⁷⁸ Sum. theol., I, 12, 11, ad Resp.

²⁷⁹ In epistolam ad Romanos, cap. I, lect. 6; ed. de Parme, t. XIII, p. 15. Cp. : "De Deo quid non sit cognoscimus, quid vero sit penitus manet incognitum" (О Боге мы знаем то, чтоб Он не есть; то же, чтоб Он есть, по существу остаётся неизвестным).

²⁸⁰ Cont. gent., I, 30, конец главы.

²⁸¹ In epistolam ad Romanos, cap. I, lect. 6; ed. de Parme, t. XIII, p. 16. Согласно точке зрения св. Фомы, св. Павел скорее говорит "et divinitas" (и божественное), а не "et deltas (и божество), потому что "devinitas" означает причастность Богу, в то время как "deltas" означает божественную сущность. Кроме того, формула *bonitas est in deo* может быть принята только как способ выражения, что явствует из Cont. Gent., I, 36, конец главы.

²⁸² Cont. Gent., I, 29.

²⁸³ Cont. Gent., I, 35, q. VII, a. 6, ad Resp.

²⁸⁴ Cont. Gent., I, 36.

²⁸⁵ Sum. theol., I, 13, 12, ad Resp.

²⁸⁶ De potentia, qu. 7, art. 5, ad 2m.

²⁸⁷ De potentia, qu. 7, art. 5, ad Resp. Используя этот текст, на котором J. Maritain строит свою собственную интерпретацию (*Les degres du savoir*, pp. 832-834), нужно помнить о том конкретном положении, которое здесь развивает св. Фома: божественные имена означают субстанцию Бога, - то есть указывают на нее в соответствии с этим обозначением: она есть то, что эти имена означают. Отсюда не следует, что такие обозначения дают нам возможность постигнуть, что есть божественная субстанция: ведь каждое из них мы постигаем с помощью особого понятия, в то время как божественная субстанция есть простое единство божественного существования.

²⁸⁸ Sum. theol., I, 13, 2, ad Resp.

²⁸⁹ De potentia, q. VII, a. 2, ad 1m.

²⁹⁰ De potentia, loc. cit., ad 11m.

²⁹¹ Sum. theol., I, 13, 2, ad Sed contra. - Формулу P.Sertillanges'a: "Тот, Кто есть... всего лишь имя "твари", J.Maritain оценивает как "совершенно неверную" (*Les degres du savoir*, p. 841). Добавим, что она к тому же провокационна, так как подразумевает именно доктрину св. Фомы. Эти три слова: "тот, кто есть" - заимствованы из общеупотребительного языка, где призваны обозначать нечто совершенно иное, чем Бога. Следовательно, *quantum ad modum significanti* (по способу обозначения) формула эта прежде всего приложима к творениям. Но то, что она означает, то есть само *esse*, подобает, напротив, прежде всего Богу, представляющему собой чистый акт существования. J.Maritain обращает это различие против P.Sertillanges'a (Sum. theol., I, 13, 3, ad Resp.), хотя именно на нём основывается сама эта формула последнего. Если изначально приписываемые Богу имена - это имена творений, то соответствующие им в мышлении понятия остаются тварными понятиями до самого конца. Утверждать, что *id quod*, известное нам в творениях лишь в виде причастности, принадлежит Богу *per prius*, или по праву первенства, равнозначно тому, чтобы утверждать недоступность для нас того, что есть в Боге. Чтобы избежать "агностицизма дефиниции", с которым некоторые смиряются с трудом, когда речь идёт о Боге, нужно искать убежища не в более или менее несовершенном понятии божественной сущности, а в отрицательных суждениях. Последние, отправляясь от многочисленных следствий (*effets*) Бога, очерчивают, так сказать, метафизическую область сущности, постигнуть которую мы абсолютно бессильны.

²⁹² Cent. Gent., I, 44.

²⁹³ Ibid., ad Ex hoc.

²⁹⁴ Sum. theol., , 14, 1, ad Resp. De Verit., qu. II, art. 1, ad Resp.

²⁹⁵ Cont. Gent., , 45.

²⁹⁶ De Verit., qu. I, art. 2, ad Resp. Cont. Gent., I, 47. Sum. theol., I, 14, 3, ad Resp.

²⁹⁷ Cont. Gent., , 48.

²⁹⁸ Sum. theol., 14, 5, ad Resp.

²⁹⁹ Sum. theol., , 14, 5, ad 2m et 3m.

³⁰⁰ Cont. Gent., , 50. Sum. theol., I, 14, 6, ad Resp.

³⁰¹ De Verit., qu. II, art. 4.

³⁰² Corn. Gent., I, 63, 1 a obj.

³⁰³ Cont. Gent., I, 65. Sum. theol., I, 14, 11, ad Resp. - De Vent., qu. II, art. 5, ad Resp.

³⁰⁴ См. Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII siecle, I, p. 168; II, p. 76.

³⁰⁵ Sum. theol., I, 14, 9, ad Resp.

³⁰⁶ Sum. theol., I, 14, 13, ad Resp. Cont. gent., I, 67. De Verit., qu. II, art. 12, ad Resp.

³⁰⁷ Sum. theol., I, 14, 13, ad 1m.

³⁰⁸ Mandonnet, op. cit., t. I, pp. 164-167; t. II, pp. 122-124.

³⁰⁹ Cont. Gent., I, 72.

³¹⁰ Sum. theol., I, 19, 1, ad Resp. Cp. De Verit., qu. XXIII, art. 1, ad Resp.

³¹¹ Sum. theol., I, 19, 1. Cont. Gent., I, 73.

³¹² Cont. Gent.. I, 74. Этот вывод к тому же прямо вытекает из того принципа, что в Боге "suum esse est suum velle" (Его существование есть Его воление) loc.cit., ad Praeterea, pnncipale volitum

³¹³ Cont. Gent., I, 75.

³¹⁴ Sum. theol., I, 19, 2, ad Resp.

³¹⁵ Cont. Gent., I, 79.

³¹⁶ Ibid.

³¹⁷ Cont. Gent., I, 84.

³¹⁸ Ibid., 80.

³¹⁹ Sum. theol., I, 19, 3, ad Resp; Cont. Gent., I, 81 et 82.

³²⁰ Cont. Gent., I, 83.

³²¹ Sum. theol., I, 19, 5, ad Resp.

³²² Sum. theol., I, 20, 1.

³²³ Ibid., 2.

³²⁴ Ibid., 3.

³²⁵ Ibid., 4.

³²⁶ Cont. Gent., I, 97, ad Adhuc, vivere.

³²⁷ Cont. Gent., I, 98. Cp. Sum. theol., I, 18, 4, ad Resp.

³²⁸ "Cujuslibet enim intellectualis naturae proprium bonum est beatitudo" (Таким образом, блаженство есть собственное благо всякого [сущего, обладающего] умной природой). Cont. Gent., I, 100.

³²⁹ Эти действия св. Фома называет имманентными: например, действие познания и так далее. Они противопоставлены так называемым переходным действиям, следствие которых является внешним по отношению к совершающему действие существу: строить, исцелять и так далее.

³³⁰ Cont. Gent., I, 100, ad Amplius, illud.

³³¹ "Quod per essentiam est, potius est eo quod per participationem dicitur;... Deus autem per essentiam suam beatus est, quod nulli alii competere potest. Nihil enim aliud praeter ipsum potest esse summum bonum..., et sic oportet ut quicumque alius ab ipso beatus est participative beatus dicatur. Divina igitur beatitudo omnem aliam beatitudinem excedit" (Говорят, что существующее через сущность сильнее, чем существующее через причастность;.. Бог же блажен по своей сущности, что подобает лишь Ему, и ничему иному. Следовательно, ничто прежде Него не может само быть высшим благом... и таким образом любое другое блаженное [сущее] должно быть названо блаженным по причастности. Следовательно, божественное блаженство превосходит любое другое блаженство). Cont. gent., I, 102.

³³² De mystica theolog., I, 1.

³³³ De Verit., qu. II, art. 1, ad 9m.

³³⁴ По этому вопросу см. статьи J. Durantel, La notion de la creation dans saint Thomas, в Ann. de philosophic chretienne, NN за февраль, март, апрель, май и июнь 1912 г. Rohner, Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin, в Beit. z. Gesch. d. Phil. des Mittelalters, Bd. XI, h. 5. Munster, 1913. О проблеме вечности мира см. Th. Esser, Die Lehre des heil. Thomas von Aquin über Die Möglichkeit einer anfangslosen Schdpfung, Munster, 1895. Jellouschek, Verteidigung der Möglichkeit einer anfangslosen Welterschöpfung durch Herveus Natalis,

Ioannes a Neapoli, Gregorius Ariminensis, und Joannes Capreolus, в Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol., 1911, XXVI, S. 155-187, 325-367. Fr. M. Sladeszek, Die Auffassung des hi. Thomas von Aquin in seiner Summa theologica von der Lehre des Aristoteles über die Ewigkeit der Welt, в Philos. Jahrbuch, XXXV, S. 38-56. A.D. Sertillanges, L'idée de creation et ses retentissements en philosophic, Paris, 1946-1948. J.F. Anderson, The Cause of Being, St. Louis, 1953.

³³⁵ De potentia, qu. III, art. 3, ad Resp. Cp. Sum. theol., I, 44, 1, ad Resp.

³³⁶ Sum. theol., I, 45, I, ad 3m.

³³⁷ De potentia, qu. III, art. 1, ad 7.

³³⁸ Подобно божественному Esse, которому он идентичен, акт творения ускользает от сущностного определения. Это мы представляем его как своего рода причинную связь, соединяющую Бога с творением "Creatio potest sumi active et passive Si sumatur active, sic designat Dei actionem, quae est ejus essentia, cum relatione ad creaturam; quae non est realis relatio, sed secundum rationem tantum" (Творение может мыслиться активно и пассивно. Если оно мыслится активно, то означает составляющее его сущность действие Бога по отношению к твари. Но это не действительное отношение, а только мысленное). De potentia, qu. III, an. 3, ad Resp. И наоборот, мы увидим, что творение, взятое в пассивном смысле, как результат или завершение акта творения, есть реальное отношение, - точнее, сама тварь в её зависимости от Бога, от которого она имеет бытие.

³³⁹ "Creatio non est factio quae sit mutatio proprie loquendo, sed est quaedam acceptio esse" (Творение не есть делание, являющееся изменением в собственном смысле, но некоторое принятие существования). In II Sent., d. 1, q. 1, art. 2, ad Resp. et ad 2m. Cp. Cont. gent., II, 17. De potentia, q. III, art. 12. Sum. theol., I, 45, 2, ad 2m et ad 3m.

³⁴⁰ Sum. theol., I, 45, 2, ad Resp. - Здесь речь идет о creatio (творении) как божественном акте; но данный термин может быть взят и в значении результата этого акта. В таком понимании creatio должно быть определено как aliquid (нечто), вступающее в онтологическую зависимость твари по отношению к Творцу. Другими словами, creatio есть реальное relatio (отношение), в котором тварное существование зависит от акта творения (ср. Sum. theol., I, 45, 3. De potentia, qu. III, art. 3). Именно это св. Фома называет "creatio passive accepta" (творение, принятое в пассивном смысле) (De potentia, III, 3, ad 2m), или именуемое порой для краткости creatio passiva (пассивное творение). Тварь есть "prius ea in esse, sicut subjectum accidente" (Тварь в бытии опережает его [творение] как субъект - акциденцию). Sum. theol., I, 45, 3, ad 3m.

³⁴¹ Sum. theol., I, 45, 5, ad Resp. Cp. "Quod aliquid dicatur creatum, hoc magis respicit esse ipsius, quam relationem" (Когда нечто называется тварным, здесь больше принимается во внимание бытие, чем отношение). Sum. theol., III, 2, 7, ad 3m.

³⁴² Sum. theol., I, 45, 6, ad Resp. - Напротив, для Дунса Скота, у которого онтология esse отстает перед онтологией ens, связывать творение с божественной сущностью - значит мыслить его как действие природы, а не как свободный акт. Это естественный вывод в доктрине, где essentia Бога не

тождественна Его чистому акту *Esse*. Поэтому для того, чтобы обеспечить свободный характер акта творения, Дунс Скот вынужден полагать его источник не в сущности Бога, но в Его воле. См. критику позиции св. Фомы в *Duns Scot, Quaest. quodlib., qu. 8, p. 7*, где явно имеется в виду “Сумма теологии” св. Фомы (1, 45, 6).

³⁴³ *Sum. theol., I, 8, 1, ad Resp.*

³⁴⁴ *Cp. Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII siecle, I, p. 161; II, pp. 111-112.*

³⁴⁵ *Петр Ломбардский, Sent., IV, 5, 3, ed. Quaracchi, 1916., t. II, p. 776.*

³⁴⁶ *Sum. theol., I, 45, 5, ad Resp. Cp. Cont. Gent., II, 21.*

³⁴⁷ *De potentia, q. III, art. 4, ad Resp.*

³⁴⁸ *De potentia, qu. III, art. 4, ad Resp.*

³⁴⁹ *Sum. theol., , 7, 2, ad Resp.*

³⁵⁰ *Sum. theol., , 19, 4, ad Resp. De potentia, qu. III, art. 10, ad Resp.*

³⁵¹ *Sum. theol., , 15, 1, ad Resp.*

³⁵² *Sum. theol., , 15, 2, ad Resp.*

³⁵³ *Sum. theol., , 15, 2, ad Resp. Cp. De Vent., qu. III, art. 1, ad Resp.*

³⁵⁴ *De Vent., III, 5, ad Sed contra, 2- "Sicut sol radios suos emittit ad corporum illuminationem. ita divina bonitas radios suos, id est, participationes sin, diffundit ad rerum creationem"* (Как солнце испускает свои лучи. чтобы освещать тела, так божественная благодать распространяет свои лучи. то есть причастности, для сотворения вещей). *In II Sent., Prolog.; Sum. theol., I, 6, 4, ad Resp.* Формулу, цитируемую в тексте, см. *Cont. Gent., II, 15, ad Deus secundum hoc.* Термин *virtualiter* не подразумевает, конечно, никакой пассивности божественной субстанции. Он означает, что божественное сущее в силу самой своей совершенной актуальности заключает в себе достаточное основание для аналогического бытия вещей: оно содержит их в себе, как мысль художника содержит в себе его произведения' "*Emanatio creaturarum a Deo est sicut artificatorum ab artifice; unde sicut ab arte artificis effluunt formae artificiales in materia, ita etiam ab ideis in mente divina existentibus fluunt omnes formae et virtutes naturales*" (Истечение творений из Бога подобно исхождению произведений [искусства из рук] ремесленника. Ибо как от искусства ремесленника проникают искусственные формы в материю, так же от существующих в божественном уме идей проистекают все естественные формы и свойства).

³⁵⁵ Чтобы избежать любых недоразумений, напомним, что, во-первых, творения выводятся из Бога в том смысле, что они имеют в Нем свой образец: "*Omne esse ab eo exemplanter deducitur* (*In de Div. Nom., I, 4*), а во-вторых, быть причастным на томистском языке означает не то, что нечто есть вот эта вещь, а то, что оно как раз не есть эта вещь. Быть причастным Богу - значит не быть Богом

(Sum. theol., I, 75, 5, ad 1m et ad 5m). Здесь, как и во всей томистской онтологии, фундаментальным является понятие аналогии.

³⁵⁶ De potentia, qu. III, art. 16, ad 24m.

³⁵⁷ Sum. theol., I, 19, 2, ad Resp.

³⁵⁸ De potentia, qu. III, art. 10, ad 1m.

³⁵⁹ Ibid., ad 6m.

³⁶⁰ Ibid., ad 12m.

³⁶¹ De potentia, qu. I, art. 5, ad Resp. Sum. theol., I, 25, 4, ad Resp.

³⁶² De potentia, qu. III, art. 16, ad 17m.

³⁶³ Sum. theol., I, 25, 6, ad 3m.

³⁶⁴ Sum. theol., I, 45, 3, ad Resp. et ad 1m. De potentia, qu. III, art. 3, ad Resp.

³⁶⁵ Sum. theol., I, 19, 5, ad 3m. Вот почему неоплатоническая аксиома: *bonum est diffusivum sui* (Благо распространяется вне себя) не должно пониматься у св. Фомы в неоплатоническом смысле производящей причины Блага, но только в смысле целевой причины: "*Bonum dicitur diffusivum sui per modum finis*" (о благе говорится как о распространяющемся вне себя в качестве цели), I Sent., d. 34, art. un., ad 4; et Cont. Gent., I, 37, ad Amplius. См. об этом превосходную работу J. P6ghaire, L'axiome "*Bonum est diffusivum sui*" dans le neoplatonisme et le thomisme, в Revue de l'Universit6 d'Ottawa, январь 1932 г., специальный раздел, стр. 5-32.

³⁶⁶ Можно назвать фактически разработанную св. Фомой теологию естественной теологией, которая является результатом его усилия по достижению понимания веры. Но сам он не требовал ни для одной из её частей этого названия, как не требовал и названия христианской философии. Предметом его изучения была *sapientia* (мудрость), которую сообщает *sacra doctrina* (священная наука).

³⁶⁷ Аристотель, De generatione et corruptione, II, 9, 335 b. - Мы дополняем анализ, представленный в Sum. theol., I, 44, 2, ad Resp., с помощью трактата Аристотеля "О возникновении и уничтожении", II, 6 и след., откуда св. Фома заимствовал материал для своего собственного изложения.

³⁶⁸ Аристотель, De generatione et corruptione, II, 10, 336 a-b; trad. J. Tricot, Pans, J. Vrin, 1934, p. 141.

³⁶⁹ Фома Аквинский, Sum. theol., I, 44, 2, ad Resp. - Ср. аналогичный текст De potentia, q. III, art. 5, ad Resp. и замечания в L'Espnt de la philosophic medievale, t. 1. pp. 240-242 (2 6d., p 69-71).

³⁷⁰ "Secundus est error Platonis et Anaxagorae, qui posuerunt mundiim factum a Deo, 183 sed ex materia praejacenti, contra quos dicitur in Ps. 148: Mandavit, et creata sunt, id est ex nihilo facta. Tertius est error Anstotelis, qui posuit mundum a Deo factum non esse, sed ab aeterno fuisse, contra quod dicitur Gen. 1: In principe creavit Deus

coelum et terram" (Второе заблуждение - Платона и Анаксагора, полагавших, что мир сотворен Богом, но из предсуществующей материи, против чего сказано в Пс. 148: "Он повелел, и сотворились [небеса и воды]", то есть были созданы из ничего. Третье заблуждение - Аристотеля, полагавшего, что мир не был сотворен Богом, но существовал извечно, против чего сказано в Быт. I: "В начале сотворил Бог небо и землю"). De articulis fidei, в Opuscula, ed. P. Mandonnet, 1.1, p. 3.

³⁷¹ Св. Фома определяет творение как "emanationem totius entis a causa universali" (эманацию всего сущего из всеобщей причины). Sum. theol., I, 45, 1, ad Resp. С другой стороны, в In VIII Phys., cap. I, lect. 2, п. 5 (ed. leonine, 1.1, p. 368) он утверждает, что Платон и Аристотель "pervenerunt ad cognoscendum principium totius esse" (пришли к познанию начал всего бытия). Он даже говорит, что, согласно Аристотелю, то, что есть в первой материи от esse, происходит "a primo essendi principio, quod est maxime ens. Non igitur necesse est praesupponi aliquid ejus actioni, quod non sit ab eo productum" (от первого начала бытия, то есть наивысшим образом сущего. Следовательно, нет необходимости предполагать нечто в его действиях, что не было бы его произведением). В-третьих, мы только что слышали в De articulis fidei (в Opuscula, 1.1, p. 3), что Аристотель "posuit mundum a Deo factum non esse". Трудно согласовать эти тексты, предполагая эволюцию томистской мысли в этом вопросе, потому что соответствующие даты, касающиеся "Суммы теологии" и "Комментария на "Физику", плохо установлены. Но эти тексты можно согласовать, если помнить, что esse имеет как узкий, так и широкий смысл. В узком и собственно томистском смысле esse означает существование; в широком и собственно аристотелевском смысле - субстанциальное бытие. Но св. Фома всегда приписывал Аристотелю (и Платону) заслугу возвышения к причине totius esse, взятого в смысле тотального субстанциального бытия, то есть цельного состава, подразумевающего материю и форму (Ср. Sum. theol., I, 45, 1, ad Resp.). В этом смысле небесные тела суть causae essendi (причины бытия) для порождаемых ими, каждая согласно её виду, низших субстанций (Sum. theol., I, 104, 1, ad Resp.). Но св. Фома никогда не соглашался, что причина, в силу которой некоторая субстанция существует как субстанция, представляет собой, ipso facto, causa essendi simpliciter (просто причину существования) (Cont. Gent., II, 21, ad Adhuc, effectus). Поэтому св. Фома мог утверждать, не противореча самому себе, как то, что Аристотель поднялся до первой causa totius esse в смысле субстанциального бытия, так и то, что он не сумел подняться до понятия о Боге-Творце, то есть причине экзистенциального бытия.

³⁷² См. E. Gilson, Introduction a l'etude de saint Augustin, 2 ed., pp. 267-288.

³⁷³ Св. Августин, Confessions, XI. Мы позволили себе несколько сократить перевод. Второй текст - в op. cit., XI, 4, 6.

³⁷⁴ A. Gardeil, O. P., 'La structure de l'ame et l'experience mystique, Pans, Gabalda, 1927, t. II, pp. 313-325. Глубокая критика в мой адрес, высказанная P. Gardeil'ем на этих замечательных страницах, показывает, насколько он глубже, чем я, понимал эту проблему в то время. Однако сегодня очевидно, что он сам ещё не дошёл в её понимании до конца. См. в частности, стр. 319, то место, где P. Gardeil противопоставляет св. Августина, понимавшего творение как причастность божественным идеям, и св. Фому Аквинского, который, "вдохновляясь Аристотелем и доводя рассмотрение причинности до ее последних логических следствий, связывает ее непосредственно с божественной производящей

причинностью”. В действительности уже Аристотель довёл рассмотрение движущей причинности до последних логических следствий в области субстанции. Большое количество логики не было бы достаточно для того, чтобы его превзойти, для этого требовалось больше метафизики. Томистская реформа естественной теологии в том, что касается этого вопроса, состояла именно в преобразовании аристотелевой движущей причины в причину подлинно производящую. Св. Фома связал существование сущих, как следствие, с чистым актом существования, как причиной. И напротив, метафизическая восприимчивость Р. Gardeil'a совершенно точно уловила постоянное соскальзывание августиновского понятия творения к платоновскому понятию причастности.

³⁷⁵ Св. Августин, *De Genesi ad litteram*, V, 5, 14; Pat. lat., t. 34, col. 326.

³⁷⁶ Св. Августин, *Confessions*, XI, 3, 5.

³⁷⁷ Св. Августин, *Sermo VII*, п. 7; Pat. lat., t. 38, col. 66. Ср. *De civitate Dei*, lib. XII, cap. 2; Pat. lat., t. 41, col. 350. *De Trinitate*, V, 2, 3; Pat. lat., t. 42, col. 912.

³⁷⁸ Св. Августин, *Confessions*, I, 6, 10. О затруднениях Августина при попытке мыслить историю в духе платонизма см. пронизательные замечания J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, Boivin, 1933, p. 322, начало § 3.

³⁷⁹ Св. Августин, *Confessions*, III, 6, 11.

³⁸⁰ *Op. cit.*, I, 2, 2. Последние слова отсылают к Рим, XI, 36.

³⁸¹ То, что св. Августина постоянно преследовало ощущение внутреннего, интимного присутствия Бога, знают все. Всем памяты бессмертные страницы “Исповеди”. Здесь же речь идет о совершенно другой проблеме: имел ли св. Августин, как философ, основания для того, чтобы мыслить это присутствие, так глубоко им ощущаемое? Наверно, будет довольно легко показать, что напряжённая патетика “Исповеди” отчасти идёт от тоски души, ощущающей в себе Бога, но не способной постигнуть возможность Его присутствия в ней. Именно таким представляется смысл знаменитого восхождения к Богу в книге X “Исповеди”, её заключения: “*Ubi ergo te inveni, ut discerem te, nisi in te supra me*” (Где же я нашёл Тебя, чтобы узнать Тебя, как не в Тебе надо мной?); а также смысл не менее знаменитого “экстаза в Остии” (IX, 10, 25), этого подлинного предвкушения блаженного видения. Вопреки внешнему впечатлению, имманентность томистского *Esse* сущим более глубока, чем имманентность внутреннего Учителя ученику, столь великолепно описанная св. Августином. Ещё раз напомним, что здесь речь идет исключительно о техническом сравнении двух решений одной и той же философской проблемы. То, что св. Фома и св. Августин знали как философы, не тождественно ни тому, что они знали как богословы (и в отношении второго это ещё более верно, чем в отношении первого), ни тому, чем они были как святые.

³⁸² Св. Августин, *Enarratio in Ps. 101*, п. 10; Pat. lat., t. 37, col. 1331. В августиновской Троице вечность принадлежит Отцу: “*O aeterna veritas et vera caritas et cara aeternitas!*” (О вечная истина, истинная любовь, любимая вечность!). *Confessions*, VII, 10, 16. Ср. св. Бернар, *De consideratione*, lib. V, cap. 6. Ссылаясь, в

свою очередь, на текст книги Исхода, св. Бернар добавляет: “Ничто не сообразно вечности более, чем Бог”.

³⁸³ Св. Фома Аквинский, Sum. theol., I, 13, 11, ad Resp., конец ответа.

³⁸⁴ Для изучения этой проблемы можно использовать работу J. Durantel, Saint Thomas et le Pseudo-Denis, Paris, F. Alcan, 1919. Это полезная подборка цитат из Дионисия, содержащихся у св. Фомы, и предложенных св. Фомой толкований этих цитат.

³⁸⁵ Тексты, в совокупности составляющие Corpus Dionysiacum, не имеют определенной датировки. Одни относят их к III веку, другие приписывают автору, жившему в конце V или начале VI столетия. Не обладая компетенцией для обсуждения этого вопроса, мы лишь полагаем установленным фактом - и это нам представляется очевидным, - что автор этих текстов был христианином, превыше всего чтящим авторитет Писания и пытавшимся выработать собственно христианское богословие. В VII веке св. Максим Исповедник написал комментарий на Ареопагитики. На высокое средневековье тексты Дионисия оказали влияние благодаря труду Иоанна Скота Эриугены, который в IX веке перевёл Ареопагитики и комментарии Максима, прокомментировал их сам и написал на основе их принципов свою главную работу - De divisione naturae (О разделении природы). Здесь мы рассматриваем только текст, через посредство которого Дионисий оказал влияние на Средневековье: Перевод Иоанна Скота Эриугены. - Об этом авторе и его труде см. Dom Maieul Cappuyns, Jean Scot Erigene, sa vie, son oeuvre, sa pensée, Paris, Desclée de Brouwer, 1933. Ср. G. Thery, O.P., Scot Erigene, introducteur de Denis, в The New-Scholasticism, vol. V (1933), pp. 91-108.

³⁸⁶ Дионисий Ареопагит, De divinis nominibus, cap. I, trad. de Jean Scot Erigene, Pat. lat., t. 122, col. 1113 C, et cap. V, col. 1148 AB. - Ср. перевод Дионисия, выполненный Хильдуином, в G. Thery, O.P., Etudes Dionysiennes, II, Hilduin traducteur de Denys, Paris, J. Vrin, 1937, p. 168, l. 18-20. Можно удостовериться, loc. cit., прим. 8, что за этими текстами стоит не что иное, как платоновское ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (запредельное сущности).

³⁸⁷ Дионисий Ареопагит, De divinis nominibus, cap. V; Pat. lat., t. 122, col. 1148 B et 1149AB.

³⁸⁸ Op. cit., cap. IV; col. 1128 D-1129A. Cp. cap. XIII, col. 1169BD.

³⁸⁹ Op. cit., cap. IV, col. 1130 A.

³⁹⁰ Op. cit., cap. I, col. 1117B. Cp. cap. II, col. 1119-1120.

³⁹¹ Op. cit., cap. V, col. 1147 A.

³⁹² V. col. 1148AB. Cp. col. 1150 Act 1151 A.

³⁹³ Op. cit., cap. V. col. 1148 CD.

³⁹⁴ Op. cit., cap. V, col. 1147 A.

³⁹⁵ Op. cit., cap. V, col. 1148 D-l 149 A. Этот текст следует за другими, где Бог с замечательной силой утверждается как *pondum* ?? (ещё-не-сущее) (1148 A). Именно потому, что Он не существует, Он есть существование всего существующего. Другими словами. Бог как начало и причина сущего трансцендентен сущему (1138 B).

³⁹⁶ Св. Фома Аквинский, In II Sent., dist. 3, Divisio primae partis textus; ed. Mandonnet, t. I, p. 88.

³⁹⁷ J. Durantel, S. Thomas et le Pseudo-Denis, p. 188, где сам текст приведённой в In Boetium de Trinitate, qu. I, art. 2, ad Resp. цитаты исправлен в томистском смысле. Тогда получается: "Cognoscitur [Deus] ut omnium causa, ex excessu et ablatione" ([Бог] познаётся как причина всего, из превосхождения и удаления). Та же поправка - в Opuscula omnia, ed. Mandonnet, t. II, p. 532.

³⁹⁸ Дионисий Ареопагит, De divinis nominibus, cap. VII. В переводе Скота Эриугены: "Redeundum, omnium ablatione et eminentia, in omnium causa" (приходя ко причине всего через удаление и превосхождение всего). Pat. lat., t. 122, col. 1155B.

³⁹⁹ Дионисий Ареопагит, De divinis nominibus, cap. VII; в Комментариях св. Фомы: Opuscula omnia, ed. P. Mandonnet, t. II, p. 532.

⁴⁰⁰ Как правило, св. Фома чрезвычайно бережно относится к Дионисий" (например, Sum. theol., I, 13, 3, ad 2m). Однако ему случается и противостоять Дионисию, когда под вопрос ставится христианское понятие о Боге. Вот примечательный в данном отношении текст: "3. Praeterea, intellectus creatus non est cognoscitivus nisi existentium. Primum enim, quod cadit in apprehensione intellectus est ens; sed Deus non est existens, sed supra existentia, t dicit Dionysius ergo non est intelligibilis, sed est supra omnem intellectum. - Ad tertium dicendum. quod Deus non sic dicitur non existens, quasi nullo modo sit existens, sed quia est supra omne existens. inquantum est ipsum esse. Unde ex hoc non sequitur, quod nullo modo possit cognosci, sed quod omnem cognitionem excedat, quod est ipsum non comprehendit" ("3. Далее, [говорят, что] тварный ум способен познать только существующее. Ибо первое, что поддается умному познанию, есть сущее. Однако Бог - не существующее, но превыше существования, как говорит Дионисий. Следовательно, Бог не есть умопостигаемое, но превыше всякого ума. - На третье [утверждение] отвечаю, что о Боге говорится как о не-существующем не в том смысле, что Он вообще никак не существует, но потому, что Он превыше всего существующего, поскольку Он есть Само существование. Следовательно, отсюда не вытекает, что Он никоим образом не может быть познан, но что Он превосходит всякое познание, потому что Он сам непостижим). Su. theol., I, 12, 1, ad 3m, Нетрудно заметить, что Respondeo этой статьи прямо подразумевает доктрину Иоанна Скота Эриугены, согласно которой видение божественной сущности должно полагаться невозможным даже в блаженном созерцании.

⁴⁰¹ Стараясь сохранить для нас хоть какую-то возможность познания божественной сущности, один из наиболее глубоких интерпретаторов св. Фомы цитирует его следующим образом: "Essentiam Dei in hac vita cognoscere non possumus secundum quod in se est; sed cognoscimus eam secundum quod repraesentatur in perfectionibus creaturarum" (Сущность Бога согласно тому, что она есть сама по себе, мы в этой жизни познать не можем; но мы познаём её согласно

тому, как она представлена в совершенствах творений”) Sum. theol., I, 13, 2, ad 3m, в J. Maritain, *Les degres du savoir...*, p. 863. Курсив и полужирный шрифт принадлежат, разумеется, цитирующему. Можно было бы выделить отдельные слова и в совершенно ином духе; однако никакие типографские ухищрения не способны изменить смысл чётко сформулированного высказывания. Поэтому возьмём его таким, каково оно есть, без каких-либо подчёркиваний. Здесь св. Фома последовательно утверждает две вещи: во-первых, мы не знаем сущности Бога, какова она в себе; но, во-вторых, мы познаём её согласно тому, как она представлена в совершенствах творений. Не знать сущности Бога, какова она в себе, - значит не знать её как таковую. Таким образом, св. Фома повторяет здесь сказанное прежде: божественная сущность как таковая нам совершенно неизвестна. Познавать её так, как она представлена в совершенствах творений, - значит располагать не более чем понятиями (concepts) о творениях, чтобы с их помощью представить себе Бога. В чём эти отвлечённые от чувственного понятия представляют божественную сущность? Ни в чём. Поэтому не нужно преобразовать в некое понятие о божественной сущности знание, полученное из суждений, которые утверждают: то, что суть вещи, то и есть Бог. Ибо то, что суть вещи, предсуществует в Боге, но *secundum modum altiore* (превосходящим образом). Этот превосходящий образ мы можем утверждать, но он ускользает от нашего познания. Между тем именно его нам надлежало бы постигнуть, чтобы познать в чём бы то ни было сущность Бога.

⁴⁰² Sum. theol., I, 22, 13, ad Resp.

⁴⁰³ Sum. theol., I, 13, 7, ad Resp. et ad 1m. - Здесь, очевидно, речь идёт об определении типа односторонних отношений, существование которого мы должны утверждать. Если это верно в отношении творения, то бесконечно более верно в отношении Воплощения - чуда из чудес, которому починены все прочие чудеса. Cont. Gent., IV, 27. Об Искуплении здесь говорится как об особенно впечатляющем примере сведения некоторого события к божественному Существованию как к его причине.

⁴⁰⁴ О понятии сущего как краеугольного камня философии св. Фомы см. N. Del Prado, O.P., *De ventate fundamentali philosophiae christianae*, Fribourg (Suisse), Societe Saint-Paul, 1911: в частности, *Introductio*, pp. XXVI-XXIX, et cap. I, 1, Pp. 7-11. - В качестве общего введения в проблему см. Francesco Ogliati, *L'anima di san Tommaso, saggio filosofico intorno alia concezione tomista*, Milano, Vita e Pensiero, s. d. - В качестве исторического и одновременно философского введения в проблему метафизического конституирования сущих настоятельно рекомендуем работу Aime Forest, *La structure metaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, Paris, J. Vrin, 1931. - Об “экзистенциальном” характере томистского понятия “сущего” см. B. Pruche, *Existentialisme et acte d'etre*, Grenoble, Arthaud, 1947. J. Maritain, *Sept lecons sur l'etre et les premiers principes de la raison speculative*, Paris, P. Tequi, s. d., особенно стр. 26-30 и стр. 45, № 13. Того же автора: *Court traite de l'existence et des existants*, Paris, Hartmann, 1947. - L. Oeing-Hanhoff, *Ens et unum convertuntur. Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin*, в *Beitrage zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, XXXVII, 3, Munster, t. W, 1953.

⁴⁰⁵ Можно предположить наличие двух причин, по которым св. Фома избегал технического употребления термина *existere* для обозначения акта существования. Во-первых, для обозначения этого акта достаточно термина *esse*, тем более что

именно от него являются производными *ens* и *essentia*. Мы увидим, что св. Фома стремится сохранить в неприкосновенности единство этой группы однокоренных слов и имплицитно содержащихся в ней производных значений. Во-вторых, в ту эпоху *existere* ещё не имело того смысла актуального существования, который мы вкладываем в него сегодня. Как мы заметим, не всегда является необходимым переводить *ens* строго как “сущее”, потому что сам св. Фома зачастую употреблял *ens* с коннотацией *esse*. Но почти никогда не следует *esse* передавать как *ens*, - и тем более *ipsum esse*, ибо употребление этого инфинитива почти всегда соответствует в мышлении св. Фомы экзистенциальному смыслу акта существования. Единственное важное исключение из этого терминологического правила - тот случай, когда св. Фома, сохраняя язык Аристотеля там, где сам он наиболее решительно преодолевает аристотелизм, употребляет термин *esse* для обозначения субстанции. При этом он не забывает уточнить, что в данном случае термин *esse* означает *esse* не в абсолютном смысле, но только в акцидентальном. См. *Sum. theol.*, I, 104, 1, и *Cont. Gent.*, II, 21, ad *Adhuc, cum omne quod fit.* - Единственным удовлетворительным решением проблемы был бы смелый возврат к терминологии, опробованной в XVII столетии некоторыми французскими схоластикami, переводившими *ens* как *étant*, а *esse* как *être*. Именно этот путь мы избрали бы сегодня, если бы могли начать вновь. В любом случае, французские переводы, где *ens* и *esse* без различия переводятся через *être*, делают мысль св. Фомы совершенно невразумительной. Banez уже использовал термин *existentia* для перевода латинского *esse*, что вовсе неверно. Таковы наши извинения за использование термина *exister*.

⁴⁰⁶ *Sum. theol.*, I, 3, 5, ad 1m. Говоря вполне строго, только Бог есть *ens per se* (сущее через себя), то есть, как мы увидим, такое сущее, чью сущность составляет существование. Бог также не есть субстанция. Термин “субстанция” обозначает сущность, или чтойность, способную существовать через себя при условии, что она актуализируется своим собственным *actus essendi*, или *esse*.

⁴⁰⁷ “*Nam accidentis esse est inesse*” (Ведь бытие акциденций - быть в чем-то). In *Metaph.*, lib. V, lect. 9, п. 894, p. 286. Следовательно, акциденции обладают лишь относительным и заимствованным существованием: “*Esse enim album pop est simpliciter esse, sed secundum quid*” (Ибо бытие белым - не просто бытие, но бытие согласно чему-либо). , op. cit., lib. VII. lect. 1, п. 1256; p. 377. Акциденция - не сущее, но сущее сущего; “*pop dicuntur simpliciter entia, sed entis entia, sicut qualitas et motus*” (о них говорится не как о просто сущем, но как о сущем сущего - например, качестве или движении). Op. cit., lib. XII, lect. 1, п. 419, p. 683.

⁴⁰⁸ In *Met.*, lib. 11, lect. 4, п. 320, p. 109.

⁴⁰⁹ “*Relinquitur ergo quod nomen essentiae in substantiis compositis significat id quod ex, materia et forma componitur*” (Следовательно, остаётся [сказать], что имя сущности означает в составных субстанциях то, что образуется из материи и формы). Фома Аквинский, *De ente et essentia*, cap. II; ed. M.-D. Roland-Gosselin, Paris. J. Vrin, 1926, p. 8, 1. 13-14. - Cp. “*Essentia in substantiis compositis significat compositum ex materia et forma*” (Сущность в составных субстанциях означает состоящее из материи и формы). Cajetan, *De ente et essentia*, cap. II, п. 26 p. 45.

⁴¹⁰ *Cont. Gent.*, lib. II, cap. 54.

⁴¹¹ Loc. cit., ad *Deinde quia*.

⁴¹² Об истории этого различения см. M.-D. Roland-Gosselin, O.P., *Le De Ente et Essentia* de S. Thomas d'Aquin, Paris, J. Vrin, 1926, II, *La distinction réelle entre l'essence et l'être*, pp. 137-205.

⁴¹³ Cont. Gent., II, 54.

⁴¹⁴ Не так обстоит дело с чистыми умными субстанциями, то есть ангелами. Поскольку они представляют собой Умы, а не души, соединённые с телом, они являются простыми субстанциями. Следовательно, присутствующее в них соединение акта и потенции одинарно. Ангелы суть формы, сами по себе являющиеся субстанциями, чьё единственное *quo est* - существование: "*In substantiis autem intellectualibus, quae non sunt ex materia et forma compositae, ut ostentum est, sed in eis ipsa forma est substantia subsistens, forma est quod est, ipsum autem esse est actus et quo est. Et propter hoc in eis est unica tantum compositio actus et potentiae, quae scilicet est ex substantia et esse, quae a quibusdam dicitur ex quod est et esse: vel ex quod est et quo est. In substantiis autem compositis ex materia et forma est duplex compositio actus et potentiae: prima quidem ipsius substantiae, quae componitur ex materia et forma; secunda vero ex ipsa substantia jam composita et esse; quae etiam potest dici ex quod est et esse; vel ex quod est et quo est*" (В умных субстанциях, которые не состоят из материи и формы, как было показано [ср. сар. 50 и 51], но в которых сама форма представляет собой субсистентную субстанцию, форма есть *quod est*, а само существование - акт и *quo est*. Именно поэтому в них есть только одно соединение акта и потенции - соединение субстанции и существования, которое некоторые называют [соединением] *quod est* и *esse*, или *quod est* и *quo est*. В субстанциях же, состоящих из материи и формы, соединение акта и потенции является двойным: первое - сама субстанция, состоящая из материи и формы, а второе - соединение составной субстанции и существования, которое также может быть названо состоящим из *quod est* и *esse*, или из *quod est* и *quo est*). Cont. Gent., II, 54.

⁴¹⁵ "Tertio, quia nec forma est ipsum esse, sed se habet secundum ordinem: comparatur enim forma ad ipsum esse sicut lux ad lucere, vel albedo ad album esse" (В-третьих, ...форма - не само существование, но имеется согласно роду: форма относится к самому существованию, как свет к [акту свечения], а белизна - к бытию белым). Cont. Gent., II, 54, p. 147. - Ср. св. Ансельм, *Monologium*, сар. V, Pat. lat., t. 158, col. 153 A, где сравнение проводится почти теми же словами, но в диаметрально противоположном смысле. Для св. Ансельма существование есть всего лишь свойство сущности. Об этой доктрине и её следствиях см. выше, с. 56-57

⁴¹⁶ "Omne ens, inquantum est ens, est bonum" (Всякое сущее, поскольку оно сущее, является благом). Sum. theol., I, 5, 3, Resp. - "Esse est actualitas omnis formae, vel naturae; non enim bonitas, vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus earn esse; oportet igitur, quod ipsum esse comparetur ad essentiam, quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam" (Существование есть актуальность всякой формы, или природы. Ибо благо или человеческая природа обозначаются как актуальные только при условии, что мы обозначаем их как существующее. Следовательно, *ipsum esse* должно относиться к сущности (которая есть нечто иное, чем оно), как акт к потенции). Sum. theol., I, 3, 4, ad Resp. - "Intantum est autem perfectum unumquodque, inquantum est in actu: unde manifestum est. quod intantum est aliquid bonum, inquantum est ens: esse enim est actualitas omnis rei" (Нечто является совершенным постольку, поскольку находится в акте. Отсюда

очевидно, что нечто является благом постольку, поскольку является сущим, ибо esse есть актуальность всякой вещи). Sum. theol., I, 5, I, ad Resp.

⁴¹⁷ "Esse actum quemdam nominat" (Esse называет некоторый акт). Cont. Gent., I, 22, ad Amplius, p. 24.

⁴¹⁸ "Nam cum ens dicat proprie esse in actu" (Ибо ens означает в собственном смысле актуально существующее). Sum. theol., I, 5, 1, ad 1m. Только в этом смысле будет верно утверждать, вслед за платониками, что Бог превышает ens. Он превышает ens не как bonum или unum (благое или единое), но как esse: "Causa autem prima secundum Platonicos quidem est supra ens, in quantum essentia bonitatis et unitatis, quae est causa prima, excedit etiam ipsum ens separatum...: sed secundum rei veritatem causa prima est supra ens in quantum est ipsum esse infinitum: ens autem dicitur id quod finite participat esse et hoc est proportionatum intellectui nostro" (Согласно платоникам, первая причина есть нечто превышает сущего, поскольку сущность блага и единства, будучи первой причиной, несомненно превосходит сущее как таковое, взятое в отдельности... Но по истине вещей первая причина превышает ens постольку, поскольку она есть бесконечное ipsum esse; об ens же говорится как о том, что конечным образом причастно esse и потому соразмерно нашему уму). In lib. de Causis, lect. VII; в Opuscula omnia, ed. P. Mandonnet, t.I, pp.230.

⁴¹⁹ Sum. theol., I, 4, 1, ad 3m. - Cp. "Hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum... Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est quod ei quod dico esse, aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans sicut actus potentiam; esse enim quod huiusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum" (То, что я называю esse, есть самое совершенное среди всего... Отсюда явствует, что называемое мною esse есть актуальность всякого акта и в силу этого совершенство всякого совершенства. Не следует думать, будто тому, что я называю esse, придано вдобавок нечто более формальное, определяющее esse, как акт определяет потенцию. Такое esse (то есть акт существования, о котором здесь идёт речь), поистине отлично по своей сути от того, чему оно придаётся, чтобы быть определено). Qu. diss. de Potentia, qu. VII, art. 2, ad 9m. Обращает на себя внимание энергичность высказывания: "Существование, о котором идёт речь, по сути своей отлично от того, чему оно придаётся, чтобы быть определено".

⁴²⁰ In II Sent., dist.. 1, q. 1, art. 4, Solutio: ed. P. Mandonnet, t. II, pp. 25.

⁴²¹ Наиболее употребительная формула говорит о различии сущности и существования. Но сам св. Фома охотнее употреблял термин соединение - несомненно потому, что фактически essentia и её esse никогда не могут быть даны по отдельности. Они образуют совокупное целое, никогда не существуя раздельно.

⁴²² См. продолжение текста, цитировавшегося в прим. 54: "Nec intelligendum est, quod ei quod dico esse, aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans sicut actus potentiam; esse enim quod huiusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum. Nihil autem potest addi ad esse, quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum nisi non ens, quod non potest esse nec forma nec materia. Unde non sic determinatur esse per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam. Nam in definitione formarum ponuntur propriae materiae loco

differentiae, sicut cum dicitur quod anima est actus corporis physici organici. Et per hunc modum hoc esse ab illo esse distinguitur, in quantum est talis vel talis naturae" (Не следует думать, будто тому, что я называю *esse*, придано вдобавок нечто более формальное, определяющее *esse*, как акт - потенцию. Такое *esse* поистине отлично по своей сути от того, чему оно придается, чтобы быть определенным. Ведь ничто не может быть придано *esse*, что было бы внешним по отношению к нему, так как ничто не является чуждым ему, кроме не-сущего, которое не может быть ни материей, ни формой. Таким образом, *esse* определяется чем-либо не так, как потенция определяется актом, но скорее как акт определяется потенцией. Действительно, в дефиниции форм вместо собственно материи ставятся различия - например, когда говорится, что душа есть акт природного органического тела. Но *esse* от *illo esse* отличается именно таким образом - постольку, поскольку оно есть *esse* той или иной природы). Qu. disp. De Potentia, qu. VII, art. 2, ad 9m. Так как существование включает все реальное, оно с необходимостью включает и собственное определение. Вот почему, включая все, оно отлично от всего; или, если посмотреть с другой стороны, сущность не включает в себя существование. Таким образом, не достаточно сказать, что потенциальная сущность отлична от актуального существования. Ведь и в самом актуально существующем сущность остается отличной от существования. Отрицать это различие - значит утверждать, что явно позитивный акт существования (а он позитивен на сколь угодно скромной ступени бытия) - того же порядка, что и ограничивающее его; иначе говоря, что акт имеет ту же природу, что и потенция. Именно с этим не хочет согласиться св. Фома.

⁴²³ Мы приводим этот текст по книге Djemil Saliba, *Etude sur la metaphysique d'Avicenne*, Paris, Presses Universitaires, p. 84. Ср., в том же смысле текст Маймонида (*Guide des Egarés*, trad. Munk, Paris, 1856, t. I, p. 230), цитированный в той же книге, стр. 86-87.

⁴²⁴ Djemil Saliba, *op. cit.*, pp. 82-83, pp. 85-87. Однако следует заметить, что если и верно приписывать Авиценне тезис о том, что существование есть акциденция сущности, то он всё же вкладывал в него не столь наивный смысл, как заставляет предполагать суммарное изложение его учения Аверроэсом. То, что несомненно принадлежит самому Авиценне, - это положение о том, что сущность составных сущих не включает в себя их существования. Более того, для Авиценны, как и для св. Фомы, различие сущности и существования выражает коренное отсутствие необходимости бытия составных субстанций: переход сущности некоторого возможного сущего к актуальному существованию может осуществиться только путём творения. Наконец, Авиценна ясно видел, что существование - не просто акциденция, сравнимая с девятью остальными, но что оно некоторым образом проистекает из сущности, когда эта сущность сопряжена с существованием. Разделяет же Авиценну и св. Фому, несмотря на всё это, тот факт, что Авиценна так и не преодолел такого понятия сущности, при котором существование оказывается следствием высшего акта творения, и не поднялся до томистского понимания сущности, в которой тварное существование оказывается внутренней сердцевинной и наиболее глубокой реальностью. Платонизм сущности, унаследованный позднее Дунсом Скотом от Авиценны, не позволил метафизике последнего образовать открыто экзистенциальную онтологию, к чему в ней явно просматривалась тенденция. По этому вопросу см. весьма полезный анализ А.-М. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenne)*, Paris, Desclee de Brouwer, 1937, особенно стр. 1120-121 и 136-145. Наиболее доступные тексты самого Авиценны представлены в *Avicennae Metaphysices*

compendium, trad. Nematallah Caramé, Rome, Institut pontifical d'études orientales, 1926. См. в особенности кн. 1, ч. 1, тракт 4, гл. 2, стр.28-29 (где единое полагается, наряду с существованием, акциденцией сущности), а также любопытный текст тракт.IV, гл.2, ст.1, стр.37-38. Здесь великолепно выражена индифферентность, или нейтральность сущности по отношению к существованию у Авиценны, в противоположность позитивной подчиненности сущности существованию в доктрине св. Фомы. См. удачные и важные замечания А.-М. Goichon, op. cit., pp. 143-145.

⁴²⁵ J. T. Muckle, C.S.B., *Algazel's Metaphysics, a Medieval Translation*. St. Michael's College, Toronto, 1933, p.26, lignes 10-11. О различении сущности и существования (*anitas et quiditas*) см. op. cit., p. 25, lignes 12-25. - Вот завершение текста: "Существование (*esse*) есть акциденция, приходящая ко всем сущностям извне, и поэтому первой причиной является сущее (*ens*), без добавления к нему сущности, как будет показано. Таким образом, сущее не есть род ни для одной из сущностей. И эта же акциденция (то есть существование) подобает девяти [прочим] предикатам тем же самым образом. В самом деле, каждый из них имеет свою сущность, в силу которой он есть то, что есть; но акцидентальность подобает им по отношению к субъектам, в которых они существуют. Другими словами, имя акциденции подобает им по отношению к их объектам, а не согласно тому, что они суть сами по себе". Пер. с латинского текста, op. cit., p. 26. Далее аль-Газали распространяет тот же самый характер акцидентальности с существования на единое: *ibid.*, p. 26, lignes 27-30. О параллелизме этих двух проблем - акцидентальности существования и акцидентальности единого - см. A. Forest, *La structure métaphysique du concret*, pp. 39-45.

⁴²⁶ *De ente et essentia*, cap. 4, ed. M.-D. Roland-Gosselin, p. 34. Выражение "*hoc est adveniēns extra*" вовсе не означает производящей причины, трансцендентной - а значит, внешней - по отношению к сущности: от Бога. Ср. Op. cit., p. 35, lignes 6-19. Порождённое божественной причиной *esse* - самое интимное, что есть в сущности, поскольку оно, будучи привнесено извне, тем не менее конституирует её изнутри.

⁴²⁷ "*Esse enim rei quamvis sit aliud ab ejus essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen ens, quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia*" (Существование какой бы то ни было вещи отлично от её сущности. Однако не следует думать, что оно есть нечто прибавленное (к сущности) по способу акциденции, но конституируется началами сущности. И потому имя *ens*, дающееся от *ipsum esse*, означает одновременно с этим имя, дающееся от *ipsa essentia*). In *IV Metaph.*, lect. 2, п. 558, p. 187. Выражение "в некотором роде конституируется" ясно показывает, что в собственном смысле *esse* не конституировано началами сущности. Последнее верно лишь потому, что *esse* - это всегда *esse* некоторого *ens*, а значит сущности. Оно конституируется началами этой сущности лишь постольку, поскольку является её актом.

⁴²⁸ "*Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus est, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt*". *Sum. theol.*, 1,8, 1, ad 4m.

⁴²⁹ Die Epitome der Metaphysik des Averroes, немецкий перевод S. Van den Bergh, E.J. Brill, Leiden, 1924, pp.8-9. Ср. комментарий Маймонида (Guide des Egarés, trad. S. Munk, t. I, p. 231, note 1), которого цитирует A. Forest, La structure metaphysique du cobcret, pp. 142-143. - Об акцидентальности существования у Маймонида см. L.-G. Levy, Maimonide, 2 ed., Paris, Alacan, 1932, p. 133.

⁴³⁰ См. текст “Метафизики” Аристотеля, воспроизведённый в A. Forest, op. cit., p. 143, note 2.

⁴³¹ Наиболее ранние тексты св. Фомы создают впечатление, что он непосредственно преодолел точку зрения Авиценны. Однако используемая св. Фомой терминология свидетельствует о том, что он опирался на Авиценну, чтобы затем преодолеть его. Примечательно количество и важное значение цитат из Авиценны в “De Ente et Essentia”. “Комментарий на “Сентенции” также содержит ссылки на Авиценну в этом решающем вопросе, в lib. I, dist. 8, q. 1, art. 1, Solutio. О св. Фоме Аквинском можно сказать, как и о Дунсе Скоте - хотя и в другом смысле, - что “Авиценна послужил для него отправным пунктом”.

⁴³² Выдвигая этот тезис, св. Фома неоднократно подкрепляет его авторитетом Авиценны, чья “сущностная” онтология к тому же полностью ему удовлетворяет: “...primo in intellectu cadit ens, ut Avicenna dicit...” (...первое, что подлжит уму, - это сущее, как говорит Авиценна). In I Metaph., lect. 2, п. 46, p. 16. - “est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens...” (...есть нечто первое, что схватывается умом: то, что я называю сущим...). op. cit., lib. IV, lect. 6, п. 605, p. 202. - “Sic ergo primo in intellectu nostro cadit ens...” (Следовательно, в первую очередь наш ум постигает сущее...), op. cit., lib. X, lect. 4, п. 1998, p. 571. - “Ens et поп ens, qui primo in consideratione intellectus cadunt...” (Сущее и не-сущее, первыми подлежащие рассмотрению ума) op. cit., lib. XI, lect. 5, п. 2211, p. 632.

⁴³³ “...Hoc nomen ens... imponitur ab ipso esse”. In Metaph., lib. IV, lect. 2, п. 558, p. 187. (...Таким образом, имя ens даётся от ipso esse). Следует заметить, что в этом тексте ipso esse относится к ipsum esse, то есть к акту существования. “Ens dicitur quasi esse habens” (Об ens говорится как об esse habens). In Metaph., lib. XII, lect. 1, п. 2419, p. 683. - Термин essentia сходным образом связывается с глаголом esse: “Quidditatis vero nomen sumitur ex hoc quod diffinitionem significat; sed essentia dicitur secundum quod per earn et in ea ens habet esse” (Поистине, имя чтойности происходит из того, что оно обозначает дефиницию; о сущности же (essentia) говорится согласно тому, что через неё и в ней сущее обладает существованием). De ente et essentia, cap. I, ed. Roland-Gosselin, p. 4. (Во избежание читательского недоумения уточним смысл этой последней фразы. Она означает не то, что essentia сообщает субстанции esse, но то, что субстанция получает esse в essentia и через посредничество essentia. В этом можно убедиться, сравнив сказанное здесь св. Фомой о сущности с тем, что он говорит в другом месте о форме: “Invenitur igitur in substantia composita ex materia et forma duplex ordo: unus quidem ipsius materiae ad formam, alius autem ipsius rei jam compositae ad esse participatum. Non enim est esse rei neque forma ejus neque materia ipsius, sed aliquid adveniens rei per formam” (Итак, в субстанции, состоящей из материи и формы, обнаруживается двойное подчинение: первое - подчинение материи форме, а другое - подчинение самой составной вещи esse, которому она причастна. Ибо esse вещи не есть ни форма, ни материя, но нечто сообщаемое вещи через форму). De substantis separatis, cap. VI, в Opuscula omnia, ed. Mandonnet, t. I, p. 97.

⁴³⁴ In I Sent., lib. I, dist. 19, q. 5, art. 1, ad 7m, p. 489. - По этому вопросу см. превосходные объяснения A. Marc, S.J., *L'idée de l'être chez saint Thomas et dans la scolastique postérieure*, pp. 91-101.

⁴³⁵ In I Peri Hermeneias, cap. 3, lect. 5, n. 8; ed. leonine, t. I, p. 35.

⁴³⁶ "Ideo autem dicit quod hoc verbum Est consignificat compositionem, quia non eam principaliter significat, sed ex consequenti. Significat enim primo illud quod cadit in intellectu per modum actualitatis absolutae: nam Est, simpliciter dictum, significat in actu esse; et ideo significat per modum verbi. Quia vero actualitas, quam principaliter significat hoc verbum Est, est communiter actualitas omnis formae, vel actus vel actum actualiter inesse alicui subjecto, significamus illud per hoc verbum Est" (То же самое говорит [Аристотель], что в данном случае глагол "есть" со-означает соединение - ведь соединение не главное его значение, а вторичное. Ибо в первую очередь он означает то, что подлежит уму как абсолютная актуальность: "есть" вообще значит "быть в акте", и то же самое указывается через глагол. Поскольку актуальность, составляющая основное значение глагола "есть", поистине является общей актуальностью всякой формы - как субстанциального, так и акцидентального акта, - постольку мы, желая указать на какую-либо форму, или акт, как на актуально принадлежащую некоторому субстрату, обозначаем её глаголом "есть"). Loc.cit., п. 22, p. 28.. - Cp.J. Maritain, *Elements de philosophic*. Paris, Tequi, 1938 (8ed.),t. II. pp. 66-68. Мы настоятельно рекомендуем прочитать эти блестящие и весьма содержательные страницы, которые окольным путём приводят к тому же краткому выводу: "Таким образом, глагол "быть" в предложениях с глаголом-связкой, как и в предложениях, где оно выступает как полнозначный глагол (например, "я есмь") всегда означает существование", стр.67.

⁴³⁷ In I Peri Hermeneias, cap. 3, lect. 5, n. 20; ed. leonine, t. I, p. 28.

⁴³⁸ Hamelin, *Le système d'Aristote*, Paris, F. Alcan, 1920; pp. 159-160; Прим.1, стр.150, отсылает к аналогичным замечаниям Waitz'a и Leller'a. - Эта неспособность Аристотеля выделить из сущего сам акт существования объясняет, возможно, наличие апории, столь справедливо указанной и проанализированной в работе A. Bremond, S.J., *Le dilemme aristotélicien*, ch. IV, особенно §2.

⁴³⁹ In I Peri Hermeneias, cap. 3, lect. 5, n. 20; ed. leonine, t. I, p. 28.

⁴⁴⁰ J. Maritain, *Sept leçons sur l'être*, p. 52.

⁴⁴¹ J. Maritain, *Les degrés du savoir*, p. 551. Эта проблема глубоко исследована в работе L. F. de Almeida Sampaio, C.R., *L'intuition dans la philosophic de Jacques Maritain*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1963.

⁴⁴² этот момент энергично развит в превосходной работе Andre Marc, S.J., *L'idée de l'être chez saint Thomas et dans la scolastique postérieure*, Paris, Beauchesne, 1933; особенно стр.88-89. Вообще эту книгу следовало бы прочесть целиком.

⁴⁴³ См. E. Gilson, *Realisme thomiste et critique de la connaissance*, Paris, J. Vrin, 1939, pp.215-216.

⁴⁴⁴ In *Metaph.*, Prooem., p.2, et lib. IV, lect. 5, n. 593, p. 199.

⁴⁴⁵ Alb. Lepidi, O.P., *De ente generalissimo prout est aliquid psychologicum, logicum, ontologicum, Placentiae*, J. Tedeschi, 1881. Это совершенное изложение полностью “эссенциализированной” томистской онтологии.

⁴⁴⁶ Этот тезис мы попытались прояснить в *The Unity of Philosophical Experience*. Scribner's New York, 1937. См. также *L'etre et l'essence*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1948, 2 ed., 1962.

⁴⁴⁷ *Sum. theol.*, I, 19, 5, ad 3m. *De Potentia*, III, 17, ad Resp.

⁴⁴⁸ *Topic*, I, 9.

⁴⁴⁹ *Sum. theol.*, I, 46, 1, ad Resp.

⁴⁵⁰ Hoi-ten, *Die Hauptlehren des Averroes*, S. 112. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroisme latin*, I, pp. 168-172.

⁴⁵¹ *Sum. theol.*, I, 46, 1, 9. *Cont. Gent.*, II, 32, ad *Posite causa*, et *De Potentia*, III, 17, 4.

⁴⁵² *Cont. Gent.*, II, 32, ad *Effectus procedit*, et *De Potentia*, III, 17, 26.

⁴⁵³ *Sum. theol.*, I, 46, 1, 10.

⁴⁵⁴ Понятие *virtus essendi*, восходящее к Дионисию, означает внутренне присущую форме способность к существованию.

⁴⁵⁵ *Sum. theol.*, I, 46, 1, 2. *De Potentia*, III, 17, 2.

⁴⁵⁶ *Sum. theol.*, I, 46, 1, 5. *Cont. Gent.*, II, 33, ad *Quandoque aliquid*.

⁴⁵⁷ *Aristote*, *Phys.*, VIII, 1, lect. 2; ed. leonine, t. II, p. 365.

⁴⁵⁸ *Aristote*, *De coelo et mundo*, I, 12, lect. 26; ed. leonine, t. III, p. 103.

⁴⁵⁹ *Gen.* I, 1.

⁴⁶⁰ *De Potentia*, III, 17, ad Resp. *Sum. theol.*, I, 46, 1, ad Resp. *Cont. Gent.*, II, 35037.

⁴⁶¹ См. св. Бонавентура, *Sent.*, II, dist. 1, p. 1, an. 1, qu. 2, ad *Sed ad oppositum*, 5.

⁴⁶² *Sum. theol.*, I, 46, ad 8m. *Cont. Gent.*, II, 38, ad *Quod autem et De aeternitate mundi contra murmurantes*, sub. fin. - Для изучения доктринальной среды, в которой родился этот спор, см. M. Gierens, S.J., *Controversia de aeternitate mundi*, Romae, Pont. Univ. Greg., 1933. - W.J. Dwyer, C.S.B., *L'Opuscul de mundi*, Romae, Pont. Univ. Greg., 1933. - W.J. Dwyer, C.S.B., *L'Opuscul de Institut superieur de philosophic*, 1937. J. de Blic, *A propos de l'eternite du monde*, в *Bulletin de Litterature ecclesiastique*, 47 (1946) 162-170.

⁴⁶³ Св. Бонавентура, loc. cit., 3 propos.

⁴⁶⁴ Cont. Gent., II, 38, ad Quod etiam tertio; Sum. theol., I, 46, 2, ad 6m.

⁴⁶⁵ Св. Бонавентура, loc. cit., 3 propos.

⁴⁶⁶ Cont. Gent., II, 38, ad Quod etiam quarto.

⁴⁶⁷ Cont. Gent., II, 38, ad Has autem rationes.

⁴⁶⁸ Sum. theol., I, 46, 2, ad Resp.

⁴⁶⁹ De Potentia, III, 14, ad Resp.

⁴⁷⁰ L.-G. Levy, Maimonide, pp. 71-72.

⁴⁷¹ L.-G. Levy, op. cit., pp. 72-74.

⁴⁷² De Potentia, qu. III, art. 16, ad Resp. Об этой доктрине см. Djemil Saliba, Etude sur la metaphysique d'Avicenne, Paris, Presses Universitaires, 1926, ch. IV, La theorie de l'emanation, pp. 125-146.

⁴⁷³ De Potentia, ad. loc.; Sum. theol., I, 47, 1, ad Resp.

⁴⁷⁴ Cont. Gent., II, 45, ad Quum enim, и Sum. theol., I, 47, 1, ad Resp.

⁴⁷⁵ Напомним, что сущность очерчивает соответственные параметры каждого акта существования. Поэтому любое изменение этого акта в сторону возрастания или убывания влечёт за собой ipso facto соответствующее изменение сущности. Именно это выражает символическая формула: формы изменяются наподобие чисел.

⁴⁷⁶ Sum. theol., I, 47, 2, ad Resp.

⁴⁷⁷ Ibid., ad 1m.

⁴⁷⁸ De Potentia, III, 16. ad Resp. - Св. Фома задавал себе часто обсуждавшийся вопрос о множественности миров. На него он ответил отрицанием того, что Бог сотворил несколько миров (Sum. theol., I, 47, 3); однако начало его ответа не полагает какого-либо определённого предела творению. Всё, что утверждает св. Фома, - это наличие единого порядка в божественном творении. Поэтому вне зависимости от протяжённости и числа тварных астрономических систем они образуют единый мир, входя в единство божественного порядка.

⁴⁷⁹ Sum. theol., I, 48, 2, ad Resp.

⁴⁸⁰ In lib. de Divin. Nomin., c. I, lect. I, в Opuscula, (d. Mandonnet, t. II, p. 232).

⁴⁸¹ Cont. Gent., IV, 7, ad Nulla creatura. - Мы намеренно употребляем термин “исход”, в противоположность одному из наших критиков, находящих в нём некоторый беспокоящий пантеистический привкус. Дело в том, что это подлинно томистский термин: “Aliter dicendum est de productione unius creaturae, et aliter de exitu totius universi a Deo” (Одним образом надлежит говорить о порождении единичной твари, а другим - об исходе всего космоса из Бога). De Potentia, III, 47,

ad Resp. Св. Фома свободно употреблял термины “deductio, exitus, emanatio (выведение, исход, истечение) для описания исхождения творений из Бога. Нет ничего несообразного в использовании того же языка -при условии, что ему придаётся тот же смысл.

⁴⁸² De Divin. Nomin., c. IV; в Opuscula, Ed. Mandonnet, t. II, p. 469. - Cp. J. Durantel, S. Thomas et le Pseudo-Denis, p. 174, где собраны различные формы этого изречения.

⁴⁸³ Sum. theol., I, 48, 1, ad Resp.

⁴⁸⁴ Cont. Gent., III, 6, ad Ut autem.

⁴⁸⁵ Cont. Gent., III, 7, ad Mala enim. Cp. De Malo, I, 1, ad Resp. De Potentia, III, 6, ad Resp.

⁴⁸⁶ Cont. Gent., III, 11, per tot. Sum. theol., I, 48, 3, ad Resp., et ad 2m. De Malo, I, 2, ad Resp.

⁴⁸⁷ Cont. Gent., III, 12, ad Pater autem. et Sum. theol., I, 48, ad Resp.

⁴⁸⁸ Cont. Gent., III, 13, ad Quidquid enim.

⁴⁸⁹ Sum. theol., I, 49, 1, ad Resp.

⁴⁹⁰ Sum. theol., I, 49, 2, ad Resp.

⁴⁹¹ Ibid., ad 2m. Cont. Gent., III, 10, ad Ex parte quidem.

⁴⁹² По этому вопросу см. A. Schmid, Die peripatetisch-scholastische Lehre von den Gestirngeistern, в Athenaeum, Philosophische Zeitschrift, hersg. von J. von Froschammer, Bd. I, Munchen, 1862, S. 549-589. J. Durantel, La notion de la creation dans saint Thomas, в Ann. de philosophie chretienne, avril 1912, pp. 1-32. W. Schlossinger, Die Stellung der Engel in der Schopfung, в Jahrb.f.Phil. u. spek. Theol., t. XXV, S. 451-485, t. XXVII, S. 81-117. Того же автора: Das Verhaltnis der Engelwelt zur sichtbaren Schopfung, ibid., t. XXVII, S. 158-208. Эти две последние работы рассматривают проблему изолированно; тем не менее, они могут быть полезны, так как их выводы основаны, как правило, на подлинном учении Фомы Аквинского. Но гораздо более богатым источником по данному вопросу остаётся вторая часть книги Cl. Baeumker, Witelo, S. 523-606: Die Intelligenzen и Die Intelligenzlehre der Schrift: De Intelligentiis.

⁴⁹³ Cp. Al. Schmid, op. cit., p. 549 s. Cl. Baeumker, op. cit., S 523 f.

⁴⁹⁴ Этот момент остаётся неясным, и комментаторы Аристотеля расходятся во мнениях относительно него. Мир Аристотеля более понятен, если считать в нём светила одушевлёнными; однако тексты не дают определённого ответа на этот вопрос. Cp. O. Hamelin, Le systeme d'Aristote, Paris, Alcan, 1920, p. 356.

⁴⁹⁵ Cp. E. Brehier, Les idees philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, Paris, J. Vrin, 1925, pp. 126-133.

⁴⁹⁶ Об этих различных точках зрения см. Cl. Baeumker, Witelò, S. 531-532.

⁴⁹⁷ О зависимости Дионисия от неоплатоников см. Н. Koch, Pseudo-Dionysios Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen, Eine litterarhistorische Untersuchung. Mainz, 1900; Н.Р. Muller, Dionysios, Proklos, Plotinos, Beitrage, XX, 3-4, Munster, 1918. О последующем влиянии Дионисия см. J. Stiglmayer, Das Aufkommen der pseudo-dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Laterankonzil, Feldkirch, 1895.

⁴⁹⁸ Cp. J. Turmel, Histoire de l'angelologie des temps apostoliques a la fin du V siecle, в Revue d'histoire et de litterature religieuses, t. III, 1898, t. IV, 1899; особенно t. III, pp. 407-434.

⁴⁹⁹ De coel.hier., c. I et VII-X.

⁵⁰⁰ В книге Cl. Baeumker, Witelò, S. 537-544 и примечаниях можно найти богатую подборку ссылок и текстов по этому вопросу.

⁵⁰¹ Ps., 103, 4.

⁵⁰² Sum. theol., I, 50, 1, ad Resp.

⁵⁰³ Cont. Gent., II, 91, ad Natura superior.

⁵⁰⁴ De spiritualibus creaturis, qu. I, art. 5, ad Resp.

⁵⁰⁵ De spirit, creat., qu. 1, art. 1, 3. См. этот довод у св. Бонавентуры, In II Sent., dis. 3, p. 1, a. 1, qu. 1, ad utrum angelus.

⁵⁰⁶ De spirit creat., I, 1, 16. Cp. св. Бонавентура, ibid., ad Item hoc ipsum ostenditur.

⁵⁰⁷ De spirit, creat., I, 1, 17. Sum. theol., I, 50, 2, 4. У св. Бонавентуры см. Ibid., ad Resp. Cp. E. Gilson, La philosophie de saint Bonaventure, 2 ed., Paris, J. Vrin, 1943, pp. 197-201.

⁵⁰⁸ Sum. theol., I, 50, 2, ad Resp. De spirit, creat., qu. I, art. 1, ad Resp.

⁵⁰⁹ De spirit, creat., ibid., ad 3m.

⁵¹⁰ Ibid., ad 16.

⁵¹¹ De spirit, creat., qu. I, art. 1, ad Resp. Sum. theol., I, 50, 2, ad 3m. Cont. Gent., II, 50, ad Formae contrariaum, 51 et 52, per tot. Quodlib.IX, qu. IV, art. 1, ad Resp.

⁵¹² Св. Бонавентура, Sent., II, dis. 3, art. 1, qu. 1, ad Item hoc videtur.

⁵¹³ О согласии в этом вопросе Фомы Аквинского с Авиценной и его оппозиции большинству учёных-теологов см. Cl. Baeumker, Witelò, p. 543.

⁵¹⁴ Sum. theol., I, 50, 4, ad Resp,

⁵¹⁵ Cont. Gent., II, 93, ad Id quod est, и De spiritualibus creaturis, qu. unica, art. 8, ad Resp.

⁵¹⁶ Об этом различии см. E. Gilson, *L'Esprit de la philosophie medievale*, t. I, p. 230, note 13 (2 ed., p. 48, note 1).

⁵¹⁷ Aristote, *Phys.*, II, 1, 192 b 21-23; trad. H. Carteron, t. I, p. 59.

⁵¹⁸ Op. cit., 193 b 6-9.

⁵¹⁹ “Учение о природе также имеет... дело с некоторым родом сущего, а именно с такой сущностью, которая имеет начало движения и покоя в самой себе” (Аристотель, *Метафизика*, VI, 1025 19-21 пер. по op. cit.). Так же и теология, как мы увидим, есть наука о некотором конкретном роде сущего: “Таким образом, имеются три умозрительных учения: математика, учение о природе, учение о божественном (φιλοσοφία θεολογική). [Мы называем его теологией: совершенно очевидно, что если где-то существует божественное, то оно существует в этой неподвижной и самостоятельной сущности] и достойнейшее знание должны иметь своим предметом достойнейший род [сущего]. Так вот, умозрительные науки предпочтительнее всех остальных, а учение о божественном предпочтительнее других умозрительных наук”. (Аристотель, op. cit., VI, 1026a 18-23; в русском пер. М., 1976 несколько отличный текст. - см.).

⁵²⁰ Ср. E. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, 2 ed., pp. 198-200. - Об ибн-Гебироле (Авицебронне), учение которого считают источником этого гилеморфизма. см.: св. Фома Аквинский. *De substantiis separatis*. cap. IV. в *Opuscula*, ed. Mandonnet, t. I, pp. 82-85.

⁵²¹ Sum. theol., I, 50, 2, ad 3m. Для упрощения изложения мы обходим молчанием томистское обсуждение навеянного Боэцием тезиса о наличии в ангелах соединения quo est и quod est (loc. cit). Приведение таким образом esse к quo est означает замыкание в сфере сущности, вместо восхождения к уровню существования.

⁵²² Sum. theol., I, 50, 3, ad Resp. Cont. Gent., I, 92, per tot. De Potentia, qu. VI, art. 6, ad Resp., sub fin.

⁵²³ О синтетической работе, проделанной св. Фомой Аквинским в этом вопросе, см. J. Durantel, *La notion de la creation dans saint Thomas*, в *Ann. de philosophie chretienne*, avril 1912, p. 19, note 2.

⁵²⁴ De spirit, creat., qu. I, art. 8, ad 2m.

⁵²⁵ Sum. theol., I, 108, 3, ad Resp.

⁵²⁶ Sum. theol. I, 54, 2 et 3, ad Resp.

⁵²⁷ Cont. Gent., II, 96, ad Sensibilia enim.

⁵²⁸ Sum. theol., I, 55, 2, ad Resp.

⁵²⁹ De Veritate, qu. VIII, art. 9, ad Resp. Sum. theol., I, 55, 2, ad Resp. et ad 1m.

⁵³⁰ De Veritate, qu. VIII, art. 10, ad Resp. Sum. theol., I, 55, 3, ad Resp.

⁵³¹ De coel. hier., c. 7.

⁵³² Sum. theol., I, 108, 1, ad Resp.

⁵³³ Sum. theol., I, 108, 6, ad Resp.

⁵³⁴ Cp. Sent., IV, 48, 1, 4, 3, ad Resp.

⁵³⁵ Cont. Gent., III, 80, ad Sic ergo altiores intellectus, et Sum. theol., I, 108, 5, ad 4m

⁵³⁶ Sum. theol., I, 108, 6, ad Resp.

⁵³⁷ Sum. theol., I, 65, 1, Prooem.

⁵³⁸ Sum. theol., I, 66, 1, ad 2m. : “Aerem autem, et ignem non nominat, quia non est ita manifestum rudibus, quibus Moyses loquebatur, hujusmodi esse corpora, sicut manifestum est de terra et aqua” (О воздухе же и об огне не говорится, так как людям неучёным, с которыми говорил Моисей, не было столь очевидно, что они суть тела, как это очевидно в отношении земли и воды). Cp. в том же смысле: “Quia Moyses loquebatur rudi populo, qui nihil, nisi corporalia poterat capere...” (Так как Моисей говорил к невежественному народу, который мог постичь только телесное...) ibid., 67, 4, ad Resp. - “Moses rudi populo loquebatur, quorum imbecillitate condescendens, illa solum eis proposuit quae manifeste sensui apparent...” (Поскольку Моисей говорил к невежественному народу и, снисходя к его тупости, предлагал ему только то, что очевидно для чувств...). Ibid., 63, 3, 2, ad Resp. “Moses autem rudi populo condescendens...” (Моисей же, снисходя к невежественному народу...). Ibid., 70, 1, ad 3m., а также 70, 2, ad Resp. - Вот руководящие принципы томистской экзегезы: “Primo, quidem, ut veritas Scripturae inconcusse teneatur. Secundo, cum scriptura divina multipliciter exponi possit, quod nulli expositioni aliquis ita praecise inhaereat, ut si certa ratione constiterit hoc esse falsum, quod aliquis sensum Scripturae esse credebatur, id nihilominus asserere praesumat, ne Scriptura ex hoc ab infidelibus derideatur, et ne eis via credendi praeccludatur” (Первое, нерушимо держаться истины Писания. Второе, поскольку Священное Писание может быть изложено различным образом, ни одному изложению не следует быть настолько решительно приверженным, чтобы без сомнений считать ложным [другое изложение], принимаемое кем-либо за смысл Писания, самонадеянно полагая себя, однако, в состоянии следить за тем, как бы Писание в результате этого не осмеивалось неверными и перед ними не закрылся бы путь веры). Sum theol., I, 68. 1. ad Resp. Здесь св. Фома вполне согласен с Августином, у которого, по его собственному заявлению, почерпнул эти два принципа: во-первых, неуклонно поддерживать буквальную истину Писания и, во-вторых, никогда не выказывать настолько исключительной приверженности одной из возможных интерпретаций Писания, чтобы отстаивать её даже в случае, если будет научно доказано противное ей. - Cp. P. Synave, O.P., Le canon scripturaire de saint Thomas d'Aquin, в Revue Biblique, 1924, pp. 522-533. Того же автора: La doctrine de saint Thomas d'Aquin sur le sens litteral des Ecritures, в Revue Biblique, 1926, pp. 40-65.

⁵³⁹ In II Sent. d. 12, qu. 1, art. 2, Solutio.

⁵⁴⁰ За сферой неподвижных звёзд начинается невидимый мир, структура которого, естественно, уже не является аристотелевской: небо вод, или *Cristallin*, и небо света, или эмпирей. *Sum. theol.*, I, 68, 4, ad Resp.

⁵⁴¹ См. выше, стр. 143 (франц. текста).

⁵⁴² Постоянная озабоченность св. Фомы опровержением манихейского учения объясняется тем, что последнее получило развитие в альбигойской ереси, против которой орден св. Доминика вел борьбу с момента своего возникновения.

⁵⁴³ *Sum. theol.*, I, 65, 2, ad Resp. - Cp. *L'Esprit de la philosophic medievale*, t. I, ch. VI, *L'optimisme chretienne*, pp. 111-132 (2 ed., 1944, pp. 110-132).

⁵⁴⁴ См. выше, стр. 203-204

⁵⁴⁵ “*Quoniam quoddam potest esse, licet non sit, quoddam vero jam est: illud quod potest esse et non est, dicitur esse potentia; illud autem quod jam est, dicitur esse actu*” (...Нечто может быть способным существовать, хотя бы и не существовало (в действительности), а может уже существовать в действительности. То, что может существовать, но не существует, называется сущим в потенции; а то, что уже есть, называется сущим в акте). *De principiis naturae*, в *Opuscula*, ed. Mandonnet, t. I, p. 8.

⁵⁴⁶ *Op. cit.*, p. 8. Это отсутствие формы в материи называется лишённостью. Так, мрамор есть сущее в потенции, или материя; отсутствие в нём художественной формы - лишённость, а приобретаемые им очертания статуи - форма.

⁵⁴⁷ Материя не есть *subjectum*, потому что она существует только через принятие определения; сама по себе она есть лишь возможность этого определения. И напротив: поскольку субъект есть субстанция, он не обязан своим существованием акциденциям: скорее, это они получают от него существование. (Cp. выше, ч.1, стр. 174-175). - Cp. *Sum. theol.*, I, 66, 1, ad Resp. Очевидно, что материя как сущее в потенции не может существовать отдельно. Однако она является благой не потенциально, но абсолютно, ибо она подчинена форме и тем самым составляет благо. Таким образом, в некотором отношении благо оказывается более общим, чем бытие. См. *Cont. Gent.*, III, 20, ad *Inter partes*.

⁵⁴⁸ Чисто технический анализ становления см. In III *Physic.*, cap. 1, lect. 2, ed. leonine, t. II, pp. 104-105.

⁵⁴⁹ Св. Фома принимает аристотелевскую классификацию четырёх родов причин: материальную, формальную, производящую и целевую. (*De principiis naturae*, в *Opuscula*, t. I, p. 11). В действительности материя и форма являются причинами только в качестве конституирующих сущее элементов. Ни материя не может актуализироваться сама собой, ни форма - утвердиться в материи. Мрамор не становится статуей сам собой, и форма статуи не высекается сама собой. Для наличия становления, для актуализации материи через форму необходимо действующее начало: “*Oportet ergo praeter materiam et formam aliquid principium esse, quod agat; et hoc dicitur causa efficiens, vel movens, vel agens, vel unde est principium motus*” (Следовательно, необходимо, чтобы прежде материи и формы существовало некоторое действующее начало, и оно именуется производящей, или движущей, или действующей причиной, или тем, откуда начало движения).

Ibid. Вопрос в том, действительно ли Аристотель преодолел уровень движущей причины и поднялся до причины производящей, остаётся дискуссионным. Если, как это представляется (см. A. Bremond, *Le dilemme aristotelicien*, p. 11 et pp. 50-52), Аристотель так и не поднялся над движущей причинностью, тогда томистское понятие о производящей причине должно быть связано с углублением понятия *esse* в томизме. В таком случае томистская натурфилософия оказывается настолько же превосходящей натурфилософию Аристотеля, насколько томистская естественная теология превосходит естественную теологию Философа.

⁵⁵⁰ “*Hoc vero nomen causa, importat influxum quemdam esse causati*” (Поистине имя причины некоторым образом распространяется на *esse* следствия). In V *Metaph.*, lect. I, ed. Cathala, n. 751, p. 251. Это объясняется тем, что действие некоторого сущего [вторичный акт] есть не что иное, как расширение того акта, которым является это сущее: “*Actus autem est duplex: primus et secundus. Actus quidem primus est forma, et integritas rei. Actus autem secundus est operatio*” (ибо акт двойственен: [в нем различается] первичный и вторичный акт. Первичный акт - это форма и целостность вещи; а вторичный акт - это действие). *Sum. theol.*, I, 48, 5, ad Resp. Данная формула несовершенна, потому что не идёт далее формы - к существованию. В этом смысле предпочтительнее классическое изречение: *Operatio sequitur esse*. Нетрудно заметить, что фактически мы прежде всего познаём второй акт. Некоторое сущее действует и действием порождает акт. Именно это мы замечаем. Поднимаясь мысленно отсюда к активной энергии, порождающей акт или его действие, мы обнаруживаем её источник в первом акте существования, который достигает сущего через его форму, сообщая ему *esse*. Таким образом, этот первый акт полагается суждением, исходя из его наблюдаемого следствия - действия. См. In IX *Metaph.*, lect. 8, ed. Cathala, n. 1861, p. 539.

⁵⁵¹ Этому соответствует техническое различие между *causa fiendi* (причиной возникновения) и *causa essendi* (причиной существования). Человек порождает человека, существующего независимо от него: родитель - это *causa fiendi*. Солнце порождает свет, который исчезает с заходом солнца: оно есть *causa essendi*.

⁵⁵² *Cont. Gent.*, II, 25, ad *Similiter Deus facere non potest*.

⁵⁵³ *Sum. theol.*, I, 104, 1, ad Resp.

⁵⁵⁴ “*Nec aliter res [Deus] in esse conservat, nisi in quantum eis continue influit esse; sicut ergo antequam res essent, potuit eis non communicare esse, et sic eas non facere; ita postquam jam factae sunt, potest eis non influere esse, et sic esse desinerent, quod est eas in nihilum redigere*” (Бог сохраняет все вещи в бытии не иначе, как постоянно сообщая им бытие. Следовательно, как до возникновения вещей Он мог не сообщать им бытия, а значит, не сотворить их, так уже после сотворения он может не вносить в них бытие, и тогда они перестанут быть, обратившись в ничто). *Sum. theol.*, I, 104, 3, ad Resp.

⁵⁵⁵ *Cont. Gent.*, III-, 66.

⁵⁵⁶ “*Causa autem actionis magis est id cuius virtute agitur, quam etiam illud quod agit, sicut principale agens magis agit quam instrumentum. Deus igitur principalius est causa cujuslibet actionis quam etiam secundae causae agentes*” (Причиной действия в большей степени является то, в силу чего совершается действие, нежели то, что

действует: так, первое действующее действует в большей степени, чем орудие. Таким образом, скорее Бог является причиной всякого действия, нежели действующие в качестве вторичной причины сущие). *Cont. Gent.*, III, 67.

⁵⁵⁷ Иеремия, 23, 24. Следующий текст - Пс 138, 8. Ср. *Cont. Gent.*, III, 68. *Sum. theol.*, I, 8, I, ad Resp.

⁵⁵⁸ Вот последовательность глав, на протяжении которых совершается этот поворот: cap. 65, “*Quod Deus conservat res in esse*” (О том, что Бог сохраняет вещи в бытии); cap. 66, “*Quod nihil dat esse inquantum agit in virtute divina*” (О том, что ничто не сообщает бытия, кроме как действуя божественной силой); cap. 67, “*Quod Deus est causa operandi omnibus operantibus*” (О том, что Бог есть причина действия всякого действующего); cap. 68, “*Quod Deus est ubique et in omnibus rebus*” (О том, что Бог пребывает везде и во всех вещах); cap. 69, “*De opinione eorum qui rebus naturalibus proprias subtrahunt actiones*” (О мнении тех, кто отказывает природным вещам в собственных действиях).

⁵⁵⁹ “*Si enim nulla inferior causa, et maxime corporalis, aliquid operatur, sed Deus operatur in omnibus solus, Deus autem non variatur per hoc, quod operatur in rebus diversis, non sequitur diversus effectus ex diversitate rerum in quibus Deus operatur. Hoc autem ad sensum apparet falsum; non enim ex appositione calidi sequitur infrigidatio, sed calefactio tantum, neque ex semine hominis sequitur generatio nisi hominis; non ergo causalitas effectuum inferiorum est ita attribuenda divinae virtuti, quod subtrahatur causalitas inferiorum agentium*” (Если бы низшие причины, и особенно телесные, не совершали никакого действия, но во всём действовал бы один только Бог, причём в разных вещах одинаковым образом, то не возникло бы разных следствий из разных вещей, в которых действует Бог. Но это противоречит очевидному: ведь из соприкосновения с горячим следует не охлаждение, а только нагревание, и из человеческого семени рождается только человеческое потомство. Следовательно, причинность низших следствий должна быть приписана божественной силе не так, чтобы это означало отрицание причинного действия низших действующих [сущих]). *Cont. Gent.*, III, 69.

⁵⁶⁰ Об арабских и латинских противниках св. Фомы в этом вопросе см. Е. Gilson, *Pourquoi saint Thomas a critique saint Augustin*, в *Arch. d'hist. doctr. et litt. du moyen age*, t. I (1926-1927), pp. 5-127. - Критикуя эту работу, М. de Wulf сурово осуждает сам её план (*L'Augustinisme “avicennisant”*, в *Revue neoscholastique de Philosophie*, 1931, p. 15). Это значит осуждать план “Суммы против язычников”, III, 69, относительно которого данная работа является всего лишь комментарием.

⁵⁶¹ *Cont. Gent.*, III, 70, ad *Quibusdam autem*.

⁵⁶² “*Patet etiam quod, si res naturalis producat proprium effectum, non est superfluum quod Deus illum producat. Quia res naturalis non producit ipsum, nisi in virtute divina. Neque est superfluum, si Deus per seipsum potest omnes effectus naturales producere, quod per quasdam alias causas producantur. Non enim hoc est ex insufficientia divinae virtutis, sed ex immensitate bonitatis ipsius per quam suam similitudinem rebus communicare voluit, non solum quantum ad hoc quod essent, sed etiam ad hoc quod aliorum causae essent*” (Также очевидно, что если даже природная вещь производит собственное следствие, не является излишним приписывать его осуществление Богу, так как природная вещь производит следствие не иначе, как силой Божьей. Равным образом, хотя Бог может Сам породить все природные

следствия, не является излишним порождение их некоторыми другими причинами. Ибо это происходит не от недостатка божественного могущества, но от Его безмерной благодати, в силу которой Он пожелал сообщить вещам Своё подобие - и не только в том, что они существуют, но также и в том, что они способны быть причинами другого). *Cont. gent.*, III, 70.

⁵⁶³ В этом отношении абсолютной противоположностью томизма является философия Мальбранша. В ней причиной называется только Бог, и только Ему принадлежит порождение следствий. Предисловие к “Поиску истины” начинается выступлением против аристотелевского, а значит языческого духа, вдохновившего томистскую схоластику. См. весьма богатые идеями два тома Henri Gouhier, *La vocation de Malebranche*, Paris, J. Vrin, 1926, и *La philosophie* Henri Gouhier, *La vocation de Malebranche*, Paris, J. Vrin, 1926, и *La philosophie* 181 Коп 3, 9.

⁵⁶⁴ 1 Коп 3, 9.

⁵⁶⁵ *De coel. hier.*, с. 3. Текст цитируется в *Cont. Gent.*, III, 21.

⁵⁶⁶ Ср. *L'Esprit de la philosophie medievale*, ch. VII, *La gloire de Dieu*, 2 ed., pp. 133-153.

⁵⁶⁷ *Cont. Gent.*, III, 21, *ad Praeterea*, *tunc maxime perfectum*.

⁵⁶⁸ Мы имеем в виду того Аристотеля, каким видел его или хотел видеть св. Фома Аквинский. Если св. Фома, как мы полагаем, далеко превзошёл аристотелевское понятие движущей причины, достигнув понятия поистине производящей причины, то в действительности здесь преодолевается платонизм самого Аристотеля.

⁵⁶⁹ “*Utraque autem istarum opinionum est absque ratione. Prima enim opinio excludit causas propinquas, dum effectus omnes in inferioribus provenientes solis causis attribuit: in quo derogatur ordini universi, qui ordine et connexione causarum contextitur, dum prima causa ex eminentia bonitatis suae rebus aliis confert non solum quod sint, sed etiam quod causae sint. Secunda opinio in idem quasi inconveniens redit: cum enim removens prohibens non sit nisi movens per accidens..., si inferiora agentia nihil aliud faciunt quam producere de occulto in manifestum, removendo impedimenta quibus formae et habitus virtutum et scientiarum occultabantur, sequitur quod omnia inferiora agentia non agant nisi per accidens*” (Оба эти мнения безосновательны. Первое мнение исключает ближайшие причины, приписывая все возникающие в низших [сущих] следствия одной-единственной причине. Тем самым оно умаляет космический порядок, основанный на упорядоченности и взаимосвязи причин. Ибо первая причина, по преизбытку своей благодати, сообщает другим вещам не только бытие, но и (способность выступать в качестве] причин. Второе мнение сводится к почти столь же неподобающему [утверждению]: то, что устраняет препятствие, оказывается движущим только акцидентально... Если низшие действующие [причины] совершают не что иное, как делают тайное явным, устраняя препятствия, скрывающие форму и расположение добродетелей и наук, то, значит, все низшие действующие [причины] действуют лишь акцидентально). *Qu. disp. de Veritate*, qu. XI, art. 1, *ad Resp.*

⁵⁷⁰ *In II de Anima*, lect. 2; ed. Pirotta, n. 233, p. 83.

⁵⁷¹ In II de Anima, lect. 3; ed. Pirotta, n. 253, p. 91.

⁵⁷² In II de Anima, lect. 1; fed. Pirotta, n. 217-234, pp. 83-84. - Cp. Sum. theol., I, 75, 1, ad Resp. Cont. Gent., II, 65.

⁵⁷³ Сама природа этого доказательства подразумевает, что этот вывод относится только к человеческой душе, а не к душам животных. Животные обладают чувственным восприятием, но не умом; чувственное же восприятие подразумевает участие тела. Не обладая способностью к самостоятельному действию, ощущающая душа животного не может существовать отдельно от тела; следовательно, она не является субстанцией. См. Sum. theol., I, 74, 4, ad Resp. I, 75, 4, ad Resp. Cont. Gent., II, 82.

⁵⁷⁴ Св. Фома всегда придерживался того взгляда, что, согласно самому Аристотелю, душа всякого человека представляет собой духовную субстанцию, хотя и соединённую с телом, однако способную существовать и без него. Казтан отрицал, что у Аристотеля имелось такое учение. О последствиях спора см. E. Gilson, *Autour de Pomponazzi. Problematique de l'immortalite de l'ame en Italie au debut du XVI siecle*, в Arch. d'hist. doctr. et litt. du moyen age, 28 (1962), 163-279.

⁵⁷⁵ Sum. theol., I, 75, 6, ad Resp. - Это оправдание бессмертия души представляет собой транспозицию доказательства “Федона”, рассматриваемого через призму св. Августина, *De immortalitate animae*, XII, 19; Pat. lat., t. 32, col. 1031. - О естественном желании существовать, в котором усматривается признак бессмертия, см. Sum. theol., loc. cit., ad Resp; Cont. Gent., II, 55 et 79. Cp. J. Martin, *Saint Augustin*, Paris, 1923, pp. 160-161.

⁵⁷⁶ См., напротив, св. Бонавентура, *Sent.*, II, dis. 17, art. 1, qu. II, ad Cone.

⁵⁷⁷ Sum. theol., I, 75, 5, ad 4m. De spirit, creat., qu. un., art. 1, ad Resp. De anima, qu. un., art. 6, ad Resp.

⁵⁷⁸ Sum. theol., I, 75, 7, ad 3m.

⁵⁷⁹ De potentia, III, 5. Sum. theol., I, 65, 1. Cont. Gent., II, 6 et 15.

⁵⁸⁰ Sum. theol., I, 47, 2, ad Resp. I, 65, 2, ad Resp. Здесь мы подходим к последнему основанию индивидуаций. Не вдаваясь в дискуссию, заметим, что многочисленные критические замечания в адрес св. Фомы по поводу невозможности спасти личность в его системе, где индивидуация осуществляется материей, пренебрегают фундаментальным томистским принципом: материя делает возможной множественность определённых форм, но сама существует только ввиду этих форм. Обычно наивно представляют себе отдельно душу, затем отдельно тело, а потом возмущаются тем, что столь благородная субстанция, как душа, может быть индивидуализирована кусочком материи. В действительности тело существует только благодаря душе, а оба они существуют только благодаря единству акта существования, который их порождает, пронизывает и объёмлет. См. Фундаментальный текст Qu. disp. de Anima, I, ad Resp. и примечание: “Unumquodque secundum idem habet esse et individuationem” (Всякое [сущее] обладает существованием и индивидуацией согласно одному и тому же). Ibid., ad 2m. Субстанция сама по себе индивидуальна, потому что для неё быть самой собой и существовать - одно и то же.

⁵⁸¹ Sum. theol., I, 76, 1, ad Resp.

⁵⁸² Sum. theol., I, 75, 3, ad Resp.

⁵⁸³ Sum. theol., I, 75, 4, ad Resp.

⁵⁸⁴ Cont. Gent., II, 55, ad Omnis enim.

⁵⁸⁵ Cont. Gent., II, 56, ad Quae miscentur

⁵⁸⁶ Sum. theol., I, 75, 4, ad Resp. Cp. I, 76, 1, ad Resp. Cont. Gent., II, 56, ad Quae autem uniuntur.

⁵⁸⁷ Cont. Gent., II, 57, ad Animal et homo. De anima, qu. I, art. 1, ad Resp.

⁵⁸⁸ De anima, ibid.

⁵⁸⁹ Cont. Gent., II, 57, ad Illud quo aliquid.

⁵⁹⁰ Никомахова этика, X, 7, 1177 a. 12.

⁵⁹¹ In II De anima, lect. 4, fed. Pirotta, 271-278, pp. 97-98. Sum. theol., I, 76, 1, ad Resp. De spirit, creat., qu. un., art. 2, ad Resp.

⁵⁹² См. по этому вопросу M. de Wulf, *Le traite des formes de Gilles de lessines* (Les philosophes belges), Louvain, 1901. Насколько позволяет судить нынешнее состояние текстов, это воззрение может быть приписано Александру Гэльскому, Summa, p. II, qu. 63, п. 4. В том, что касается св. Бонавентуры, вопрос спорен. См. Ed. Lutz, *Die Psychologie Bonaventuras nach den Quellen dargestellt*, Munster, 1909, pp. 53-61.

⁵⁹³ De anima, qu. I, art. 9, ad Resp. Cont. Gent., II, 58, ad Quae attribuuntur. Sum. theol., I, 76, 4, ad Resp.

⁵⁹⁴ Sum. theol., I, 118, 2, ad 2m.

⁵⁹⁵ De spirit, creat., qu. un., art. 3, ad Resp.

⁵⁹⁶ Qu. disp. de Anima, qu. un., art. 9, ad Resp.

⁵⁹⁷ Sum. theol., I, 75, 4, ad Resp.

⁵⁹⁸ Sum. theol., I, 3, 7, ad Resp. 1. 76, 4. ad Sed contra, et I, 85, 5, ad 3m. Cont. Gent., II, 54, ad Tertia, et Quodlib., VII, 3, 7, ad 1m.

⁵⁹⁹ Sum. theol., I, 75, 2, ad 1m.

⁶⁰⁰ Это настолько верно, что для св. Фомы действительная проблема состоит в том, чтобы соединение души и тела не стало акцидентальным, как это имеет место в учении Платона: “Licet anima habeat esse completum, non tamen sequitur quod corpus ei accidentaliter uniatur: tum quia illud idem esse, quod est animae, communicat corpori, ut sit unum esse totius compositi; tum etiam quia, etsi possit per se subsistere,

non tamen habet speciem completam; sed corpus advenit ei ad completionem speciei” (Пусть даже душа обладает полнотой существования, отсюда тем не менее не следует, что тело соединено с нею акцидентально: во-первых, потому, что то же самое существование, каким обладает душа, сообщается и телу, являясь единым существованием всего состава; а во-вторых, потому также, что душа, хотя и может существовать сама по себе, тем не менее не обладает полнотой вида; тело же служит для неё видовым дополнением). De anima, qu. un., art. 1, ad 1m.

⁶⁰¹ De anima, qu. un., art. 1, ad Resp., конец ответа.

⁶⁰² Sum. theol., I, 75, 4, ad 2m.

⁶⁰³ Sum. theol., I, 75, 1, ad Resp.

⁶⁰⁴ Esse - не производящая причина, но относится к разряду формальных причин и является актом формы.

⁶⁰⁵ “Unumquodque secundum idem habet esse et individuationem... Sicut igitur esse animae est a Deo sicut a principio activo, et in corpore sicut in materia, nec tamen esse animae perit pereunte corpore, ita et individuatio animae, etsi aliquam relationem habeat ad corpus, non tamen perit corpore pereunte” (Всякое [сущее] обладает бытием и индивидуацией согласно одному и тому же... Следовательно, душа получает бытие как от Бога, являющегося действующим началом, так и в теле, то есть в материи. Однако бытие души не уничтожается с гибелью тела. Также и индивидуация души, хотя и связана некоторым образом с телом, тем не менее не уничтожается с гибелью тела).

⁶⁰⁶ Sum. theol., I, 79, 2, ad Resp. Cp. De Veritate, X, 8, ad Resp.: “Anima enim nostra in genere intellectualium tenet ultimum locum, sicut materia prima in genere sensibilium” (Наша душа занимает в роду умных [сущих] последнее место, подобно первой материи в роду чувственного).

⁶⁰⁷ Qu. de Anima, qu. un., art. 1, ad Resp. Sum. theol., I, 76, 1, ad Resp.

⁶⁰⁸ Qu. de Anima, qu. un., art. I, ad Resp.

⁶⁰⁹ Cont. Gent., II, 72, ad Non est autem; Sum. theol., I, 77, 2, ad Resp.

⁶¹⁰ Sum. theol., I, 77, 2, ad Resp.

⁶¹¹ De anima, qu. un., art. 13, ad Resp.

⁶¹² Sum. theol., I, 77, 4, ad Resp.

⁶¹³ Sum. theol., I, 78, 1, ad Resp.

⁶¹⁴ De anima, qu. un., art. 13, ad Resp. Sum. theol., I, 78, 1, ad Resp.

⁶¹⁵ Sum. theol., I, 77, 4, ad Resp. De anima, qu. un., art. 13, ad 10m.

⁶¹⁶ De anima, qu. un., art. 13, ad 15m.

⁶¹⁷ De anima, qu. un., art. 13, ad 15m.

⁶¹⁸ Sum. theol., I, 78, 2, ad Resp.

⁶¹⁹ In II de Anima, lect. 14; ed. Pirotta, n. 432, p. 148. О способе научного объяснения, которому отвечает эта качественная физика, см. E. Meyerson, *Identite et realite*, Paris, F. Alcan, 4 ed., 1932, ch. X et XI.

⁶²⁰ In II de Anima, lect. 16; ed. Pirotta, n. 441, p. 152.

⁶²¹ De anima, qu. un., art. 13, ad Resp.

⁶²² Sum. theol., I, 67, 1, ad Resp. In II Sent., dist. 13, qu. 1, art. 2.

⁶²³ Авиценна различает их пять. См. I, 78, 4, ad Resp., ближе к концу.

⁶²⁴ Sum. theol., I, 78, 4, ad Resp.

⁶²⁵ De anima, qu. unica, art. 13, ad Resp. Sum. theol., I, 78, 4, ad 2m. In II de Anima, lect. 13, ed. Pirotta, n. 390, p. 137.

⁶²⁶ Sum. theol., I, 78, 4, ad 2m. - Общее чувство является как бы источником, откуда способность ощущения распространяется через пять органов чувств (In III de Anima, lect. 3, ed. Pirotta, n. 602, p. 206, et n. 609, p. 208). Его собственный орган локализуется у самого основания чувства осязания - одного из пяти ощущений, распространённого во всём теле. См. In III de Anima, lect. 3, ed. Pirotta, n. 611, p. 208. - Ср. Bernard J. Muller-Thym, *The Common Sense, Perfection of the Order of Pure Sensibility*, в *The Thomist*, 2 (1940), 315-343.

⁶²⁷ In II de Anima, lect. 6; ed. Pirotta, n. 302, p. 106. Sum. theol., I, 78, 4, ad Resp. - О совокупности связанных с фантазией проблем см. In III de Anima, lect. 5, ed. Pirotta, pp. 216-223.

⁶²⁸ Sum. theol., I, 78, 4, ad Resp. Томистское описание aestimatio очень близко к описанию, данному Авиценной, *Lib. VI Naturalium*, pars. I, cap. 5; ed. De Venise, 1508, fol. 5, recto a.

⁶²⁹ Sum. theol., I, 78, 4, ad Resp.

⁶³⁰ Sum. theol., *ibid.* Различие между человеческой и животной памятью объясняется не их конституцией как чувственных способностей, но тем, что человеческая память превосходит животную в силу своего соприкосновения с разумом, оказывающим на неё некоторое обратное влияние: *loc. cit.*, ad 5m.

⁶³¹ Cont. Gent., II, 73, ad Si autem dicatur.

⁶³² Sum. theol., *ibid.*, ad Considerandum est autem.

⁶³³ *Ibid.*, ad 5m.

⁶³⁴ Sum theol., I, 79, 1, ad 3m. De Veritate, 17, 1, ad Resp.

⁶³⁵ Sum. theol., I, 79, 2, ad Resp. Cont. Gent., II, 59, ad Per demonstrationem.

⁶³⁶ De anima, qu. un., art. 4, ad Resp. Sum. theol., I, 79, 3, ad Resp.

⁶³⁷ Sum theol., I, 79, 3, ad 1m. О бесполезности и даже невозможности “действующего чувства” в томизме см. превосходные замечания Р. Boyer, S.J., в Archives de Philosophie, vol. III, cahier 2, p. 107.

⁶³⁸ De anima, ibid. Вслед за св. Фомой мы называем пассивным умом ту способность человеческого состава, которую Аристотель обозначал тем же именем, а возможным умом - нематериальную и бессмертную способность, которую приписывает нам св. Фома, в отличие от Аверроэса. Исток этой терминологии см. Аристотель, О душе, III, 4, 429 а 15-16. Альберт Великий, De anima, III, 2, 1, ed. Jammy, t. III, p. 132. Фома Аквинский, In III de Anima, lect. 7, ed. Pirotta, n. 676, p. 226.

⁶³⁹ Cp. Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroisme latin, t. I, p. 172 s.

⁶⁴⁰ De anima, qu. un., art. 5, ad Resp.

⁶⁴¹ Cont. Gent., II, 76, ad In natura; Sum. theol., I, 79, 4 et 5, ad Resp.

⁶⁴² Cont. Gent., II, 74. De Veritate, qu. X. art. 2, ad Resp. Sum. theol., I, 79, 6, ad Resp.

⁶⁴³ Sum. theol., I, 79, 7. ad Resp.

⁶⁴⁴ Sum. theol., I, 79, 8. ad Resp.

⁶⁴⁵ De Divin. Nom., c. VIII. О разуме как простом движении ума см. фундаментальную книгу Р. Rousselot, S.J., L'intellectualisme de saint Thomas, Paris, F. Alcan, 1908. В этой работе настойчиво утверждается, что томизм самого св. Фомы был интеллектуализмом, а не рационализмом.

⁶⁴⁶ De Veritate, qu. 15, art. I, ad Resp.

⁶⁴⁷ О томистской доктрине познания см. главным образом Р. Rousselot, Metaphysique thomiste et critique de la connaissance, в Revue neo-scholastique, 1910, p. 476-509. Le Guichaoua, A propos des rapports entre la metaphysique thomiste et la theorie de la connaissance, ibid., 1913, pp. 88-101. Domenico Lanna, La teoria della conoscenza in S. Tomaso d'Aquino, Firenze, 1913, с приложением библиографии. М. Baumgartner, Zur thomistischen Lehre von den ersten Prinzipien der Erkenntnis, в Festgabe f. G. v. Hertling, Freiburg, i. Breisg., 1913, S. 1-16; того же автора: Zum thomistischen Wahrheitsbegriff в Festgabe f. Cl. Baeumker, Munster, 1913, S. 241-260. A.D. Sertillanges, L'etre et la connaissance dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin, в Melanges thomistes (Bib. thomiste, t. III), Le Saulchoir, Kain, 1923, p. 175-197. G.P. Klubertanz, S.J., The Discursive Power Sources and Doctrine of the Vis Cogitativa According to St. Thomas Aquinas, St. Louis, 1952, (весьма пространная библиография, стр. 331-346).

⁶⁴⁸ Menon, 82 b et suiv.

⁶⁴⁹ Sum. theol., I, 84, 3, ad Resp.

⁶⁵⁰ Sum. theol., I, 89, 1, ad Resp.

⁶⁵¹ Sum. theol., I, 55, 2, ad Resp.

⁶⁵² Confess., XII.

⁶⁵³ Sum. theol., I, 84, 5, ad Resp. Св. Фома прекрасно осознавал, что эти различия отделяют теорию Аристотеля от теории св. Августина. См. прежде всего примечательные тексты: De spirit, creat., art. 10, ad 8m. De Veritate, qu. XI, art. 1.

⁶⁵⁴ Sum. theol., I, 84, 5, ad Resp.

⁶⁵⁵ Sum. theol., la II ae, 109, 1, ad Resp. Но поскольку собственным предметом ума остаётся умопостигаемое, ум способен познать частное, откуда извлекается интеллигибельное, только при помощи и посредничестве размышления, процесс которого анализируется в De Veritate, qu. X, art. 4, ad Resp.

⁶⁵⁶ De Veritate, XI, 1, ad Resp.

⁶⁵⁷ Cont. Gent., IV, 11, ad Rursus considerandum est.

⁶⁵⁸ Ibid.

⁶⁵⁹ De Veritate, XI, 1, ad Resp. Интерпретация томистского учения о началах познания, которую отстаивает Р. Durantel, Le retour a Dieu, p. 46, 156-157, 159 etc., кажется нам плохо согласующейся с текстами св. Фомы, Cont. Gent., II, 78, ad Amplius Aristoteles; De anima, qu. un., art. 5, ad Resp. “Quidam vero credunt...”. Прим. 3 на стр. 161 по-видимому говорит о том, что автор не мыслит среднего члена между сенсуализмом и платонизмом, а именно: врождённости ума без врождённости начал. Именно такое учение отстаивал св. Фома. А поскольку “теория первых начал есть центральный и характерный пункт учения о познании у св. Фомы” (стр. 156), ошибка в отношении этого пункта, влечёт за собой другие ошибки. Начала понимаются в этой интерпретации как кантовские категории, источник которых - Бог (стр.162; это согласуется со стр. 159, “ибо необходимо...”). Причина этого заключается в том, что томистский термин “детерминация” понимается и толкуется как внутреннее развитие виртуального содержания - вместо того, чтобы интерпретироваться, в собственном смысле определения, как обработка содержания, которое ум получает извне и подвергает осмыслению.

⁶⁶⁰ Cont. Gent.. III. 47. ad Quamvis autem. Compendium theologiae, c. 129. De Veritate, X, 6, ad Resp., fin.

⁶⁶¹ См. выше, с. 242-243.

⁶⁶² См. стр. 247-248.

⁶⁶³ Sum. theol., I, 84, 6, ad Resp.

⁶⁶⁴ Sum. theol., I, 84, 7, ad 2m. Напомним, что чувственные образы - не ощущения, рассеянные в пространстве и ищущие познающих субъектов, в которых они могли бы войти, но физическое излучение, исходящее от предметов. Будучи подобны причинам, образы не имеют существования, отличного от существования предмета, который их порождает и откуда образы непрерывно истекают. Образы, происходящие от формы (а не материи) предмета, сохраняют в себе её активность. Именно посредством образов предмет актуализирует орган чувственного восприятия и уподобляет его себе. *Phantasma* есть *similitudo* (подобие) объекта, возникающее в результате воздействия образа сначала на собственно ощущение, а затем на общее чувство.

⁶⁶⁵ Sum. theol., I, 85, 1, ad 3m. In III de Anima, lect. 3, ed. Pirotta, n. 794, p 258

⁶⁶⁶ Sum. theol., I, 85, 1, ad Resp.

⁶⁶⁷ De anima, qu. 4, ad 5m.

⁶⁶⁸ De Veritate, X, 6, ad 7m.

⁶⁶⁹ Sum. theol., I, 84, 7, ad Resp.: “In mente enim accipiente scientiam a rebus, formae existunt per quamdam actionem rerum in animam; omnis autem actio est per formam; unde formae quae sunt in mente nostra, primo et principaliter respiciunt res extra animam existentes quantum ad formas earum” (В мышлении, воспринимающем знание из вещей, формы существуют через некоторое действие вещей в душе. Но всякое действие совершается благодаря форме; поэтому присутствующие в нашем мышлении формы прежде всего и главным образом представляют существующие вне души вещи в том, что касается их форм). De Veritate, X, 4, ad Resp.

⁶⁷⁰ Sum. theol., I, 85, 1, ad Resp.

⁶⁷¹ Sum. theol., I, 85, 1. ad 1m.

⁶⁷² Ibid., ad 4m.

⁶⁷³ Ibid., ad 3m. De anima, qu. 4, ad Resp. Cp. Сотр. theol., cap. 81-83.

⁶⁷⁴ Сам Аристотель практически ничего не говорит об этом. Он просто сравнивает природу действующего ума со своего рода светом, что является не столько объяснением, сколько метафорой.

⁶⁷⁵ Cont. Gent., II, 77.

⁶⁷⁶ Sum. theol., I, 84, 7, ad Resp.

⁶⁷⁷ Sum. theol., I, 87, 1, ad Resp.

⁶⁷⁸ De anima. III, ad 4m; cp. De Veritate, X, 8, ad Resp.

⁶⁷⁹ Sum. theol., I, 87, 1, ad Resp.

⁶⁸⁰ Sum. theol., I, 87, 3, ad Resp. De Veritate, q. X, art. 8. См. по этому вопросу В. Romeyer, Notre science de l'esprit humain d'après saint Thomas d'Aquin, в Archives de

philosophic, I, 1, pp. 51-55, Paris, 1923. Эта работа представляет томистскую доктрину в несколько августинизированном виде. Вряд ли можно согласиться с тем, что св. Фома приписывает нам способность прямого познания сущности души, не опосредованного чувственным познанием. Однако верно то, что данность души самой себе освобождает её от соответствующего расположения (*habitus*) (*De Veritate*, X, 8, ad Resp.). Следовательно, мы обладаем обычным знанием сущности души и непосредственной достоверностью её актов (ср. Аристотель, Никомахова этика, IX, 9, 1170), но выводим знание о её существовании и природе из её действий. Для более глубокого изучения вопроса см. A. Gardeil, *La perception de l'ame par elle-meme d'apres saint Thomas*, в *Melanges Thomistes* (Bibl. Thomiste, III), Le Saulchoir 1923, pp. 219-236.

⁶⁸¹ Sum. theol., I, 88, 3, ad Resp.

⁶⁸² Cont. Gent., III, 47, ad Ex his ergo.

⁶⁸³ Sum. theol., I, 84, 7, ad 3m.

⁶⁸⁴ Помимо указанных работ, непосредственно трактующих томистское учение о познании, существует определённое количество классических трудов о связи томистской гносеологии с учением св. Августина, св. Бонавентуры и всей августинианской школы в целом. Было бы неосторожно приступать к этой проблеме без предварительного прямого изучения томистских и августинианских текстов, однако после такого изучения эта проблема встаёт неизбежно. В историческом и философском отношении её осмысление весьма плодотворно. См. J. Kleutgen, *Die Philosophic der Vorzeit*, Munster, 1860, 2 Bd.; Lepidi, *Examen philosophico-theologicum de Ontologismo*, Lovanii, 1874; его же, *De Ente generalissimo prout est aliquid psychologium, logicum, ontologicum*, в *Divus Thomas*, 1881, n. 11; Zigliara, *Delia luce intellettuale e dell'ontologismo secondo le dottrine dei SS. Agostino, Bonaventura e Tommaso*, Roma, 1874 (или т. II *Oevres completes*, trad. Murgue, Lyon, 1881, p. 273 s.). Общее введение в проблему, порой спорное, но всегда богатое идеями, см. в *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam S.D. Sancti Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi)*, 1883; особенно *Dissertatio praevia*, pp. 1-47.

⁶⁸⁵ См. A.D. Sertillanges, *L'idee generale de la connaissance d'apres saint Thomas d'Aquin*, в *Rev. de sciences philos. et theol.*, 1908, t. II, p. 449-465; M.D. Roland-Gosselin, *Sur la theorie thomiste de la verite*, *ibid.*, 1921, t. X, p. 222-234 (сюда следует добавить важные замечания *ibid.*, t. XIV, p. 188-189 et 201-203), L. Noel, *Notes d'epistemologie thomiste*, Louvain, 1925. - Рассмотрение совокупности предложенных интерпретаций см. в E. Gilson, *Realisme thomiste et critique de la connaissance*, Paris, J. Vrin, 1938. C. Van Riet, *L'epistemologie thomiste*, Louvain, 1946.

⁶⁸⁶ По причине того, что всякое сущее определяется его формой, познающее существо в томизме отличается от непознающего тем, что обладает, помимо своей собственной формы, формой познаваемого предмета: “*Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent, nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius; nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est, quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata. Natura autem rerum cognoscentium habet majorem amplitudinem et extentionem; propter quod dicit Philosophus, III de Anima (text. 37),*

quod anima est quodammodo omnia.” (Познающее тем отличается от непознающего, что непознающее не обладает ничем, кроме своей формы, в то время как познающее рождено для того, чтобы обладать также формой другой вещи, ибо образ (species) познанного пребывает в познающем. Отсюда ясно, что природа непознающей вещи более сжата и ограничена. Природа же познающих существ имеет большую широту и протяжённости именно поэтому Философ говорит в книге III “О душе” (text.37), что “душа некоторым образом есть всё”). Sum. theol., I, 14, 1, ad Resp.

⁶⁸⁷ Таков смысл знаменитой формулы Jean de saint Thomas: “Cognoscentia autem in hoc elevatur super non cognoscentia, quia id quod est alterius, ut alterius, seu prout manet distinctum in altero possunt in se recipere, ita quod in se sunt, sed etiam possunt fieri alia a se” (Познающее тем возвышается над непознающим что может принимать в себя принадлежащее другому как другому, то есть остающееся различным в другом. Таким образом, познающее остаётся собой но в то же время может становиться иным по отношению к себе). Joannes a sancto Thoma, De anima, qu. IV, art. I. Формула принадлежит не самому св. Фоме, но верно передаёт суть его мысли. Что касается её интерпретации можно проследить за дискуссией между M.N. Balthasar и P. Garrifou-Lagrange в Revue neo-scholastique de philosophie, 25 (1933), 294-310 и 420-441.

⁶⁸⁸ In III de Anima, lect. 13; ed. Pirotta, n. 790. Cp.: “Forma autem in his, quae cognitionem participant, altiori modo invenitur quam in his, quae cognitione carent. In his enim, quae cognitione carent, invenitur tantummodo forma ad unum esse proprium determinans unumquodque, quod etiam naturale uniuscujusque est... In habentibus autem cognitionem sic determinatur unumquodque ad proprium esse naturale, per formam naturalem, quod tamen est receptivum specierum aliarum rerum: sicut sensus recipit species omnium sensibilium, et intellectus omnium intelligibilium. Et sic anima hominis fit omnia quodammodo secundum sensum et intellectum, in quo, quodammodo, cognitionem habentia ad Dei similitudinem appropinquant, in quo omnia praeexistunt” (В том, что причастно познанию, форма присутствует иным образом, нежели в том, что лишено познания. Ибо в том, что лишено познания, присутствует только форма, определяющая его собственное бытие, что естественно для всякого (сущего)... В том же, что обладает познанием, всё так определяется природной формой к собственному природному бытию, что в то же время [это сущее] оказывается способно к восприятию образов других вещей. Так, ощущение воспринимает образы всего чувственного, а ум - всего умопостигаемого. И так человеческая душа делает всё некоторым образом соответствующим ощущению и уму. В этом обладающее познанием [сущее] до некоторой степени приближается к подобию Богу, в котором предсуществует всё). Sum. theol., I, 80, 1, ad Resp. - “Patet igitur, quod immaterialitas alicujus rei est ratio, quod sit cognoscitiva. et secundum modum immaterialitas est modus cognitionis. Unde in 2 de Anima dicitur quod plantae non cognoscunt propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materia, et intellectus adhuc magis est cognoscitivus, quia magis separatus est a materia, et immixtus... Unde, cum Deus sit in summo immaterialitatis,... sequitur quod ipse sit in summo cognitionis” (Итак, очевидно, что причиной способности к познанию является во всяком сущем его нематериальность, и модус познания соответствует модусу нематериальности. Поэтому в книге 2 “О Душе” говорится, что растения не способны к познанию по причине своей материальности. Ощущение же способно к познанию, так как воспринимает образы без материи; а ум тем более способен к познанию, что более отделён от материи и пребывает несмешанным... Отсюда следует, что, поскольку

Бог обладает наивысшей степенью нематериальности, Он обладает и наивысшей степенью познания). Sum. theol., I, 14, 1, ad Resp. Cp. In II de Anima, lect. 5, ed. Pirotta, n. 263.

⁶⁸⁹ “Hujusmodi autem viventia inferiora, quorum actus est anima, de qua nunc agitur, habent duplex esse. Unum quidem materiale, in quo conveniunt cum aliis rebus materialibus. Aliud autem immateriale, in quo communicant cum substantiis superioribus aliquantulum” (Низшие живые существа, актом которых и источником действий является душа, некоторым образом обладают двойным существованием. Первое существование - материальное, и в этом они совпадают с другими материальными вещами. Другое же - нематериальное, и в этом они некоторым образом сообщаются с высшими субстанциями). In lib. De anima, II, 5, ed. Pirotta, n. 282.

⁶⁹⁰ См. выше, прим. 243.

⁶⁹¹ “Unde dicitur in III lib. de Anima, quod sensibile in actu est sensus in actu, et intelligibile in actu est intellectus in actu. Ex hoc enim aliquid in actu sentimus, vel intelligimus, quod intellectus noster, vel sensus, informatur in actu per speciem sensibilis vel intelligibilis. Et secundum hoc tantum sensus, vel intellectus alius est a sensibili, vel intelligibili, quia utrumque est in potentia” (Поэтому в книге 111 “О Душе” говорится, что чувственное в акте есть ощущение в акте, а умопостигаемое в акте есть ум в акте. Следовательно, мы актуально ощущаем или постигаем нечто потому, что наш ум или наше ощущение актуально оформляются воздействием чувственного или умопостигаемого образа. Ощущение или ум только тем отличаются от чувственного или умопостигаемого, что оба находятся в потенции.). Sum theol., I, 14, 2, ad Resp. - Cp. In lib. de Anima, III, lect. 2, ed. Pirotta, n. 591-593, 724.

⁶⁹² In lib. de Anima, lect. 15, ed. Pirotta, n. 437-438. - См. M.-D. Roland-Gosselin, Ce que saint Thomas pense de la sensation immediate et de son organe, в Rev. de Sciences philos. et theol., 8 (1914), 104-105.

⁶⁹³ Поразительна формула, которой св. Фома передаёт эту операцию: “Cum vero praedictas species in actu completo habuerit, vocatur intellectus in actu. Sic enim actu intelligit res, cum species rei facta fuerit forma intellectus possibilis” (Ум, вполне актуально обладая указанными [то есть умопостигаемыми] образами, призывается к актуальности. Таким образом, ум актуально мыслит вещи, когда образ вещи образует форму возможностного ума). Compendium theologiae, cap. 83. - Термин “similitudo” (подобие), которым св. Фома часто обозначает образ (например, Cont. Gent., II, 98), должен пониматься во всей его смысловой полноте: как такая причастность форме, которая представляет эту форму, ибо есть не что иное, как продолжение этой самой формы. “Подобие” формы не есть ни её изображение, ни даже калька. Без него познание могло бы уловить лишь тени предметов: “Sciendum est autem quod cum quaelibet cognitio perficitur per hoc quod similitudo rei cognita est in cognoscente, sicut perfectio rei cognita consistit in hoc quod habet talem formam per quam est res talis, ita perfectio cognitionis consistit in hoc, quod habet similitudinem formae praedictae” (Надлежит знать, что всякое познание совершается в силу того, что подобие познаваемой вещи присутствует в познающем. Как совершенство познаваемой вещи состоит в том, что она обладает формой, определяющей её существование в качестве именно такой вещи, так совершенство познания состоит в обладании подобием указанной формы). In

Metaph., lib. VI, lect. 4, ed. Cathala, n. 1235-1236. Именно тот факт, что обладание “подобием” формы равнозначно обладанию самой формой, приводит нас к томистскому определению истины.

⁶⁹⁴ “Quidam posuerunt, quod vires cognoscitivae, quae sunt in nobis, nihil cognoscunt, nisi proprias passiones: puta, quod sensus non sentit nisi passionem sui organi; et secundum hoc intellectus nihil intelligit, nisi suam passionem, id est speciem intelligibilem in se receptam: et secundum hoc species huiusmodi est ipsum quod intelligitur. Sed haec opinio manifeste apparet falsa ex duobus”, etc. (Некоторые полагали, что присутствующие в нас познавательные силы не познают ничего, кроме своих состояний: например, ощущение ощущает лишь претерпевание своего органа. Согласно этому ум мыслит лишь своё претерпевание, то есть воспринятый им умопостигаемый образ, и именно образом некоторым образом есть то, что постигается, но такое мнение очевидно представляется ложным по двум причинам).. Sum. theol., I, 85, 2, ad Resp. - “Intellectum est in intelligente per suam similitudinem. Et per hunc modum dicitur, quod intellectum in actu est; intellectus in actu; in quantum similitudo rei intellectae est forma intellectus, sicuti similitudo rei sensibilis est forma sensus in actu; unde non sequitur quod species intelligibilis abstracta sit id quod actu intelligitur, sed quod sit similitudo ejus” (Мыслимое присутствует в мыслящем через своё подобие. И таким образом говорится, что актуально мыслимое есть ум в акте; ведь подобие мыслимой вещи есть форма ума, как подобие чувственной вещи есть форма ощущения в акте. отсюда не следует, что умопостигаемый образ отвлечён от того, что постигается в акте, но что он является его подобием). Ibid., ad 1m.

⁶⁹⁵ “Manifestum est etiam, quod species intelligibiles, quibus intellectus possibilis fit in actu, non sunt objectum intellectus. Non enim se habent ad intellectum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligit... Manifestum est enim quod scientiae sunt de his quae intellectus intelligit. Sunt autem scientiae de rebus, non autem de speciebus, vel intentionibus intelligibilis, nisi sola scientia rationalis” (Очевидно также, что умопостигаемые образы, которыми возможностный ум приводится в акт, не являются объектом ума. Ибо они содержатся в уме не как то, что мыслится, но как то, посредством чего ум мыслит... Очевидно, что науки существуют о том, что мыслится умом. Науки же существуют о вещах, а не об образах или умопостигаемых понятиях, за исключением одной только рациональной науки (се. логики). In lib. de Anima, III, lect. 8, ed. Pirotta, n. 718.

⁶⁹⁶ In lib. de Anima, II, lect. 24, ed. Pirotta, n. 552, 553.

⁶⁹⁷ “Dico autem intentionem intellectam (sive conceptum) id quod intellectus in seipso concipit de re intellecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intelligitur neque est ipsa substantia intellectus, sed est quaedam similitudo concepta intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant; unde et ipsa intentio verbum interius nominatur, quod est exteriori verbo significatum” (Я называю мыслимой интенцией (или понятием) то, что ум образует в самом себе о мыслимой вещи. Ибо в нас присутствует не сама мыслимая вещь и не сама субстанция ума, но некоторое подобие мыслимой вещи, образованное умом и означаемое внешними словами. Отсюда сама эта интенция называется внутренним словом, которое является означаемым для внешнего слова). Cont. Gent., IV, 11.

⁶⁹⁸ In lib. de Anima, II, 12, n. 378-380. Sum. theol., I, 88, 2, ad 2m.

⁶⁹⁹ “Intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quamdam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat diffinitio... Haec autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili quae facit intellectum in actu, quod oportet considerari ut intelligibilis operationis principium: licet utrumque sit rei intellectae similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis, quae est forma intellectus, et intelligendi principium est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illius rei similem. Quia quale est unumquodque, talia operatur, et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando huiusmodi intentionem, rem illam intelligat” (Ум, получивший форму через образ вещи, в процессе мышления образует в самом себе некоторое понятие о мыслимой вещи. Оно выражает ее суть, которая обозначается в дефиниции... Это мыслимое понятие, будучи почти что завершением мыслительной операции, отлично от умопостигаемого образа, который приводит ум в акт и должен рассматриваться как начало мыслительной операции, хотя и то, и другое является подобием мыслимой вещи. Однако поскольку умопостигаемый образ как форма ума и начало мышления есть подобие внешней вещи, отсюда следует, что ум образует подобное этой вещи понятие. Ибо каков предмет, таково и его действие; и из того, что мыслимое понятие подобно некоторой вещи, следует, что ум, образуя определённым способом понятие, мыслит эту вещь). Cont. Gent., I, 53, ad Ulterius autem.

⁷⁰⁰ “Id autem quod est per se intellectum non est res illa cuius notitia per intellectum habetur, cum illa quandoque sit intellecta in potentia tantum, et sit extra intelligentem, sicut cum homo intelligit res materiales, ut lapidem vel animal aut aliud huiusmodi: cum tamen oporteat quod intellectum sit in intelligente, et unum cum ipso. Neque etiam intellectum per se est similitudo rei intellectae, per quam informatur intellectus ad intelligendum. Intellectus enim non potest intelligere nisi secundum quod fit in actu per hanc similitudinem, sicut nihil aliud potest operari secundum quod est in potentia, sed secundum quod fit actu per aliquam formam. Haec ergo similitudo se habet in intelligendo sicut intelligendi principium. ut calor est principium calefactionis. non sicut intelligendi terminus. Hoc ergo est primi et per se intellectum, quod intellectus in se ipso concipit de re intellecta, sive illud sit III definitio, sive enuntiatio, secundum quod ponuntur duae operationes intellectus in Anima (corn. 12). Hoc significatur per vocem” (То, что является непосредственно мыслимым, не есть та вещь, представление о которой имеется через мыслимое. Ибо эта вещь всегда мыслится только потенциально и пребывает вне мыслящего - например, когда человек мыслит материальные вещи, такие, как камень, животное и тому подобное. Между тем мыслимое должно находиться в мыслящем и составлять с ним одно. Непосредственно мыслимое не есть также и то подобие мыслимой вещи, которое формирует ум для процесса мышления. Ибо ум может мыслить, только будучи приведён в акт таким подобием, - как всё прочее способно действовать, пребывая не в потенции, но будучи приведено в акт некоторой формой. Следовательно, это подобие имеется в мышлении в качестве его начала (как тепло есть начало согревания), а не в качестве его завершения. Поэтому первое и непосредственно мыслимое есть то, что ум образует в самом себе о мыслимой вещи: либо определение, либо высказывание, в соответствии с чем полагаются две операции ума в III О душе (corn. 12). Это [мыслимое] обозначается словом). De potentia, qu. XI, art. 5, ad Resp. - Cp. Ibid., qu. VIII, art. 1, ad Resp. Qu. IX, art. 5, ad Resp. De Veritate, qu. III, art. 2, ad Resp.

⁷⁰¹ См. De natura verbi intellectus, от: “Cum ergo intellectus, informatus specie natus sit agere...” до “Verbum igitur cordis...”; особенно выразительную формулу:

“Idem enim quod intellectus possibilis recipit cum specie ab agente, per actionem intellectus informati tale specie diffunditur, cum objectum (sc. conceptum) formatur, et manet cum objecto formato” (Итак, то, что возможностный ум воспринимает с образом от действующего, распространяется через действие сформированного этим образом ума, которое порождает объект (то есть понятие) и остаётся с порождённым объектом). Не умея установить тождество понятия и объекта, св. Фома по крайней мере сохраняет континуальность умопостигаемости вещей и той умопостигаемости, которая позволяет уму ввести умопостигаемость вещей в понятие. Вот почему тексты св. Фомы, где он объявляет непосредственным предметом ума не вещь, а понятие, нисколько не противоречат объективности понятия. Напротив, если бы наш ум обладал непосредственным восприятием предмета (подобно тому, как зрение воспринимает цвет), то образованное соответственно этому восприятию понятие было бы всего лишь отображением (image) нашего восприятия, а значит - опосредованным образом предмета. Рассматривая понятие, этот непосредственный объект ума, как порождение этого ума, оплодотворённого самим предметом, св. Фома хочет обеспечить наиболее строгую преемственность между интеллигибельностью предмета и интеллигибельностью понятия. Именно с этой позиции вполне открывается необходимость полагать образ (species) в качестве начала познания, а не его объекта. Есть предмет, сам по себе не схватываемый восприятием; есть species - образ: тот же предмет, и следовательно, столь же недоступный непосредственному постижению; есть ум, оформленный этим species и становящийся этим предметом: он также не обладает непосредственным постижением того, чем он в результате стал. Наконец, есть понятие: первое сознательное представление предмета. Следовательно, никакое промежуточное представление не отделяет предмет от выражающего его понятия, и именно это сообщает нашему понятийному познанию объективность. Таким образом, вся доктрина основана на двойной способности нашего ума: во-первых, способности становиться вещью; во-вторых, способности порождать понятие в результате этого оплодотворения.

⁷⁰² “Quidditas autem rei est proprium objectum intellectus: unde sicut sensus sensibilium propriorum semper est vems, ita et intellectus in cognoscendo quod quid est” (Чтойность вещи есть собственный объект ума. Как ощущение всегда истинно в том, что касается восприятия чувственного, так ум (истинен] в познании того, что есть). De Verit., qu. I, art. 12, ad Resp. - Cp. “Cum autem omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam naturae suae, necesse est quod intellectus in quantum est cognoscens sit verus, in quantum habet similitudinem rei cognitae, quae est forma ejus in quantum est cognoscens” (Так как всякая вещь истинна соответственно тому, что обладает собственной формой своей природы, то и ум как познающий ум должен быть истинным, потому что в качестве познающего обладает подобием познаваемой вещи - её формой).

⁷⁰³ “Sed sciendum est quod cum reflexio fiat redeundo super idem; hic autem non sit reditio super speciem, nec super intellectum formatum specie, quia non percipiuntur quando verbum formatur, gignitio verbi non est reflexa” (Однако следует знать, что в размышлении совершается возвращение к тому же; здесь же нет возвращения ни к образу, ни к оформленному образом уму, потому что они не осознают, когда возникает слово: рождение слова не есть результат размышления). De nat. verbi intellectus. - “Non enim intellectus noster inspiciens hanc speciem (sc. intelligibilem) tamquam exemplar sibi simile, aliquid facit quasi verbum ejus; sic enim non fieret unum ex intellectu et specie, cum intellectus non intelligat nisi factus unum aliquid cum

specie, sed in ipsa specie formatus agit tanquam aliquo sui, ipsam tamen non excedens. Species autem sic accepta semper duck in objectum primum” (Ибо [дело обстоит не так, что] наш ум, вглядываясь в этот [то есть умопостигаемый] образ, словно в подобный себе образец, образует, так сказать, некоторое [выражающее его] слово. Единство ума и образа возникает не потому, что ум мыслит, только делаясь чем-то одним с образом, но потому, что, сформированный образом, он действует в нем как в чем-то своем, однако не выходя за его пределы. Воспринятый таким способом образ всегда приводит к первому объекту). Ibid.

⁷⁰⁴ Qu. disp. de Veritate, qu. 1, art. 3, ad Resp.

⁷⁰⁵ См. формулировки св. Августина, св. Аясельма, св. Илария из Пуатье, Авиценны и Исаака Израэли, соединённые св. Фомой в Qu. disp. de Veritate, qu. 1, art. 1, ad Resp. - О понятой таким образом истине как внутреннем свойстве сущего см. верные замечания P. Pedro Descoqs, S.J., *Institutiones metaphysicae generalis*, Paris, G. Beauchesne, 1915, t. I, pp. 350-363.

⁷⁰⁶ Об эпистемологических следствиях из этого принципа см. E. Gilson, *Realisme thomiste et critique de la connaissance*, cg. VIII, pp. 213-239.

⁷⁰⁷ Sum. theol., I, 85, 2, ad Resp.

⁷⁰⁸ Sum. theol., I, 87, 3, ad Resp.

⁷⁰⁹ De potentia, qu. VIII, art. 1, et qu. IV, art. 5.

⁷¹⁰ Об этом вопросе см. важную работу P. Roland-Gosselin, *La theorie thomiste de l'erreur*, в *Melanges thomistes* (Bib. thomiste. III), 1923, pp. 253-274.

⁷¹¹ “In intellectu enim est (sc. veritas), sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum; consequitur namque intellectus operationem secundum quod iudicium intellectus est de re secundum quod est, cognoscitur autem ab intellectu, secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem: quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus quae cognosci non potest, nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cujus natura est ut rebus conformetur: unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus quod supra seipsum reflectitur” ([Истина] пребывает в уме как следствие действия ума и как познаваемая умом. Ибо она следует за действиями ума согласно тому, что ум образует суждение о сущности вещи. а познаётся умом согласно тому, что ум размышляет над своим действием, при этом не только познавая своё действие, но познавая также его соответствие вещи. Ведь нечто может быть познано только тогда, когда познана природа его действия, а она может быть познана только тогда, когда познаётся природа действующего начала. Действующее начало есть сам ум, в природе которого - согласовываться с вещами; следовательно, ум познаёт истину, размышляя над самим собой). Qu. disp. de Veritate, qu. I, art. 9, ad Resp.

⁷¹² О воле см. J. Verweyen, *Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik*, Heidelberg, Carl Winter, 1909.

⁷¹³ Sum. theol., I, 80, I, ad Resp.

⁷¹⁴ См. выше, стр. 244.

⁷¹⁵ De Veritate, XXII, 3, ad Resp et ad 2m.

⁷¹⁶ De Veritate, XV, 3, ad Resp.

⁷¹⁷ De Veritate, XXII, 1, ad Resp.

⁷¹⁸ De Veritate, XXII, 4, ad Resp.

⁷¹⁹ Sum. theol., I, 80, 2, ad Resp. De Veritate, XXII, 4, ad 1m.

⁷²⁰ De Veritate, XXV, 1, ad Resp.

⁷²¹ Sum. theol., I, 81, 1, ad Resp. De Veritate, XXV, 1, ad 1m. 11 Sum. theol., I, 81, 2, ad Resp. - Это различие может показаться излишним (см. A.-D. Sertillanes, Saint Thjomas d'Aquin, Paris, E. Flammarion, 1931, p. 215), однако оно было вновь открыто и долгое время исследовалось М. Pradines, *Philosophie de la sensation*, t. II, *Les sens du besoin*. Paris, Les Belles-Lettres; t. III, *Les sens de la defense*, Paris, les Belles-Lettres, 1934. Отчасти понятие раздражения присутствует и в современной психологии под именем агрессивности.

⁷²² De Veritate, XXV, 5, ad Resp.

⁷²³ De Div. Norm., c. VII.

⁷²⁴ De Vritate, XXV, 2, ad Resp.

⁷²⁵ См. гл. 5, с. 249.

⁷²⁶ De Veritate, XXV, 4, ad Resp.

⁷²⁷ Sum. theol., I, 81, 3, ad Resp.

⁷²⁸ De Veritate, XXV, 1, ad Resp. - Иерархия соотношений между разным типами форм и разными типами стремления с непревзойдённым искусством представлена в Cont. Gent., II, 47, ad Amplius.

⁷²⁹ Sum. theol., I, 82, 1, ad Resp.

⁷³⁰ Sum. theol., I, 59, 4, ad Resp.

⁷³¹ De Veritate, XXII, 6, ad Resp. De malo. III, 3, ad Resp. Sum. theol., I, 82, 2, ad Resp.

⁷³² Sum. theol., I, 82, 3, ad Resp.

⁷³³ Sum. theol., I, 82, 4, ad Resp. - A. Angel, *L'influence de la volonte sur l'intelligence*, в *Revue de philosophie*, 1921, pp. 308-325.

⁷³⁴ Sum theol., I, 82, 1, ad Resp

⁷³⁵ De malo, VI, art. un, ad Resp.

⁷³⁶ De consolat. philosophiae, lib. III, prosa 2.

⁷³⁷ De Veritate, XXII, 6, ad Resp.

⁷³⁸ De malo, VI, art. un., ad Resp.

⁷³⁹ Об этическом учении св. Фомы в целом см. A.-D. Sertillanges, *La philosophic morale de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1916. E. Gilson, *Saint Thomas d'Aquin (Les moralistes chretiens. Textes et commentaires)*, Paris, J. Gabalda, 6 ed., 1941. Michael Wittmann, *Die Ethik des hi. Thomas von Aquin*, Max Hueber, Munchen, 1933. G. Ermecke, *Die natuerlichen Seinsgrundlagen der christlichen Ethik*, Bonifacius-Druckerei, Paderbom, 1941. Wolfgang Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Matthias-Grttnewald-Verlag, Mainz, 1964.

⁷⁴⁰ In II Sent., dist. 4, art. 1.

⁷⁴¹ Sum. theol., I, 62, 5, ad Resp. Причина этого факта заключается в совершенстве ангельской природы. Ангелы по природе обладают непосредственностью умного постижения и не ведают дискурсивного познания. Следовательно, они способны достигнуть своей цели в единственном акте. Человек же вынужден добиваться своей конечной цели; поэтому ему нужно время и определённая продолжительность жизни, чтобы её достигнуть. Таким образом, длительность человеческой жизни основана на присущем человеку способе познания: “Homo secundum suam naturam non statim natus est ultimam perfectionem adipisci, sicut angelus: et ideo homini longior vita data est ad merendum beatitudinem, quam angelo” (Человек по своей природе не достигает последнего совершенства, едва родившись, как ангел. И поэтому человеку дана более долгая жизнь для достижения блаженства, чем ангелу). Ibid., ad 1m. Cp. I, 58, 3 и I, 62, 6, ad Resp.

⁷⁴² Ibid., 63, 6, ad Resp.

⁷⁴³ Sum. theol., Ia II ae, 1, 8, ad Resp.

⁷⁴⁴ Cont. Gent., III, 17. Sum. theol., I, 103, 2, ad Resp. et ad 2m. Qu. disp. de Veritate, qu. 13, art. 1 et 2.

⁷⁴⁵ Sum. theol., Ia II ae, 10, 2, ad Resp.

⁷⁴⁶ Sum. theol., I, 82, 4, ad Resp. Ia II ae, 9, 1, ad Resp. Cont. Gent., I, 72; III, 26. De Veritate, qu. XXII, 12, ad Resp. De malo, qu. VI, 1, ad Resp.

⁷⁴⁷ Sum. theol., Ia II ae, 12, 3, ad Resp, et 4, ad Resp. De Veritate, qu. XXII, art. 14, ad Resp.

⁷⁴⁸ Sum. theol., Ia II ae, 14, 1, ad Resp., et 2, ad Resp.

⁷⁴⁹ Sum. theol., Ia II ae, 15, 1, ad Resp.

⁷⁵⁰ Sum. theol., Ia II ae, 15, 3, ad 3m.

⁷⁵¹ Iin VI Ethic., cap. II, n. 5, lect. 2.

⁷⁵² Sum. theol., I, 83, 8, ad Resp; la II ae, 13, 1, ad Resp. De Veritate, qu. XXII, art. 15, ad Resp.

⁷⁵³ Sum. theol., la II ae, 17, 5, ad Resp.

⁷⁵⁴ Sum. theol., I a II ae, 17, 1, ad Resp.

⁷⁵⁵ О различии между согласием как функцией ума и одобрением, которое, в силу предполагаемого единства способности и предмета, есть прежде всего функция воли, см. Sum. theol., la II ae, 15, 1, ad 3m.

⁷⁵⁶ Sum. theol., la II ae, 17, 6, ad Resp. De Virtut., qu. I, art. 7, ad Resp.

⁷⁵⁷ Sum. theol., la II ae, 49, 2, ad Resp. Аристотель, Метафизика, IV, 20, 1022 b, 10.

⁷⁵⁸ Sum. theol., la II ae, 49, 2, ad Resp. Именно это делает законным требование постоянства для того, чтобы можно было говорить о *habitus*. Все *habitus* - некоторые склонности (*dispositions*), но не все *dispositions* представляют собой *habitus*. *Disposition* преходяще, *habitus* же есть постоянное расположение. Здесь мы опять находимся отнюдь не в области определённого и неподвижного: *disposition* становится всё в большей или всё в меньшей степени *habitus* в зависимости от того, делается ли всё труднее или всё легче его утратить. *Habitus* - это развивающийся организм: “*Et sic dispositio fit habitus, sicut puer fit vir*” (И так склонность становится расположением, как мальчик становится мужем). Ibid.. ad 3m.

⁷⁵⁹ Sum theol., la II ae, 49, 4, ad Resp. Cp. D. Placide de Roton, *Les Habitus, leur caractere spirituel*, Paris, Labergerie, 1934, eg. V, *La vie des habitus*.

⁷⁶⁰ Sum. theol., la II ae, 50, 2, ad Resp. In I Sent., 26, 3, ad 4 et 5.

⁷⁶¹ Sum. theol., la II ae, 49, 4, ad 4m. In III Sent., 23, 1,1,1. Cp. Pegues, *Commentaire francais litteral de la Somme theologique*, t. VII, pp. 562-570.

⁷⁶² Sum. theol., la II ae, 51, 2 et 3, ad Resp.

⁷⁶³ Ibid., 52, 2, ad Resp; 53, 1, ad Resp.

⁷⁶⁴ Sum. theol., la II ae, 54, 3, ad Resp.; et 55, 1-4.

⁷⁶⁵ De malo, qu. II, art. 4, ad Resp. Sum. theol., la II ae, 18, 1, ad Resp.

⁷⁶⁶ Sum. theol., la II ae, 18, 2, ad Resp., et 19, 1, ad Resp.

⁷⁶⁷ Sum. theol., la II ae, 18, 3, ad Resp. Для изучения этих обстоятельств см. *ibid.*, 7, 1-14.

⁷⁶⁸ Sum. theol., la II ae, 18, 4, ad Resp.

⁷⁶⁹ Sum. theol., Ia II ae, 18, 6, ad Resp.

⁷⁷⁰ De div. nom. c. IV.

⁷⁷¹ Sum. theol., Ia II ae, 18, 8, ad Resp. De malo, qu. II, art. 5, ad Resp.

⁷⁷² Sum. theol., Ia II ae, 18, 8, ad Resp. De malo, qu. II, art. 5, ad Resp.

⁷⁷³ “Unde hoc nomen intentio nominal actum voluntatis, praesupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem” (От этого имя “интенция” обозначает акт воли, предполагаемый подчинённостью разума чему-либо как цели). Sum. theol., Ia IIae, 12, 1, ad 3m.

⁷⁷⁴ Sum. theol., Ia II ae, 58, 2, ad Resp. О достаточности этого разделения см. ibid., 3, ad Resp. О глубинном тождестве понятий *virtus* (добродетель) и *honestum* (честный) см. Sum. theol., Ia II ae, 145, 1. В самом деле, термин *honestum* означает *quod est honore dignum* (то, что достойно чести); но честь по праву принадлежит совершенству (II a II ae, 103, 2 и 144, 2, ad 2m); а поскольку человек является совершенным благодаря добродетелям, то *honestum* в собственном смысле тождественно *virtus*. Что касается *decorum* (благопристойности), это род красоты, присущей нравственному совершенству. Точнее, это “духовная красота”, состоящая в согласии нравственного действия или нравственной жизни с духовным светом разума. Ср. II a II ae, 145, 2, ad Resp.

⁷⁷⁵ Sum. theol., Ia II ae, 58, 4-5, ad Resp.

⁷⁷⁶ Sum. theol., 57, 2, ad Resp., et ad 2m.

⁷⁷⁷ Sum. theol., Ia II ae, 57, 5, ad Resp.

⁷⁷⁸ Sum. theol., Ia II ae, 60, 2, ad Resp., et 61, 2, ad Resp.

⁷⁷⁹ Sum. theol., Ia II ae, 56, 3, ad Resp., et 61, 1, ad Resp.

⁷⁸⁰ Sum. theol., Ia II ae, 64, 1, ad 1m.

⁷⁸¹ Sum. theol., Ia II ae, 64, 2 et 3, ad Resp. De virtutibus cardinalibus, quaest. un., 1, ad Resp. De virtutibus in communi, quaest. un., 13, ad Resp.

⁷⁸² Sum. theol., Ia II ae, 90, 1, ad Resp.

⁷⁸³ Ibid., ad 3m.

⁷⁸⁴ См. ниже. гл. VI, заключение.

⁷⁸⁵ Sum. theol., Ia II ae, 90, 3, ad Resp.

⁷⁸⁶ Cont. Gem., III, 115. Sum. theol., Ia II ae, 91.1 et 93, 3.

⁷⁸⁷ Sum. theol., Ia II ae, 91, 2, ad Resp.

⁷⁸⁸ Sum. theol., Ia II ae, 94, 2, ad Resp.

⁷⁸⁹ Sum. theol., la II ae, 91, 3. ad Resp., et 95, I, ad Resp.

⁷⁹⁰ Act., IV, 19. Sum. theol., la II ae. 96, 4, ad Resp.

⁷⁹¹ Пс 148, 6. Цитир. в Sum. theol., I. 93. 5, ad Resp.

⁷⁹² “Sicut res naturales ordini divinae providentiae subduntur, ita et actus humani... Utrobique autem convenit debitum ordinem servari vel etiam praetermitti; hoc tamen interest quod observatio vel transgressio debiti ordinis est in potestate humanae voluntatis constituta, non autem in potestate naturalium rerum est quod a debito ordine deficient vel ipsum sequantur. Oportet autem effectus causis per convenientiam respondere. Sicut igitur res naturales, cum in eis debitus ordo naturalium principiorum et actionum servatur, sequitur necessitate naturae conservatio et bonum in ipsis, corruptio autem et malum, quum a debito et naturali ordine receditur, ita etiam in rebus humanis oportet quod, cum homo voluntarie servat ordinem legis divinitus impositae, consequatur bonum, non velut ex necessitate, sed ex dispensatione gubernantis, quod est praemiari, et e converso malum, cum ordo legis fuerit praetermissus, et hoc est puniri” (Как природные вещи подлежат божественному провидению, так и человеческие действия... И в тех, и в других может либо соблюдаться должный порядок, либо пренебрегаться. Однако важно, что соблюдение или нарушение должного порядка зависит от решений человеческой воли; от природных же вещей не зависит их уклонение от должного порядка или следование ему. Но следствия должны соответствовать причинам. Поэтому как для природных вещей, при соблюдении ими должного порядка естественных начал и действий, с природной необходимостью следует их сохранение и благо, а при отступлении от должного и естественного порядка - разрушение и зло, так и в человеческих делах: если человек добровольно соблюдает установленный божественным законом порядок, за этим следует благо - но не как необходимость, а как награда, данная правителем; а если он пренебрегает законным порядком, то, напротив, следует зло как наказание). Cont. Gent., Ill, 140. Cp. Sum. theol., la II ae, 93, 6.

⁷⁹³ “Quum igitur actus humani divinae providentiae subdantur, sicut et res naturales, oportet malum quod accidit in humanis actibus sub ordine alicujus boni concludi. Hoc autem convenientissime fit per hoc quod peccata puniuntur; sic enim sub ordine iustitiae, quae ad aequalitatem reducit, comprehenduntur ea quae debitam quantitatem excedunt. Excedit autem homo debitum suae quantitatis gradum, dum voluntatem suam divinae voluntati praefert, satisfaciendo ei contra ordinem Dei; quae quidem inaequalitas tollitur, dum contra voluntatem suam homo aliquid pati cogitur secundum ordinationem. Oportet igitur quod peccata humana puniantur divinitus, et eadem ratione bona facta remunerationem accipiant” (Поскольку человеческие действия, как и природные вещи, подлежат божественному провидению, зло в человеческих поступках должно быть подчинено некоторому добру завершению. Оно же самым подобающим образом достигается тем, что прегрешения караются. Так, справедливости, определяющейся равенством, подлежат превышения должной количественной меры. Человек же превышает свою количественную меру, когда предпочитает свою волю воле Божьей, удовлетворяя её наперекор божественному порядку. Неравенство устраняется, когда человек считается претерпевающим нечто против своей воли, согласно порядку. Итак, человеческие прегрешения должны получать божественное наказание, а добрые деяния по той же причине должны получать награду). Cont. Gent., Ill, 140.

⁷⁹⁴ Sum. theol., II a II ae, Prologus.

⁷⁹⁵ Qu. disp. de Veritate, qu. 26, art. 2, ad Resp. - Об этой проблеме см. Н.-D. Noble, O.P., *Les Passions dans la vie morale*, Paris, Lethielleux, 2 vol., 1931 et 1932.

⁷⁹⁶ Sum. theol., Ia II ae, 26, 1, ad Resp.

⁷⁹⁷ Sum. theol., Sum. theol., Ia II ae, 26, 1, ad Resp.

⁷⁹⁸ Sum. theol., Ia II ae, 26, 3, ad Resp. - Дружба - не страсть, а добродетель. Основной источник св. Фомы в этом вопросе - замечательные книги VIII и IX "Никомаховой этики". См. In VIII Eth. Nic., ed. Pirotta, pp. 497-562, и In IX Eth. Nic., pp. 563-621.

⁷⁹⁹ Sum. theol., Ia II ae, 26, 4, ad Resp.

⁸⁰⁰ Sum. theol., Ia II ae, 26, 4, ad Resp. Источник дружбы - добродетель, именуемая *benevolentia* (благосклонность). Она состоит во внутреннем движении симпатии к некоторой личности; её переход в постоянную привычку рождает дружбу: In IX Eth. Nic., lect. 5, п. 1820, pp. 585-586.

⁸⁰¹ Sum. theol., Ia II ae, 27, 1, ad 3m. Именно из этого метафизического понятия прекрасного, а не из понятия искусства, следует исходить при построении эстетики, основанной на подлинных принципах св. Фомы Аквинского. Понятие искусства является общим для изящных искусств и для утилитарной техники. Поэтому для дополнения эстетики, отправляющейся от искусства, необходимо обратиться к понятию прекрасного как такового. 64 Об эстетических элементах учения св. Фомы см. J. Maritain, *Art et scolastique*, Paris, L'Art Catholique, 3 ed., 1935.

⁸⁰² Об эстетических элементах учения Св. Фомы см. J. Maritain, *Art et scolastique*, Paris, L'Art Catholique.

⁸⁰³ Sum. theol., Ia II ae, 27, 2, ad Resp.

⁸⁰⁴ Sum. theol., Ia II ae, 27, 2, ad 2m.

⁸⁰⁵ Sum. theol., Ia II ae, 27, 3, ad Resp.

⁸⁰⁶ Sum. theol., Ia II ae, 27, 4, ad Resp.

⁸⁰⁷ Sum. theol., Ia II ae, 28, 1, ad Resp., ad 3m.

⁸⁰⁸ О богословском продолжении этой доктрины любви см. Cont. Gent., IV, 19.

⁸⁰⁹ Sum. theol., Ia II ae, 28, 2, ad Resp.

⁸¹⁰ Sum. theol., Ia II ae, 28, 3, ad Resp. - Это не подразумевает, однако, забвения себя. Любить друга - не значит любить его больше самого себя, но как самого себя. Таким образом, любовь, не перестающая относиться к самому себе, не препятствует этому отвлечению от себя, которого требует всякая подлинная дружба. Ср. loc. cit., ad 3m.

⁸¹¹ Sum. theol., Ia II ae, 28, 4, ad Resp.

⁸¹² Sum. theol., Ia II ae, 28, 5, ad Resp., и ответы на возражения.

⁸¹³ Sum. theol., Ia II ae, 28, 6, ad Resp.

⁸¹⁴ Sum. theol., Ia II ae, 29, 1, ad Resp.

⁸¹⁵ Sum. theol., Ia II ae, 29, 2, et 3.

⁸¹⁶ Sum. theol., Ia II ae, 30, 3, ad Resp., et ad 3m.

⁸¹⁷ Sum. theol., Ia II ae, 30, 4, ad Resp.

⁸¹⁸ Sum. theol., Ia II ae, 31, 5, ad Resp. et ad 2m.

⁸¹⁹ Cont. Gent., III, 126, ad Sicut autem.

⁸²⁰ Sum. theol., Ia II ae, 31, 7, ad Resp. Cont. Gent., III, 122, ad Nec tamen oportet.

⁸²¹ Следует помнить, что удовольствие, о котором здесь идёт речь, - это удовольствие некоторого акта. Поглощая в своём акте того, кто его осуществляет, удовольствие может сделать для него затруднительным или даже невозможным другой акт. Поэтому интенсивные чувственные наслаждения не совместимы с упражнениями разума. Ср. Sum. theol., Ia II ae, 33, 3, ad Resp.

⁸²² Sum. theol., Ia II ae, 34, 1, ad Resp. Первой целью морали оказывается, таким образом, не запрещение проявлений естества, а их упорядочивание в соответствии с разумом (Cont. Gent., III, 121). Поэтому нормальное и подчиненное разуму удовольствие является нравственно добрым. Это настолько верно, что, согласно взгляду св. Фомы, сопровождающее половой акт удовольствие должно было бы стать большим в состоянии первоначальной невинности, чем после первородного греха: "Fuisset tanto major delectatio sensibilis, quanto esset purior natura, et corpus magis sensibile" (чувственное наслаждение было бы тем большим, чем чище природа, и тем чувствительнее было бы тело). Sum. theol., I, 98, 2, ad 3m.

⁸²³ Cont. Gent., III, 126.

⁸²⁴ Cont. Gent., III, 122.

⁸²⁵ Cont. Gent., III, 123.

⁸²⁶ Cont. Gent., III, 124.

⁸²⁷ Эти и другие доводы, к которым прибегает св. Фома, не ослабляются исключениями, показывающими противоположное (мать, способная в одиночку воспитать детей или воспитать их лучше одна, чем с помощью отца, или даже невозможность для неё воспитывать их иначе, нежели в одиночку, по причине её вдовства, и так далее). Моральный закон устанавливает общее правило для всех нормальных случаев; он не ориентируется на исключения.

⁸²⁸ Sum. theol., Ia II ae, 35, 1, ad Resp.

⁸²⁹ Sum. theol., Ia II ae, 35, 5, ad Resp.

⁸³⁰ Sum. theol., Ia II ae, 39, 4, ad Resp.

⁸³¹ Sum. theol., Ia II ae, 40, 1, ad Resp.

⁸³² Sum. theol., Ia II ae, 40, 4, ad Resp.

⁸³³ Sum. theol., Ia II ae, 40, 6, ad Resp.

⁸³⁴ Sum. theol., Ia II ae, 40, 8, ad Resp. et ad 3m.

⁸³⁵ Sum. theol., Ia II ae, 45, 3, ad Resp.

⁸³⁶ Sum. theol., Ia II ae, 45, 4, ad Resp.

⁸³⁷ Sum. theol., Ia II ae, 46, 6, ad Resp.

⁸³⁸ Sum. theol., Ia II ae, 48, 3, ad Resp.

⁸³⁹ Цицерон, Тускуланские беседы, III, цитируемые в Sum theol., II a II ae, 123, 10, ad Resp.

⁸⁴⁰ Sum. theol., II a II ae, 47, 4, ad Resp. - Основной источник этого учения - In VI Eth. Nic., lect. 4, (d. Pirotta, pp. 386-392, и lect. 7, pp. 398-402.

⁸⁴¹ Sum. theol., II a II ae, 49, 1, ad Resp.

⁸⁴² Sum. theol., II a II ae, 49, 2, ad Resp., et ad 3m.

⁸⁴³ Sum. theol., II a II ae, 49, 3, ad Resp.

⁸⁴⁴ Sum. theol., II a II ae, 49, 4, ad Resp. - Здесь речь идёт не об εὐβουλία (рассудительности), или способности к здравому рассуждению: ведь некоторые люди соображают, что надлежит делать, однако медленно и порой слишком поздно. Здесь же подразумевается быстрота практического суждения, сразу определяющего верное решение. Об “эвбулии”, смежной с благоразумием добродетели, см. op. cit., II, 51,1.

⁸⁴⁵ De malo, q. 15, art. 4, ad Resp., и Sum. theol., II a II ae, 53, 6, ad Resp. et ad 1m.

⁸⁴⁶ Sum. theol., II a II ae, 53, 2, ad Resp. - О небрежности как особом пороке см. op. cit., II a II ae, 54, 2, ad Resp.

⁸⁴⁷ Sum. theol., II a II ae, 55, 1, ad resp.

⁸⁴⁸ Sum. theol., II a II ae, 55, 6, ad Resp.

⁸⁴⁹ Sum. theol., II a II ae, 55, 7, ad Resp.

⁸⁵⁰ Источник учения - In III Eth. Nic., lect. 14-18, pp. 181-202.

⁸⁵¹ Sum. theol., II a II ae, 123, 1, ad Resp. Cp. De virtutibus, qu. I, art. 12.

⁸⁵² Sum. theol., II a II ae, 123, 1, ad 2m. - Cp. Sum. theol., II a II ae, 126, 2, ad Resp.

⁸⁵³ Sum. theol., II a II ae, 123, 2, ad Resp.

⁸⁵⁴ Sum. theol., II a II ae, 123, 5, ad Resp. et 124 целиком.

⁸⁵⁵ Sum. theol., II a II ae, 123, 7, ad Resp.

⁸⁵⁶ Sum. theol., II a II ae, 123, 8, ad Resp.

⁸⁵⁷ Sum. theol., II a II ae, 123, 10, ad Resp. И напротив, солдат должен запрещать себе сражаться ради удовольствия убивать. Нет никакой связи между благотворным гневом перед лицом сопротивления, которое нужно сломить, и жаждой убийства ради убийства. Уступить этой страсти означало бы для солдата превратиться в убийцу, которому война предоставляет слишком много благоприятных возможностей для совершения убийств. - Cp. Sum. theol., II a II ae, 64, 7, ad Resp., последняя фраза ответа.

⁸⁵⁸ Sum. theol., II a II ae, 123, 12, ad Resp.

⁸⁵⁹ Sum. theol., II a II ae, 129, 1, ad Resp.

⁸⁶⁰ Sum. theol., II a II ae, 129, 3, ad 5m.

⁸⁶¹ Sum. theol., II a II ae, 103, 1, ad Resp. - Честь есть награда добродетельному человеку со стороны других людей. Но сам он трудится не непосредственно ради этой награды, а ради счастья, составляющего конечную цель добродетели. Однако честь - сама по себе вещь великая: её величие состоит в почитании, которое подобает воздавать добродетели. Cp. Sum. theol., II a II ae, 131, 1, ad 2m.

⁸⁶² Sum. theol., II a II ae, 103, 2, ad Resp.

⁸⁶³ Sum. theol., II a II ae, 129, 3, ad 4m. Следовательно, противоположность душевного величия - не смирение, а малодушие, или ничтожество души, которое отвращает человека от осуществления соразмерных его силам и поистине достойных его задач. Cp. Sum. theol., II a II ae, 133, 1, ad Resp.

⁸⁶⁴ Sum. theol., II a II ae, 129, 6, ad Resp.

⁸⁶⁵ Sum. theol., II a II ae, 129, 8, ad Resp.

⁸⁶⁶ Sum. theol., II a II ae, 130, 1 et 2.

⁸⁶⁷ Sum. theol., II a II ae, 131, 1, ad Resp.

⁸⁶⁸ Sum. theol., II a II ae, 132, 1, ad Resp. et ad 3m.

⁸⁶⁹ Sum. theol., II a II ae, 132, 5, ad Resp, - 0 pertinacia cm. Sum. theol., II a II ae, 138, 2.

⁸⁷⁰ Sum. theol., II a II ae, 134, 1, ad Resp., et 4, ad Resp.

⁸⁷¹ Sum. theol., II a II ae, 134, 3, ad Resp. - О мелочности (parvificentia) см. Sum. theol., II a II ae, 135, 1.

⁸⁷² Sum. theol., II a II ae, 136, 1, ad Resp.

⁸⁷³ Поэтому мужество относится к способностям раздражения, а терпение - к способностям вождения. О причине, по которой терпение тем не менее связывается с силой, см. Sum. theol., II a II ae, 136, 4, ad 2m. - О долготерпении - добродетели умеющих долго ждать - см. Sum. theol., II a II ae, 136, 5.

⁸⁷⁴ Sum. theol., II a II ae, 137, 2, ad Resp. Постоянство отличается от настойчивости только тем, что преодолевает не долговременность усилия, а внешние препятствия, затрудняющие это усилие. См. Sum. theol., II a II ae, 137, 3, ad Resp. - О слабости и упрямстве см. Sum. theol., II a II ae, 138, 1 et 2.

⁸⁷⁵ Sum. theol., II a II ae, 141, 1, ad Resp. - Основной источник - In III Eth. Nic., lect. 19-22, pp. 203-220.

⁸⁷⁶ Sum. theol., II a II ae, 141, 6, ad Resp.

⁸⁷⁷ Sum. theol., II a II ae, 141, 7, ad Resp., ad 2m et ad 3m.

⁸⁷⁸ Ibid., ad Resp.

⁸⁷⁹ О бесстрашии, или недоступности страху, которая мыслится в качестве противоположности мужества, см. Sum. theol., II a II ae, 126, 2. Страх представляет собой полезную, а значит нормальную естественную реакцию. Одинаково опасна как неспособность испытывать страх, так и неспособность его обуздывать. То же самое относится к удовольствиям.

⁸⁸⁰ Sum. theol., II a II ae, 142, 1, ad Resp. - Ср. Sum. theol., II a II ae, 152, 2, ad 1m.

⁸⁸¹ Sum. theol., II a II ae, 142, 4, ad Resp.

⁸⁸² Sum. theol., II a II ae, 145, 4, ad Resp.

⁸⁸³ О нечистоте (immunditia) см. Sum. theol., II a II ae, 148, 6, ad Resp., et 154, 11, ad Resp.

⁸⁸⁴ Sum. theol., II a II ae, 150, 2, ad Resp. - Об опьянении как отягчающем поступки обстоятельстве см. Sum. theol., II a II ae, 151, 1.

⁸⁸⁵ Sum. theol., II a II ae, 150, 3, ad Resp.

⁸⁸⁶ Sum. theol., II a II ae, 151, 9, ad Resp. Св. Фома отличает от целомудрия в собственном смысле воздержание, которое, с его точки зрения, не обладает всеми признаками добродетели. Воздержание есть способность подавлять от случая к случаю дурные желания. Глубоко укоренившееся и устойчивое воздержание будет добродетелью, потому что превратится в целомудрие. Ср. Sum. theol., II a II ae-155, 1.

⁸⁸⁷ Sum. theol., II a II ae, 152, 2, ad Resp., et ad 1m.

⁸⁸⁸ Sum. theol., II a II ae, 153, 1 et 3.

⁸⁸⁹ Sum. theol., II a II ae, 153, 5, ad Resp. et ad 4m.

⁸⁹⁰ Sum. theol., II a II ae, 154, 12, ad Resp. et ad 4m.

⁸⁹¹ Поэтому противоестественный порок даже более тяжек, чем инцест: ведь “*unicuique individuo magis est conjuncta natura speciei quam quodcumque undividuum. Et ideo peccata quae sunt contra naturam speciei sunt graviora*” (каждому индивидууму видовая природа ближе, чем что-либо индивидуальное. И поэтому прегрешения против видовой природы являются более тяжкими). Sum. theol., II a II ae, 154, 12, ad 2m.

⁸⁹² Sum. theol., II a II ae, 158, 8, ad Resp.

⁸⁹³ Ibid., 5, ad Resp.

⁸⁹⁴ Св. Фома отличает от жестокости (невоздержанности в желании карать) свирепость (*saevitia, feritas*), которая находит удовольствие в причинении страдания ради получения этого удовольствия. Жестокость есть деформация желания справедливости, свирепость же - просто одна из форм зверства. Ср. Sum. theol., II a II ae, 159, 2, ad Resp.

⁸⁹⁵ Sum. theol., II a II ae, 160, 1, et 2.

⁸⁹⁶ Sum. theol., II a II ae, 162, 1 et 2. - О смысле формулы: *Initium omnis peccati est superbia* (начало всякого прегрешения - гордость) см. Sum. theol., II a II ae, 162, 7.

⁸⁹⁷ Sum. theol., II a II ae, 162, 3, ad Resp. - Гордость, будучи отвращением воли от Бога и отказом подчиниться Его правилу, поистине есть презрение к Богу. Поскольку всякий грех отчасти включает в себе восстание против Бога, то гордость, в которой это восстание составляет самую сущность, есть прегрешение из прегрешений, а значит, самое тяжкое из всех. Ср. Sum. theol., II a II ae, 152, 6, ad Resp.

⁸⁹⁸ Sum. theol., II a II ae, 161, 3 et 4.

⁸⁹⁹ Sum. theol., II a II ae, 167, 3, ad Resp.

⁹⁰⁰ Ibid.

⁹⁰¹ Sum. theol., II a II ae, 166, 2, ad Resp.

⁹⁰² Sum. theol., II a II ae, 168, 3, ad Resp.

⁹⁰³ Sum. theol., II a II ae, 168, 4, ad Resp.

⁹⁰⁴ Sum. theol., II a II ae, 169, 1, ad Resp.

⁹⁰⁵ Sum. theol., II a II ae, 169, 2, ad Resp.

⁹⁰⁶ J. Weibert, Saint Thomas d'Aquin, Le genie de l'ordre, Paris, Denoel et Steele, 1934, pp. 257-258.

⁹⁰⁷ О спорах, касающихся понятия личности, см. библиографические указатели в Bulletin thomiste, 1939, pp. 466-477. Хотя было бы полезно проследить за их ходом, можно спокойно продолжать считать это понятие абсолютно существенным для понимания антропологии и этики св. Фомы Аквинского.

⁹⁰⁸ Sum. theol., I, 29, 1, ad Resp. - О совокупности связанных с этим понятием проблем см. L'Esprit de la philosophic medievale, ch. 10, 2 ed., pp. 194-213.

⁹⁰⁹ Sum. theol., I, 29, 3, ad Resp.

⁹¹⁰ Мы отнюдь не преувеличиваем, а, напротив, преуменьшаем строгость этого предписания. Можно не сомневаться, что св. Фома относил его к званию христианского Доктора, вообще рассматривая его забвение как самый корень порока пустого любопытства. Ср. Sum. theol., II a II ae, 167, 1, ad Resp.: “Tertio quando homo appetit cognoscere veritatem circa creaturas non referendo ad debitum finem scilicet ad cognitionem Dei” (В-третьих, когда человек стремится познать истину относительно творений, не сообразуясь с должной целью, то есть с целью богопознания...).

⁹¹¹ Sum. theol., II a II ae, 161, 1, ad 4m. - Аналогичный текст о добродетели терпения (Sum. theol., II a II ae, 136, 3, ad 2m) ставит специфически богословскую по своей природе проблему и задаётся вопросом о самой возможности существования терпения как естественной добродетели. Поскольку а priori не ясно, почему речь в данном случае должна идти исключительно о терпении, данная проблема оказывается проблемой самой возможности существования естественной томистской этики. Мы вновь обратимся к ней в связи с добродетелью любви.

⁹¹² Основной источник - In V Eth. Nic., ed. Pirotta, pp. 293-368. - О совокупности этих вопросов см. M. Gillet, O.P., Conscience chretienne et justice sociale, Paris, 1922.

⁹¹³ Sum. theol., II a II ae, 57, 1, ad Resp. Ср. O. Lottin, Le droit naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses predecesseurs, Bruges, Beyaert, 2ed., 1931. - О преобразовании христианством римского понятия права см. F. Holscher, Die ethische Umgestaltung der romischer Individual-Justitia durch die universalistische Naturrechtslehre der mittelalterlichen Scholastik, Paderborn, Schoningh, 1932.

⁹¹⁴ Sum. theol., II a II ae, 57, 2, ad Resp.

⁹¹⁵ Sum. theol., II a II ae, 57, 3, ad Resp., et ad 3m. 0 jus gentium см. Sum. theol., II a II ae, 95, 4, ad 1m. Например, крепостничество и рабство основаны не на естественном праве. Они оправданы только тогда, когда и хозяин, и раб находят в них обоюдную выгоду: “Inquantum utile est huic quod regatur a sapientiori, et illis quod ab hoc juvetur, ut dicitur in I Polit., lect. 4” (Постольку, поскольку последнему выгодно быть под управлением более знающего, а тому получать его поддержку, как сказано в I Polit., lect.4). Loc. cit., ad 2m. Таким образом, св. Фома весьма далёк

от того, чтобы считать рабское состояние естественным: как только оно перестаёт быть полезным для обеих сторон, оно полностью утрачивает правовой характер. О современном значении томистского понятия права см. A. Piot, *Droit naturel et realisme. Essai critique sur quelques doctrines francaises contemporaines*, Paris, Librairie generale de Droit et de Jurisprudence, 1930.

⁹¹⁶ Sum. theol., II a II ae, 57, 4. - Св. Фома сравнивает с отношением отца к сыну отношение господина к слуге, потому что “servus est aliquid domini, quia est instrumentum ejus” (Слуга есть нечто [принадлежащее] господину, потому что он является его орудием). Loc. cit., ad Resp. Историческая интерпретация этого текста предполагает изучение крепостничества в средние века. Его элементы содержатся в работе M. Bloch, *La societe feodale, la formation des liens de d6pendance*, Paris, Albin Michel, 1939. Того же автора: *La societe feodale, les classes et le gouvernement des hommes*, Paris, Albin Michel, 1940.

⁹¹⁷ Согласно Dig., I, 1, De justitia et jure: эта дефиниция воспроизводится и комментируется в Sum. theol., II a II ae, 58, 2, ad Resp., et 4, ad Resp.

⁹¹⁸ Sum. theol., II a II ae, 58, 3, ad Resp.

⁹¹⁹ Eth. Nic., V, 3, 1130 a 9-10.

⁹²⁰ Sum. theol., II a II ae, 58, 5, ad Resp.

⁹²¹ In III Polit., lect. 3.

⁹²² См. L'Esprit de la philosophic medievale, ch. VII, 2 ed., pp. 324-344.

⁹²³ Sum. theol., II a II ae, 58, 7, ad Resp.

⁹²⁴ Sum. theol., II a II ae, 58, 9, ad Resp.

⁹²⁵ Sum. theol., II a II ae, 58, 10, ad Resp. et ad 1m.

⁹²⁶ Sum. theol.. II a II ae, 59, 1, ad Resp.

⁹²⁷ Sum. theol.. II a II ae. 59, 2, ad Resp. - Следует заметить, что несправедливое не обязательно означает зло: ведь отклоняться от золотой середины можно как в сторону недостатка, так и в сторону избытка - например, можно добровольно дать человеку больше, чем тому полагается (loc. cit., 3, ad Resp., конец ответа). Однако обычный смысл этого термина негативен, даже в языке св. Фомы.

⁹²⁸ Несомненно, именно по этой причине св. Фома обычно избегает термина *judicium* для обозначения того, что мы называем сегодня (например, в логике) суждением. В его мышлении *judicium* сохраняет коннотативное значение суждения правителя, определяющего закон или суждение отправляющего правосудие судьи.

⁹²⁹ Sum. theol., II a II ae, 60, 1, ad Resp.

⁹³⁰ Sum. theol., II a II ae, 60, 2, ad Resp.

⁹³¹ Sum. theol., II a II ae, 60, 3, ad Resp.

⁹³² Sum. theol., II a II ae, 60, 4, ad Resp.

⁹³³ In V Eth., lect. 4, ed. Pirotta, n. 927-937, pp. 308-311.

⁹³⁴ Sum. theol., II a II ae, 61, 1, ad Resp.

⁹³⁵ Sum. theol., II a II ae, 61, 2, ad Resp. - О понятиях компенсации и штрафа см. Sum. theol., II a II ae, 61, 4, ad Resp. - О проблемах, связанных с реституцией, см. Sum. theol., II a II ae, 62 целиком.

⁹³⁶ Sum. theol., II a II ae, 63, 1, ad Resp. - Этот порок особенно тяжек, когда касается распределения церковных должностей: ведь в данном случае речь идёт о духовных интересах человеческих душ - самых священных из всех интересов: Sum. theol., II a II ae, 63, 2, ad Resp.

⁹³⁷ Sum. theol., II a II ae, 63, 3, ad Resp. Quodlib. X, qu. 6, art. 1.

⁹³⁸ Sum. theol., II a II ae, 64, 2, ad Resp. Cp. Sum. theol., II a II ae, 64, 6, ad Resp.

⁹³⁹ Sum. theol., II a II ae, 64, 3, ad Resp., и 65, 1, ad 2m. Клирикам вообще запрещено принимать на себя подобные функции: ведь они призваны служить у жертвенника, представляющего страдания казнённого Христа, который, *sum percutieretur, non repercutiebat* (будучи казнён, не казнил). 1 Пет 2, 23. Cp. Sum. theol., II a II ae, 64, 6, ad Resp. - О проблемах, связанных с нанесением увечий, ударов и ран, а также заключением в тюрьму, см. I a II ae, 65 целиком.

⁹⁴⁰ In V Ethic., lect. 17.

⁹⁴¹ Sum. theol., II a II ae, 64, 5, ad Resp.

⁹⁴² Sum. theol., II a II ae, 64, 7, ad Resp. - В данном случае речь идёт исключительно об отношениях между частными лицами. Когда лишение жизни становится общественной функцией (это касается солдат во время войны, полицейских, преследующих преступника), то намерение убить делается законным. Однако оно становится таковым только в силу делегирования публичной власти и при условии, что люди, на которых возлагаются эти функции, осуществляют их как таковые, не позволяя себе поддаться личному желанию убийства или воспользоваться случаем для его утоления. - Невольные убийства и совершаемые без всякого намерения убийства по неосторожности являются фактически несчастными случаями, отнюдь не преступлениями. Sum. theol., II a II ae, 64, 8, ad Resp.

⁹⁴³ Sum. theol., II a II ae, 66, 1, ad Resp. - A. Horvath, O.P., *Eigentumsrecht nach dem hi. Thomas von Aquin*, Graz, Moser, 1929; J. Tonneau, art. *Propriete*, в *Diet. de theologie catholique*, t. XIII, col. 757-846. Библиографические указания по проблеме права собственности см. в *Bulletin thomiste*, 1932, pp. 602-613, и 1935, pp. 474-482. О весьма сложном вопросе о праве собственности согласно учению св. Фомы см. J. Perez-Garcia, O.P., *De principiis functionis socialis proprietatis privatae apud divum Thomam Aquinatem*, Fribourg (Suisse), 1924.

⁹⁴⁴ Cont. Gent., III, 127, ad Quia vero. Sum. theol., II a II ae. 66, 2. ad Resp., et ad 2m.

⁹⁴⁵ О собственности на найденные предметы см. Sum. theol., II a II ae, 66, 5, ad 2m.

⁹⁴⁶ Sum. theol., II a II ae, 66, 6, ad Resp.

⁹⁴⁷ Sum. theol., II a II ae, 66, 7, ad Resp.

⁹⁴⁸ Мы всё время говорим о пороках, противоположных определяемой обменным правом справедливости, которая преследует цель установить отношение равенства.

⁹⁴⁹ Sum. theol., II a II ae, 67, 1, ad Resp.

⁹⁵⁰ Sum. theol., II a II ae, 67. 2, ad Resp.

⁹⁵¹ In V Ethic. Nic., lect. 6, n. 955, p. 318.

⁹⁵² Sum. theol., II a II ae, 67, 3, ad Resp.

⁹⁵³ Sum. theol., II a II ae, 67, 4, ad Resp.

⁹⁵⁴ Sum. theol., II a II ae, 68, 1, ad Resp. - Этот пункт проводит различие между осуждением (*denuntiatio*) и обвинением (*accusatio*): “*Haec est differentia inter denuntiationem et accusationem, quod in denuntiatione attenditur emendatio fratris, in accusatione autem attenditur punitio criminis*” (Разница между осуждением и обвинением состоит в том, что осуждением достигается исправление брата, а обвинением - наказание преступления). Причина, по которой обвинение не является обязательным (за исключением случаев, когда речь идёт об общественном интересе), заключается в том, что единственная цель обвинения - наказание виновного в этой жизни; однако окончательное воздаяние преступления должны получить не в этой жизни. Аристотеля немало удивил бы этот довод.

⁹⁵⁵ Sum. theol., II a II ae, 68, 3, ad Resp. et ad 1m.

⁹⁵⁶ Loc. cit., ad 2m. Само собой разумеется, что если, напротив, в ходе обсуждения обвинителю станет ясна безосновательность обвинения, он не только имеет право, но и обязан отказаться от него: *ibid.*, ad 3m.

⁹⁵⁷ Sum. theol., II a II ae, 69, 1, ad Resp. Следует сказать, что мысль об оскорблении, которое наносит любви к Богу человек, лгущий судье, совершенно чужда этике Аристотеля.

⁹⁵⁸ Sum. theol., II a II ae, 69, 2, ad 1m et ad 3m. Эта дискуссия особенно остро ставит проблему своеобразия томистской этики - проблему, к которой мы ещё вернёмся.

⁹⁵⁹ *Ibid.*, 3 et 4.

⁹⁶⁰ Sum. theol., II a II ae, 70, 1, ad Resp.

⁹⁶¹ Sum. theol., II a II ae, 70, 4, ad Resp.

⁹⁶² Sum. theol., II a II ae, 70, 4, ad 1m.

⁹⁶³ Ibid., ad 3m.

⁹⁶⁴ Ibid., 2, ad Resp. et ad 1m.

⁹⁶⁵ Sum. theol., II a II ae, 70, 2, ad 2m. Но даже этот последний вывод не носит абсолютного характера, так как судья должен колебаться, оправдывая невиновного, освобождение которого может поставить под угрозу значительные общественные интересы. Здесь, как и в других случаях, решение зависит от благоразумия судьи. - О различных признаках, позволяющих оценить ценность свидетельского показания, см. Sum. theol., II a II ae, 70, 4, ad Resp.

⁹⁶⁶ Sum. theol., II a II ae, 71, 1, ad Resp. О праве адвокатов и врачей на получение гонорара см. Sum. theol., II a II ae, 70, 4, ad Resp. et ad 1m.

⁹⁶⁷ Sum. theol., II a II ae, 71, 3, ad Resp.

⁹⁶⁸ Loc. cit., ad 1m.

⁹⁶⁹ Loc. cit., ad 2m et ad 3m.

⁹⁷⁰ Sum. theol., II a II ae, 72, 1, ad 1m. - О нюансах различия между оскорблением (*contumelia*), обидой (*convicium* - попреком в физической слабости или болезни) и очернением (*improperium* - словами, цель которых - уничтожить кого-либо) см. loc. cit., ad 3m.

⁹⁷¹ Оскорбление (*contumelia*) состоит главным образом в словах. Обидеть можно жестом и действием - например, дать пощёчину, однако в данном случае поступки и жесты интерпретируются как знаки, выражающие желание нанести оскорбление. Они представляют собой своего рода язык, и поэтому пощёчина называется, в расширительном смысле, оскорблением: Sum. theol., II a II ae, 72, 1, ad Resp.

⁹⁷² Sum. theol., II a II ae, 72, 2, ad 1m.

⁹⁷³ Sum. theol., II a II ae, 72, 4, ad Resp. et ad 1m.

⁹⁷⁴ Ibid., 3, ad Resp.

⁹⁷⁵ Очернение (*detractio*) отличается от оскорбления способом использования языка и ставящейся при этом целью. Оскорбитель говорит открыто, очернитель - втихомолку; оскорбитель посягает на честь, очернитель - на репутацию (Sum. theol., II a II ae, 73, 1, ad resp.). Оскорбитель может подорвать чью-то репутацию, но это не составляет его цели. Очернение же означает подрыв репутации ради удовольствия это сделать, и именно в этом заключается грех: loc. cit., 2, ad Resp.

⁹⁷⁶ Sum. theol., II a II ae, 74, 1, ad Resp. Эту форму злословия (*detractio*) св. Фома называет *susurratio* (нашёптыванием) - намёком, сеющим семя раздора.

⁹⁷⁷ Sum. theol., II a II ae, 75, 2, ad resp.

⁹⁷⁸ О причинах, побудивших избрать золото и серебро в качестве эталонов, см. некоторые общие указания в Sum. theol., II a II ae, 77, 2, ad 1m. - О совокупности проблем, касающихся понятия справедливой цены, см. работу S. Hagenauer, *Das justum pretium bei thomas von Aquino, ein Beitrag zur Geschichte der objektiven Werttheorie*, Stuttgart, Kolhammer, 1931.

⁹⁷⁹ Sum. theol., II a II ae, 77,, 1, ad Resp.

⁹⁸⁰ Loc. cit., ad 1m.

⁹⁸¹ Покупатели испугались бы и вывели из этого признания, что данная лошадь должна иметь множество других недостатков. Но ведь и кривая лошадь может пригодиться: Sum. theol., II a II ae, 77, 3, ad 2m.

⁹⁸² Sum. theol., II a II ae, 77, 3, ad Resp. et ad 1m.

⁹⁸³ Ibid., ad 4m.

⁹⁸⁴ Sum. theol., II a II ae, 77, 4, ad Resp. - Напротив, такой обмен будет совершенно законным, и св. Фома позволяет чиновникам его совершать, если купля или продажа совершаются с целью удовлетворения жизненных потребностей (loc. cit., ad 3m.). Например, такая экономическая единица, как бенедиктинский монастырь, вообще не могла бы существовать без некоторого минимума подобных торговых сделок.

⁹⁸⁵ Sum. theol., II a II ae, 77, 4, ad Resp. et ad 2m. - Аристотелевский источник этих понятий см. в Аристотель, *Политика*, lib. I, lect. 7 и 8.

⁹⁸⁶ Sum. theol., II a II ae, 78, 1, ad Resp. et ad 5m. Все последующие рассуждения лишь резюмируют этот пункт. Всякий раз, когда в ответ возражают на том основании, что закон позволяет взимать определённый процент, св. Фома уничтожает этот довод: человеческий закон попустительствует ростовщичеству, как и многим другим прегрешениям: см.: Sum. theol., II a II ae, 78, 1, ad 3m., где Аристотель восхваляется за то, что он *naturali ratione ductus* (ведомый естественным разумом), смог увидеть, что этот способ получения денег является *maxime praeter naturam* (в высшей степени противоестественным).

⁹⁸⁷ Что касается предметов, пользование которыми не означает их уничтожения, это совсем другой случай. Например, пользоваться домом - значит жить в нём, а не разрушать его. Поэтому можно продать право пользования им, не продавая права собственности. Именно это делают, продавая дом с сохранением за собой права пожизненного пользования или продавая право пользования домом (для проживания), сохраняя за собой собственность на него. Поэтому получение арендной платы законно: Sum. theol., II a II ae, 78, 1, ad Resp.

⁹⁸⁸ Sum. theol., II a II ae, 78, 2, ad 1m.

⁹⁸⁹ Ibid.

⁹⁹⁰ Ibid., 1, ad 6m. - Вложение денег в дело - совершенно другой случай. Здесь речь идёт уже не о займе, а о коммерческой ассоциации, в которой как риск, так и прибыль должны быть общими: *ibid.*, 2, ad 5m.

⁹⁹¹ Ibid., 4, ad 1m.

⁹⁹² См. S. Michel, *La notion thomiste du Bien commun. Quelques-unes de ses applications juridiques*, Paris, J. Vrin, 1932. I.Th. Escgmann, O.P., *Bonum commune melius est quam bonus unius*, в *mediaeval Studies*, 6 (1944), 62-120. Того же автора: *Studies in the notion of Society in St. Thomas Aquinas*, в *Mediaeval Studies* 8 (1946), 1-42; 9 (1947), 19-55.

⁹⁹³ *De regimine principum*, I, 1, в *Opuscula omnia*, (d. Mandonnet, t. I, p. 314).

⁹⁹⁴ *De regimine principum*, I, 4. - *Sum theol.*, I a II ae, 97, 1, ad Resp., где примечательна цитата из Августина.

⁹⁹⁵

См. Jacques Zeiller, *L'idée de l'Etat dans saint Thomas d'Aquin*, Paris, F. Alcan, 1910 - Marcel Demongeot, *La théorie du régime mixte chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, F. Alcan, 1927, чрезвычайно полезная работа - к несчастью, опубликованная лишь в качестве диссертации по праву, без указания даты и издателя. -см. также Bernard Roland-Gosselin, *La doctrine politique de saint Thomas d'Aquin*, Paris, M. Riviere, 1928. - O. Schilling, *Die Staats-und Soziallehre des h. Thomas von Aquin*, Paderborn, Schöningh, 2 ed., 1930.

⁹⁹⁶ *De regimine principum*, I, 5, в *Opuscula omnia*, ed. Mandonnet, t. I, pp. 321-322.

⁹⁹⁷ “*Est etiam aliquod regimen ex istis commixtum, quod est optimum*” (наилучшая же форма правления - та, что представляет собой смешение этих [форм]). *Sum. theol.*, I a II ae, 95, 4, ad Resp.

⁹⁹⁸ Несомненно, что *regimen commixtum* (смешанное правление), о котором идёт речь в предыдущем тексте, - это правление, описываемое в *Sum. theol.*, II a II ae, 105, 1, ad Resp. Действительно, в этом последнем тексте мы читаем: “*Talis enim est optima politia, bene commixta*” (ибо такова наилучшая форма правления, соразмерно смешанная). В самом деле, “*hoc fuit institutum secundum legem divinam*” (так было установлено согласно божественному закону); *ibid.* А политическая форма, установленная согласно божественному закону, несомненно является наилучшей.

⁹⁹⁹ *Sum. theol.*, I a II ae, 105, 1, ad Resp. - Вначале можно колебаться, переводить ли “*secundum virtutem*” как “согласно добродетели” (руководствуясь добродетелью) или же как “по причине их добродетели, в силу их добродетели”. Второй смысл кажется предпочтительным ввиду ассоциации с библейским текстом, которую вызывает этот ответ (“*Eligebantur autem ...*”, etc.). В Библии же говорится, что Судьи Израильские “*eligebantur... secundum virtutem*” (избирались... в силу [своей] добродетели). К тому же добродетель царей - единственная защита народов от тирании: “*Regnum est optimum regimen populi, si non corrumpatur; sed, propter magnam potestatem quae regi conceditur, de facili regnum degenerat in*

tyrannidem, nisi sit perfecta virtus ejus cui talis potestas conceditur” (Царская власть - наилучшая форма правления для народа, если она не подвергается порче: ведь по причине огромной власти, предоставляемой царю, монархия легко вырождается в тиранию, если только добродетель того, кому предоставляется такая власть, не является совершенной). Loc. cit., ad 2m. Таким образом, смысл выражения “secundum virtutem” очевиден.

¹⁰⁰⁰ Sum. theol., Ia II ae, 105. I, ad 2m et ad 3m.

¹⁰⁰¹ Loc. cit., ad 2m. Остроумное предисловие R.P. Garrigou-Lagrange, O.P., придает переводу “De regimine principum” более оптимистическое звучание. Принимаемая им формула: monarchia est regimen imperfectorum..., democratia est regimen perfectorum (Du gouvernement royal, ed. de la Gazette Francaise, Paris, 1926, p. XVI) приемлема только в отношении подданных (то есть монархия есть правление несовершеннолетними..., демократия - правление совершенными”). В отношении же правителей всё наоборот: если существует режим, требующий от носителя власти совершенства, то это, с точки зрения св. Фомы, именно монархия.

¹⁰⁰² Sum. theol., Ia II ae, 105, 1, ad Resp.

¹⁰⁰³ Sum. theol., loc.cit., ad 2m: “Instituit tamen a principio, circa regem instituendum primo quidem modum eligendi” (В начале же было установлено относительно учреждаемой царской власти, что некоторым образом должен быть избран первый [царь]). Речь идёт о Ветхом Завете, однако не забудем, что св. Фома усматривал здесь прообраз optima politia. См. Sed contra: “Ergo per legem populus fuit circa principes bene institutus” (Итак, благодаря закону народ сплотился вокруг правителей).

¹⁰⁰⁴ Необходимые для этого меры подробно описаны в книге II “De regimine principum” - к несчастью, незаконченной.

¹⁰⁰⁵ De regimine principum, I, 7-14. - По вопросу о том, считать ли эту работу трактатом по политической теологии или по политической философии, см. J. Maritain, De la philosophie chretienne, Paris, Desclee de Brouwer, 1933, pp. 163-165, и Science et Sagesse, Paris, Labergerie, 1935, p. 204, note 1. Ср. замечания M.-D. Chenu, в Bulletin thomiste, 1928, p. 198. Позднее мы вернёмся к этой проблеме в общем обзоре томистской этики. Очевидно, что “De regimine principum” - богословское сочинение; но если есть основание утверждать, что оно не содержит политического учения св. Фомы, то на том же основании придётся утверждать, что “Сумма теологии” не содержит этики. Очевидно, такое утверждение породило бы огромные затруднения.

¹⁰⁰⁶ Cont. Gent., III, 116.

¹⁰⁰⁷ Sum. theol., II a II ae, 80, 1, ad Resp. - Прочие соотнесённые со справедливостью добродетели касаются подобных случаев. Сын не может воздать родителям всё то, что им должен; отсюда - добродетель сыновнего почитания (рассматриваемая в 11a 11ae 101). Существуют достоинства, которые нужно признавать, но невозможно вознаградить той же мерой; отсюда - добродетель уважения (рассматриваемая в 11a 11ae 109). И наоборот, мы можем чувствовать себя морально обязанными воздать кому-либо должное, однако при том, что речь не идёт о законном долге в собственном смысле. В подобных случаях существует

нужда не в равенстве, а в долге. Например, “мы обязаны правдой” всем людям: это верно, но такой долг - метафора; скорее он состоит в строгой обязанности говорить правду. Отсюда новая соотнесённая со справедливостью добродетель - добродетель правдивости (рассматриваемая в 11a 11ae, 109), противоположностью которой является лживость. Другой пример: случается, что нам оказывают услуги, которые “невозможно оплатить”. Единственный доступный нам способ воздать за них - прибегнуть к добродетели признательности (11a 11ae, 106). Противоположный ей порок - неблагодарность (11a 11ae, 107). Имеются также “декоративные” социальные добродетели, призванные, так сказать, просто украсить существование и сделать его более приятным: это добродетели щедрости и приветливости (11a 11ae, 114 и 117), которым противоположны пороки скупости (11a 11ae, 118) и придиричivosti (litigium) (11a 11ae, 116). В последнем случае вряд ли можно говорить о долге - разве что в том случае, что человек должен делать всё от него зависящее для улучшения нравов. Этого достаточно для того, чтобы такие добродетели были соотнесены со справедливостью.

¹⁰⁰⁸ Цицерон, *De inventione rhetorica*, II, 53, цитир. в *Sum. theol.*, II a II ae, 81, 1, ad Sed contra.

¹⁰⁰⁹ *Sum. theol.*, II a II ae, 81, 1, ad Resp.

¹⁰¹⁰ *Ibid.*, 3, ad Resp.

¹⁰¹¹ *Sum. theol.*, II a II ae, 81, 4, ad Resp. Здесь важен пункт 3, где показано, почему добродетель любви остаётся, напротив, той же самой независимо от того, направлена ли она на Бога или на ближнего. Дело в том, что в процессе творения Бог сообщает тварям Свою благодать; добродетель же любви состоит, как мы увидим, именно в том, чтобы любить божественную благодать в благодати ближнего. Но Бог не сообщает творениям Своего единственного и бесконечного совершенства; поэтому это совершенство может быть должным образом почитаемо только в Нём.

¹⁰¹² *Sum. theol.*, II a II ae, 81, 5, ad Resp. Вот почему св. Фома доказывает, что добродетель религии должна быть присуща человеку, в том месте “Суммы против язычников”, III, 119 и 120, где речь идёт о вопросах “*quae ratione investigantur de Deo*” (которые исследуются разумом относительно Бога). (*Cont. Gent.*, IV, 1, ad *Quia vero*). Следовательно, здесь тоже речь идёт о проблемах, непосредственно относящихся к собственно философии.

¹⁰¹³ *Sum. theol.*, II a II ae, 2, 2, ad Resp. О различии интеллектуальных, нравственных и богословских добродетелей см. *Sum. theol.*, II a II ae, 62, 2, ad Resp. Поскольку объектом богословских добродетелей является Бог, они относятся к объекту, превосходящему пределы человеческого разума, чего нельзя сказать ни об интеллектуальных, ни о нравственных добродетелях. Уже по этому признаку можно узнать, что религия не есть богословская добродетель.

¹⁰¹⁴ *Sum. theol.*, II a II ae, 81, 6, ad Resp. et ad 1m.

¹⁰¹⁵ *Sum. theol.*, II a II ae, 81, 7, ad Resp. *Cont. gent.*, III, 119. Св. Фома, конечно, знал слова св. Иоанна: “*Spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare*” (Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и

истине (Ин 4:24)). Но он заключает, что “quod Dominus loquitur quantum ad id quod est principale et per se intentum in cultu divino” (О Господе говорится как о том, что есть главное и само собой подразумевающееся в божественном культе). (Loc. cit., ad 1m).

¹⁰¹⁶ Sum. theol., II a II ae, 81, 1, ad Resp.

¹⁰¹⁷ Sum. theol., II a II ae, 82, 1, ad resp.

¹⁰¹⁸ Sum. theol., II a II ae, 82, 3, ad Resp. et ad 3m. О сопровождающих набожность психологических следствиях - радости и печали - см. loc. cit., 4, ad Resp. О культовых действиях: молитве, поклонении и приношении - см. Sum. theol., II a II ae, 83-86.

¹⁰¹⁹ Sum. theol., II a II ae, 83, 2, ad Resp.

¹⁰²⁰ Sum. theol., I a II ae, 63, 2, ad 3m. Ср. loc. cit., I, ad Resp.

¹⁰²¹ Sum. theol., Ia II ae, 63, 4, конец ответа.

¹⁰²² Ibid., 3 et 4.

¹⁰²³ Sum. theol., II a II ae, 23, 1, ad Resp. Конкретное различие между сверхъестественными и естественными нравственными добродетелями состоит в различии предписываемых ими действий. Так, должная воздержанность по отношению к самому себе или общественному порядку - не то же самое, что должная воздержанность по отношению к Богу. Золотая середина смещается вместе с изменением измеряющей её цели: Sum theol., Ia II ae, 63, 4, ad Resp. Конкретный пример: по отношению к естественной воздержанности монашеский пост оказывается преувеличением, а по отношению к воздержанности сверхъестественной многие соблюдающие умеренность люди недостаточно умерены.

¹⁰²⁴ Это положение высказывается в связи с добродетелью терпения, - Sum. theol., II a II ae, 136, 3, ad 1m.

¹⁰²⁵ Sum. theol., II a II ae, 23, 7, ad 2m.

¹⁰²⁶ Этот довод уточняется во всех деталях и до конца исчерпывается в глубоком анализе J. Maritain, *De la philosophie chretienne*, Paris, Desclee de Brouwer, 1933, pp. 101-166, и *Science et Sagesse*, Paris, Labergerie, 1935, pp. 227-386. Последняя работа отсылает читателя к критическим выступлениям в адрес личной позиции J. Maritain'a в этом вопросе.

¹⁰²⁷ Sum. theol., II a II ae, 23, 7, ad 3m.

¹⁰²⁸ Sum. theol., II a II ae, 23, 7, ad resp. Св. Фома высказывает именно эту, а не иную точку зрения даже там, где утверждает: “Solae virtutes infusae sunt perfectae, et simpliciter dicendae virtutes” (только вложенные добродетели совершенны и могут быть названы просто добродетелями). Sum theol., Ia II ae, 65, 1, ad Resp. Ни о какой нравственной добродетели, не просвещённой любовью, нельзя сказать просто: это добродетель. Нужно добавить (или иметь в виду): добродетель

несовершенная. Однако даже будучи несовершенной, добродетель остаётся добродетелью. Для того, чтобы некоторое расположение утратило право именоваться добродетелью, оно должно иметь своим объектом ложное благо, то есть то, что только кажется благом. Тогда речь идёт не о “*vera virtus, sed falsa similitudo virtutis*” (настоящей добродетели, а о ложном подобии добродетели). Sum. theol., II a II ae, 23, 7, ad Resp.

¹⁰²⁹ Sum. theol., Ia II ae, 65, 1, ad Resp.

¹⁰³⁰ Sum. theol., Ia II ae, 65, 2, ad Resp. Формула тем более экстремистская, что преодолевает привычную терминологию св. Фомы. Сам он, как мы видели, предпочитает говорить об этих добродетелях как об истинных, но несовершенных. То, что они “ложны” в свете сверхъестественного нравственного достоинства (а именно это хочет сказать св. Августин), св. Фома несомненно признаёт. Полагая их в качестве относительно истинных, или истинных в некотором определённом смысле и определённом отношении) (*secundum quid*), св. Фома утверждает, что на том уровне, которым св. Августин вообще не интересовался, они заслуживают имени добродетелей в той самой мере, в какой удовлетворяют определению добродетели. Именно согласно этому каждая из них осуществляется и существует как добродетель.

¹⁰³¹ Среди томистов - защитников чисто естественной морали явно прослеживается тенденция не сжигать мосты между собой и сторонниками безрелигиозной морали. Это благородное побуждение, как благородно и их желание спасти хотя бы мораль в условиях крушения религии в некоторых обществах или общественных классах. Возможно, участники этой игры не вполне точно рассчитывают размеры ставки. Во-первых, существует риск вызвать ненависть к христианским добродетелям, позволяя называть их именем такие действия, которые лишь подражают им внешне, но в которых иссяк сок христианства. Невозможно “совершать дела любви”, не имея любви. Во-вторых, требовать от человека христианских добродетелей во имя одной лишь морали - значит навязывать ему обязательства, лишённые основания. Рано или поздно люди это осознают, и их ложные естественные добродетели исчезнут под огнём критики, от которого придётся пострадать и подлинным христианским добродетелям. Для религии эта опасность будет тем большей, что всякая обязанность перед Богом в отрыве от своего изначального предназначения быстро оказывается пленницей эксплуатирующего её корыстного интереса. Когда христианская мораль стремится удержаться пусть даже не ради Христа, она существует лишь для того, чтобы из неё извлекал выгоду кто-то другой. Именно тогда христианские добродетели становятся объектом упреков со стороны своих противников, называющих их опиумом народа. Они несомненно представляют собой нечто иное. когда остаются христианскими: но переставая быть христианскими, чем ещё они могут стать? С какой бы стороны ни рассматривать эту проблему, пусть даже с апологетической точки зрения, - доктрина св. Фомы по-видимому не согласуется с таким подходом. Вопреки намерению тех, кто его разделяет, он представляет собой предлог для того, чтобы отвернуться от добра. Одного этого достаточно, чтобы христианство стало первой жертвой такого подхода, не переставая к тому же выглядеть его сообщником. Чтобы иметь право отклонить этот упрек, нужно непрестанно напоминать человеческому обществу, что если оно ещё желает сохранения естественных добродетелей христианской этики, то должно по-прежнему желать и Христа.

¹⁰³² Sum. theol., II a II ae, 161, 1, ad 5m.

¹⁰³³ Sum. theol., II a II ae, 161, 4, ad 1m. Можно возразить, что св. Фома рассматривает здесь смирение как вложенную нравственную добродетель. Возможно, но тогда смирение пришлось бы исключить из числа естественных добродетелей и из морали. Или смирение есть христианская добродетель, или оно перестаёт существовать.

¹⁰³⁴ Sum. theol., II a II ae, 136, 4, ad Sed contra.

¹⁰³⁵ Sum. theol., II a II ae, 136, 3, ad Resp. et ad 2m. - Этот пункт был написан под прямым влиянием текста св. Августина, на который открыто ссылается св. Фома. De patientia, в Pat. lat., t. 40, col. 611-626. См. особенно op. cit., cap. XV, п. 12, col. 617-618, и cap. XVI, nn. 13-14, col. 618-619.

¹⁰³⁶ О совокупности этих богословских проблем см. A. Gardeil, La structure de l'ame et l'experience mystique, Paris, Gabalda, 2 vol., 1927

¹⁰³⁷ О томистской концепции духовной жизни см. A. Gardeil, La vraie vie chretienne, Desclée de Brouwer, Paris, 1935.

¹⁰³⁸ Cp. L'esprit de la philosophie medievale, 2 ed., ch. XI. Le socratisme chretien.

¹⁰³⁹ Об августиновском происхождении различения ratio inferior (низшего разума) и ratio superior (высшего разума) см. Introduction a l'etude de saint Augustin, p. 112. Св. Фома ссылается на св. Августина, весьма точно интерпретируя его в Sum. theol., I, 79, 9, ad Resp. et ad 3m. Важная роль, которую эта дистинкция сохраняет у св. Фомы, была недавно выявлена, независимо друг от друга, Jacques Maritain'ом, Science et Sagesse, pp. 257-267, и P.M.-D.Chenu, Ratio superior et inferior, un cas de philosophie chretienne, в Revue des sciences philosophiques et theologiques, t. 29 (1940), pp. 84-89.

¹⁰⁴⁰ Sum. theol., II a II ae, 25, 7, ad Resp.

¹⁰⁴¹ Таким образом, сверхъестественная жизнь разворачивается в мышлении (mens). Тот факт, что субъектом любви выступает воля (Sum. theol., II a II ae, 24, 1, ad Resp.), нисколько этому не противоречит: поскольку воля есть appetitus intellectivus (умное стремление), она с полным правом может быть отнесена к области мышления. К тому же это явно подразумевается учением об образе Троицы в душе человека.

¹⁰⁴² Sum. theol., II a II ae, 45, 2, ad Resp. В этом тексте св. Фома приводит пример, ставший классическим и часто повторяемым. Есть два способа рассуждения о целомудрии: первый - способ рассуждения профессора этики, который знает эту добродетель и учит ей потому, что владеет наукой о морали; другой - способ рассуждения целомудренного человека, который может и не знать моральной науки, но судит инстинктивно - и верно - о том, что целомудренно, а что нет. Он судит об этом "per quamdam connaturalitatem" (В силу некоторой соприсродности). Именно таким образом дар Мудрости обогащает высший разум, уподобляя его божественному, которое является его объектом. Примечательно, что этот дар принадлежит всякому человеку, обладающему благодатью и не находящемуся в состоянии смертного греха. Sum. theol., II a II ae, 54, 5, ad resp.

¹⁰⁴³ Sum. theol., II a II ae, 45, 3, ad Resp. Cp. I, 64, 1, ad Resp.

¹⁰⁴⁴ Sum. theol., la II ae, 57, I, ad Resp.

¹⁰⁴⁵ Sum. theol., II a II ae, 45, 2, ad Resp.

¹⁰⁴⁶ В том свете, каким высвечивает этот богословский тезис глубинное единство томизма, может показаться любопытной позиция, занятая св. Фомой относительно ключевой проблемы всей истории христианства, включая Реформацию: есть ли любовь Сам Бог, присутствующий в человеке, или сверхъестественный дар, сотворённый Богом? Первая гипотеза по видимости возносит любовь на максимальную высоту, однако на деле она не позволяет считать акт любви действием самого человека. В таком случае любовь перестаёт быть внутренне присущим человеку началом любовных импульсов, побуждающих волю. Короче, воля оказывается движимой не своей любовью, а только любовью Божьей. Вот почему св. Фома полагает, что любовь есть “aliquid creatum in anima” (нечто сотворённое в душе): Sum. theol., II a II ae, 23, 2, ad Resp. Об историческом контексте этих проблем см. P. Vignaux, *Luther commentateur des Sentences*, Paris, J. Vrin, 1935.

¹⁰⁴⁷ Sum. theol., II a II ae, 23, 5, ad Resp.

¹⁰⁴⁸ Ibid.

¹⁰⁴⁹ Sum. theol., II a II ae, 26, 3, ad Resp.

¹⁰⁵⁰ См. выше, стр. 250.

¹⁰⁵¹ Cont. Gent., III, 25.

¹⁰⁵² De Virtut., qu. I, art. 2, ad 3, et qu. II, art. 3, ad Resp.

¹⁰⁵³ Sum. theol., la II ae, I, 4, ad Resp.

¹⁰⁵⁴ In IV Sent., dist. 49, qu. 1, art. 3. Sum. theol., la II ae, I, 6, ad Resp.

¹⁰⁵⁵ Cont. Gent., III, 32. Corp. theol., II, 9. Sum. theol., la II ae, 2, 5, ad Resp.

¹⁰⁵⁶ Sum. theol., la II ae, 2, 7, ad Resp.

¹⁰⁵⁷ Cont. Gent., IV, 54. Sum. theol., la II ae, 2, 8, ad Resp. Compend. theol., I, 108, et II, 9.

¹⁰⁵⁸ Sum. theol., I, 26, 3, ad Resp. и Sum. theol., la II ae, 3, 1, ad Resp.

¹⁰⁵⁹ Sum. theol., la II ae, 3, 2, ad Resp.

¹⁰⁶⁰ Cont. Gent., III, 33. Sum. theol., la II ae, 3, 3, ad Resp. Compend. theol., II, 9.

¹⁰⁶¹ Заметим, однако, что хотя блаженство не заключается в сопровождающем его наслаждении, последнее тем не менее необходимо соединено с блаженством. См. Sum. theol., la II ae, 4, 1, ad Resp.

¹⁰⁶² Cont. Gent., III, 26. Sum. theol., I, 26, 2, ad 2m, et Sum. theol., la II ae, 3, 4, ad Resp. Quodlib., VIII, 9, 1.

¹⁰⁶³ Sum. theol., la II ae, 3, 5, ad Resp.

¹⁰⁶⁴ Cont. Gent., III, 48. Sum. theol., la II ae, 3, 6, ad Resp.

¹⁰⁶⁵ Sum. theol., la II ae, 3, 5, ad Resp. et 6, 3, ad Resp. “Et ideo quidam philosophi attendentes naturalem perfectionem hominis, dixerunt ultimam felicitatem hominis in hoc consistere quod in anima hominis describatur ordo totius universi” (И поэтому некоторые философы, размышляя о естественном совершенстве человека, говорили, что высшее счастье человека заключается в том, что в человеческой душе отображается порядок всего космоса). De Veritate, XX, 3, ad Resp.

¹⁰⁶⁶ Sum. theol., I, 12, 1. Sum. theol., la II ae, 3, 8, ad Resp. Cp. De Veritate, VIII, 1, ad Resp. Quodlib., X, qu. 8, ad Resp. Cp. Cont. Gent., III, 37.

¹⁰⁶⁷ Именно это доказывает естественную возможность блаженного видения, хотя актуализация этой естественной возможности (связанной с естеством ума) осуществима лишь в силу благодати: “Omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Quilibet igitur intellectus creatus potest pervenire ad divinae substantiae visionem. non impediante inferioritate naturae” (Всякий ум по природе желает видеть божественную субстанцию. Но естественное желание не может быть пустым. Поэтому всякий тварный ум может прийти к видению божественной субстанции, невзирая на свою более низкую природу). Cont. Gent., III, 57. Здесь опять-таки благодать не подавляет природу, но усовершенствует её (а вера усовершенствует разум).

¹⁰⁶⁸ См. всю главу Cont. Gent., III, 25, само название которой вполне определяет позицию св. Фомы: “Quod intelligere Deum est finis omnis intellectualis substantiae” (О том, что умное видение Бога есть цель всякой умной субстанции). Или, как сказано далее, “est igitur ultimus finis totius hominis et omnium operationum et desideriorum ejus cognoscere primum verum, quod est Deus” (Последняя цель всякого человека и всех его действий и желаний - познание первого истинного, то есть Бога). Ibid.

¹⁰⁶⁹ Sum. theol., la II ae, 4, 6, ad resp.

¹⁰⁷⁰ Sum. theol., la II ae, 4, 8, ad Resp.

¹⁰⁷¹ “Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente quod perfectissime est” (Итак, необходимо, чтобы всё [сущее], которое различается согласно различной степени причастности бытию, было более или менее совершенным в зависимости от одного первого сущего, которое в высшей степени совершенно). Sum. theol., I, 44, 1, ad Resp.

¹⁰⁷² Cont. Gent., II, 15.

¹⁰⁷³ “Contemplatio humana secundum statum praesentis vitae non potest esse absque phantasmatis., sed tamen intellectualis cognitio non consistit in ipsis phantasmatis, sed in eis contemplatur puritatem intelligibilis veritatis” (Человеческое

созерцание в состоянии земной жизни невозможно без чувственных образов. Однако умное познание состоит не в этих чувственных образах, а в том, что в них созерцается чистота умопостигаемой истины). Sum. theol., II a II ae, 180, 5, ad 1m. Ср. De Veritate, XIII, 3, ad Resp. “Intellectus qui summum cognitionis tenet, proprie immaterialium est” (Ум, обладающий высшим знанием, есть подлинно нематериальное”).

¹⁰⁷⁴ Cont. Gent., I, 5, ad Apparet.

¹⁰⁷⁵ J. Maritain, Sept lecons sur l'etre et les premiers principes de la raison speculative, Paris, P. Tequi, s. d. Лекции, опубликованные в этом томе, датируются 1932-1933 гг., стр. 27.

¹⁰⁷⁶ J. Maritain, op. cit., p. 29.

¹⁰⁷⁷ J. Maritain, op. cit., p. 29.

¹⁰⁷⁸ J. Maritain, op. cit., p. 30.

¹⁰⁷⁹ “Tertiam differentiam ponit [sc. Boetius] ibi, “id quod est habere aliquid, praeterquam quod ipsum est, potest”. Sciuntur ista differentia per admixtionem alicujus extranei. Circa quod considerandum est, quod circa quodcumque abstracte consideratum, hoc habet veritatem quod non habet in se aliquid extraneum, quod scilicet sit praeter essentiam suam, sicut humanitas, et albedo, et quaecumque hoc modo dicuntur. Cujus ratio est, quia humanitas significatur et quod aliquid est homo, et albedo quod aliquid est album. Non est autem aliquid homo, formaliter loquendo, nisi per id quod ad rationem hominis pertinet; et similiter non est aliquid album formaliter, nisi per id quod pertinet ad rationem albi; et ideo hujusmodi abstracta nihil alienum in se habere possunt. Aliter autem se habet in his quae significantur in concreto. Nam homo significatur ut qui habet humanitatem, et album ut quod habet albedinem. Ex hoc autem quod homo habet humanitatem vel albedinem, non prohibetur habere aliquid aliud, quod non pertinet ad rationem riorum, nisi solum quod est oppositum his: et ideo homo et album possunt aliquid aliud habere quam humanitatem vel albedinem. Et haec ratio quare albedo vel humanitas significantur per modum partis, et non praedicantur de concretis, sicut nec aliqua pars de suo toto. quia igitur, sicut dictum est ipsum esse significatur ut abstractum, id quod est ut concretum. consequens est verum esse quod hic dicitur, quod “id quod est, potest aliquid habere, praeterquam quod ipsum est”, scilicet praeter suam essentiam, sed “ipsum esse nihil habet admixtum praeter suam essentiam” (Третье различие, полагаемое [Бозцием]: “Существующее может обладать чем-либо помимо того, что оно есть само по себе”. Это отличие узнаётся через примешивание чего-нибудь постороннего. Это надлежит рассматривать следующим образом: (далее полностью цитата из текста, стр. 437). Итак, соответственно сказанному само существование обозначается как абстрактное, а то, что существует, - как конкретное. Вследствие этого будет верно сказать, что “существующее может обладать чем-либо помимо того, что оно есть само по себе”, то есть помимо своей сущности. Но само существование не имеет в себе ничего примешанного помимо своей сущности”). In Boet. de Hebdomadibus, cap. II; в Opuscula omnia, ed. P. Mandonnet, t. I, pp. 173-174.

¹⁰⁸⁰ Св. Фома Аквинский, In XII Met., lect. I; ed. Cathala, n. 2419.

¹⁰⁸¹ Aegidii Romani, Theoremata de esse et essentia, ed. par Edg. Hocedez, S.J., Louvain, 1930, p. 127, l. 12. О проблеме интерпретации, которую ставит эта формула, см. стр. 54-56 превосходного введения к этому труду. Как совершенно верно говорит Р.Нocedez, различие *inter rem et rem* (между вещью и вещью), понятое буквально, превращает различие сущности и существования в различие *inter essentiam et essentiam* (между сущностью и сущностью): *op. cit.*, стр. 55.

¹⁰⁸² *In IV Met.*, lect. 2, n. 558.

¹⁰⁸³ *Cont. Gent.*, I, 14, ad *Est autem*.

¹⁰⁸⁴ *Op. cit.*, I, 22, ad *Item, unumquodque*. - Cp. “*Ipsum autem esse est complementum substantiae existentis: unumquodque enim actu est per hoc quod esse habet*” (Само же существование есть дополнение существующей субстанции; следовательно, всё актуально существующее существует благодаря тому, что обладает существованием). *Op. cit.*, II, 53.

¹⁰⁸⁵ Связь, соединяющая все производимые субстанцией действия с её актом *esse*, была превосходно показана в работе, которую мы настоятельно рекомендуем читателю: Jos. de Finance, *Etre et agir dans la philosophie de saint Thomas*, Paris, G. Beauchesne, s. d. (1943). Цитированный текст см. в *In IV Metaph.*, lib. I, lect. I, ed. Cathala, 751.

¹⁰⁸⁶ *Op. cit.*, I, 21, ad *Ex his autem*.

¹⁰⁸⁷ *Op. cit.*, II, 21, ad *Adhuc, effectus*.

¹⁰⁸⁸ *Op. cit.*, II, 22, ad *Item, omnis virtus*.

¹⁰⁸⁹ *Sum. theol.*, I, 8, 1, ad *Resp.*

¹⁰⁹⁰ *Cont. Gent.*, II, 222, ad *Nulla autem*. - “*Assimilatio autem cujuslibet substantiae creatae ad Deum est per ipsum esse*” (Уподобление же всякой тварной субстанции Богу совершается через само существование). *Op. cit.*, II, 53.

¹⁰⁹¹ Фома Аквинский, *Qu. disp.*, de Anima, art. 1, ad 2m. Для предупреждения возможного недоразумения уточним: этот тезис не противоречит тому, что в телесной субстанции индивидуализирующим началом является материя. Для того, чтобы материя могла индивидуализировать, она должна существовать. Но материя существует только через акт своей формы, а сама форма существует только через свой акт существования. Причины порождают друг друга, хотя и в различных отношениях.

¹⁰⁹² *Op. cit.*, art. I, ad 1m. Для богословов заметим, что здесь даётся решение столь много дебатировавшейся проблемы относительно той точки, в какой благодать прививается душе. См. капитальный текст *Sum. theol.*, la II ae, 110, 2, ad 3m.

¹⁰⁹³ *Sum. theol.*, I, 8, 1, ad *Resp.*

¹⁰⁹⁴ “Et hoc est ultimum et perfectissimum nostrae cognitionis in hac vita, ut Dionysios dicit in libro De mystica theologia (cap. I): cum Deo cuasi ignoto conjungimur: quod quidem contingit dum de eo quid non sit cognoscimus, quid vero sit penitus manet ignotum” (Таково последнее и совершеннейшее знание, обретаемое нами в этой жизни: как говорит Дионисий в книге “О мистическом богословии” (Гл. I). “Мы соединяемся с почти неведомым нам Богом”. При этом происходит то, что мы познаём не-существующее; то же, что поистине существует, в глубине своей остаётся неведомым”. Cont. Gent., III, 149.

¹⁰⁹⁵ Св. Фома Аквинский, De ente et essentia, cap. I, ed. Roland-Gosselin, p. 4.

¹⁰⁹⁶ G. Marcel, Etre et avoir, Paris, Fernand Aubier, 1935, p. 183.

¹⁰⁹⁷ Pascal, Pensees et opuscles, ed. L. Brunschvicg, edit. minor, 4 ed., p. 215.

¹⁰⁹⁸ Sum. theol., II a II ae, 85, 1, ad Resp.

¹⁰⁹⁹ Интересно сравнить с этой молитвой св. Фомы молитву, непосредственно следующую за ней в бревиарии и приписываемую св. Бонавентуре. Она поразительно контрастирует с молитвой св. Фомы своей напряжённой эмоциональностью.

¹¹⁰⁰ R. de Gourmont, Le latin mystique, Paris, Cres, 1913, p. 274-275. Все тексты, касающиеся томистской духовности, были собраны в издании: P. Sertillanges, Priores de saint Thomas d'Aquin, a l'Art Catholique, Paris, 1920.

¹¹⁰¹ Новообращенный Маритен был далек от либерализма своего позднего периода. Когда появилась первая из мистерий Пеги о Жанне Д'Арк, Маритен присылал поэту свои эпистолярные “анафемы” (ср. Delaporte J. Pegui et ses amis// Rev. de Paris 1966, № 73, P. 84-98).

¹¹⁰² Gilson E. Le philosophic et la theologie. P., 1960. P. 48.

¹¹⁰³ Freudenthal J. Spinoza und die Scholastik// Philosophische Aufsätze: Eduard Zeiler zu seinem fünfzigjährigen Doctor- Jubiläum gewidmet. B., 1887. S. 83-138.

¹¹⁰⁴ Сейчас, по прошествии стольких десятилетий, трудно понять, действительно ли Пеги был так абсолютно неправ в своей характеристике Сорбонны. Как-никак, Жильсон столкнулся с ней в молодые годы, еще не определившись в качестве философа; не объясняется ли этим хотя бы отчасти восхваляемое им великодушие мэтров? У Пеги был иной опыт; к нему мэтры не могли отнестись со снисхождением, как к новичку, Важна и разница темпераментов: Пеги - прирожденный борец, и в его страсти остается нечто несводимое к эксцессам мнительности или агрессивности.

¹¹⁰⁵ Gilson E. La philosophic et la theologie. P., 1960. P. 48.

¹¹⁰⁶ Достаточно вспомнить отношение к нему другого кардинала - Маннинга. Для Ньюмена характерна часто цитируемая фраза: “Я замечаю в определенных кругах духовную узость, которая не от Бога”.

¹¹⁰⁷ Запоздалое выражение эти чувства нашли в книге Бернаноса “Великий страх благомыслящих” (Bemanos G. La grand peur des bien-pensants. P., 1931), странном памятнике роялистской юности писателя, в котором мы слышим эхо давно отзвучавших (и обесмыслившихся) речей,

¹¹⁰⁸ Gilson E. La philosophic et la theologie. P., 1960. P. 238.

¹¹⁰⁹ Chardin T. de. Le Phenomene humain. P., 1955. Рус. пер.: Шарден Т. де. Феномен человека. М., 1965.

¹¹¹⁰ Gilson E. La philosophic et la theologie. P., 1960. P. 245.

¹¹¹¹ Maritain J. Le Docteur Angelique. P., 1930.

¹¹¹² Французская философия// Философская энциклопедия. М., 1970. Т.5. С. 406.

¹¹¹³ Gilson E. La philosophie et la theologie. P., 1960. P. 221.

¹¹¹⁴ Ibid. P. 226.

¹¹¹⁵ В плане истории католической мысли точка зрения Жильсона стоит на линии доминиканской орденой традиции в ее вековечном споре с иезуитской орденой традицией. Плюрализм орденой традиций - одна из самых характерных черт католического богословствования в его привычном, теперь уже устаревшем или устаревающем виде.

¹¹¹⁶ Gilson E. La philosophic et la theologie. P., 1960. P. 224.

¹¹¹⁷ Этому по видимости противоречит то обстоятельство, что требование изучать Фома по первоисточникам содержится не где-нибудь, а в энциклике Льва XIII “Aeterni Patris”. Лев XIII мог рекомендовать современному католическому интеллектуалу, роющемуся в книгах не из академического интереса к истории, а в поисках ответа на злободневные вопросы, штудировать не пересказы Фомы, а самого Фому, а Жильсон мог от души присоединиться к такому совету; но ни папа, ни профессор не могли обязать современника читать Фома не современными глазами, не через призму какой-то позднейшей интерпретации, либо откуда-то воспринятой, либо рождающейся в голове читателя как результат чтения. Они не могли этого в силу одного из фундаментальных принципов католической моральной теологии: “Никто не может быть обязан совершить невозможное” (“Ad impossibile nemo tenetur”).

¹¹¹⁸ Ср., напр.: Hessen J. Augustins Metaphysik der Erkenntnis. В.; Bonn. 1931.

¹¹¹⁹ Ср.: Бриллиантов А. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены. СПб., 1898. С. 514; Попов И.В. Личность и изучение Бл. Августина. Т. 1,ч.1; Гносеология и онтология Бл. Августина. Сергиев Посад 1916 Т 1 ч.2. С. 224, 619.

¹¹²⁰ Ср., напр.: Гарнак А. Сущность христианства//Общая история европейской культуры. СПб. [1911]. Т.5. Он же. История догматов; там же. Т.6.

¹¹²¹ В качестве примера первого такого представления упомянем: Fuller R. H. The foundations of New Testament Christology. - Fontana, 1965. 268 p.

¹¹²² Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Ed. Denzinger H.; Retract, et auxit Schonmetzer A. 36 ed. Bareinonae - Frib. Brisc. Romae 1976. P. 610.

¹¹²³ Gilson E. La philosophic et la theologie. P., 1960. P. 200.

¹¹²⁴ Guardini R. Ein Gedenkbuch mit einer Auswahl aus seinem Werk. Leipzig 1969 P. 43.

¹¹²⁵ Hessen Jo. Griechische oder biblische Theologie? Das Problem der Hellenisierung des Christentums in neuer Beleuchtung. Leipzig, 1956. S. 14. Anm. I (“...Zu diesen horrenden Satzen erubrigt sich wohl jeder Kommentar”).

¹¹²⁶ Diekamp Fr. Katholische Dogmatik. 3-5 Aufl. Munster, 1921. Bd. 1. S. 67.

¹¹²⁷ Lewis C. S. The pilgrim's regress. L., 1933. Book VI. Pt. 3.

¹¹²⁸ Cp.: Bilan de la theologie du XX siecle/ Dir. par Van der Gucht R., Vorgrimmler H Tournai; P., 1970. Vol. II.

¹¹²⁹ Федотов Г.П. Carmen saeculare//Лицо России: Сборник статей (1918-1931) Париж, 1967. С. 214-215.

¹¹³⁰ Там же. С. 215. Характер католического наступления связан для Федотова с общей характеристикой эпохи: “Примат воли, динамизм, активизм, энергизм” (с.200). Ясна опасность: “Ценой спасения от гибели и здесь является отказ от свободы” (с.216). Федотов соотносит авторитарный пафос не с католицизмом вообще, а именно со специфическим моментом между двумя войнами (одновременно он отмечает конфликты католицизма с фашизоидным национализмом и вообще экстремизмом, с.215).

¹¹³¹ Это характерно, например, для позднего Честертона (“Св. Фома Аквинский”. 1933. Гл. VII и VIII).

¹¹³² Пример католического профессора, довольно видного литературоведа-медиевиста А.Ф. Озанама (1813-1853), друга Лакордера и Монталамбера, остался тогда таким же одиноким, почти беспоследственным, как и предпринятая друзьями попытка издавать журнал с необычным для конфессиональной прессы названием “L'Avenir” (“Будущность”, 1830-1831 гг.), где бы дело католицизма было отделено отдела монархии и вообще политического традиционализма.

¹¹³³ Guardini R. Ein Gedenkbuch mit einer Auswahl aus seinem Werk. Leipzig, 1969. P. 6.

¹¹³⁴ В этом отношении характерны политические речи и статьи знаменитого историка Теодора Моммзена.

¹¹³⁵ Это проявляется, например, в рассказе “Обедня безбожника” (См.: Бальзак О. де. Избранные произведения. М., 1949. С. 258).

¹¹³⁶ В этой связи стоит вспомнить два факта: во-первых, формальное осуждение традиционализма как одной из ересей еще в 1855г. Denzinger H., - Schonmetzer A. *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum...* 36 ed. Bareinonae, etc., 1976. P. 562; во-вторых, легкость, с которой подобные мотивы уживались в XX в. с полным отсутствием какой-либо религиозности у правых идеологов, вроде Морраса.

¹¹³⁷ Подобные случаи “отрицания отрицания”, когда базисом воли к вере является опыт чистого нигилизма, имеют английскую параллель, - обращение ядовитейшего из декадентов Обри Бердслея на смертном одре к католической вере.

¹¹³⁸ Паломничества Пеги стали легендой и подверглись неизбежной стилизации; трезвую попытку реконструкции фактов дает Perche L. Charles Peguy. P., 1969. P. 111-130.

¹¹³⁹ Suffert G. Les catholiques et la gauche// *Cahiers libres*. P., 1960. № 4. P. 10.

¹¹⁴⁰ Здесь уместно вспомнить, что такой католический мыслитель, как Романо Гвардини, видевший в мысли Фомы Аквинского высшее явление “классического духа”, счастливо соединяющего глубину с ясностью, тем не менее избегал называть себя томистом.

¹¹⁴¹ Иванов Вяч. *Собрание сочинений*/ Под ред. Иванова Д.В., Дешарт О. Брюссель, 1979. Т. 3. С. 422.

¹¹⁴² Федотов Г.П. *Лицо России...* С. 197-217.

