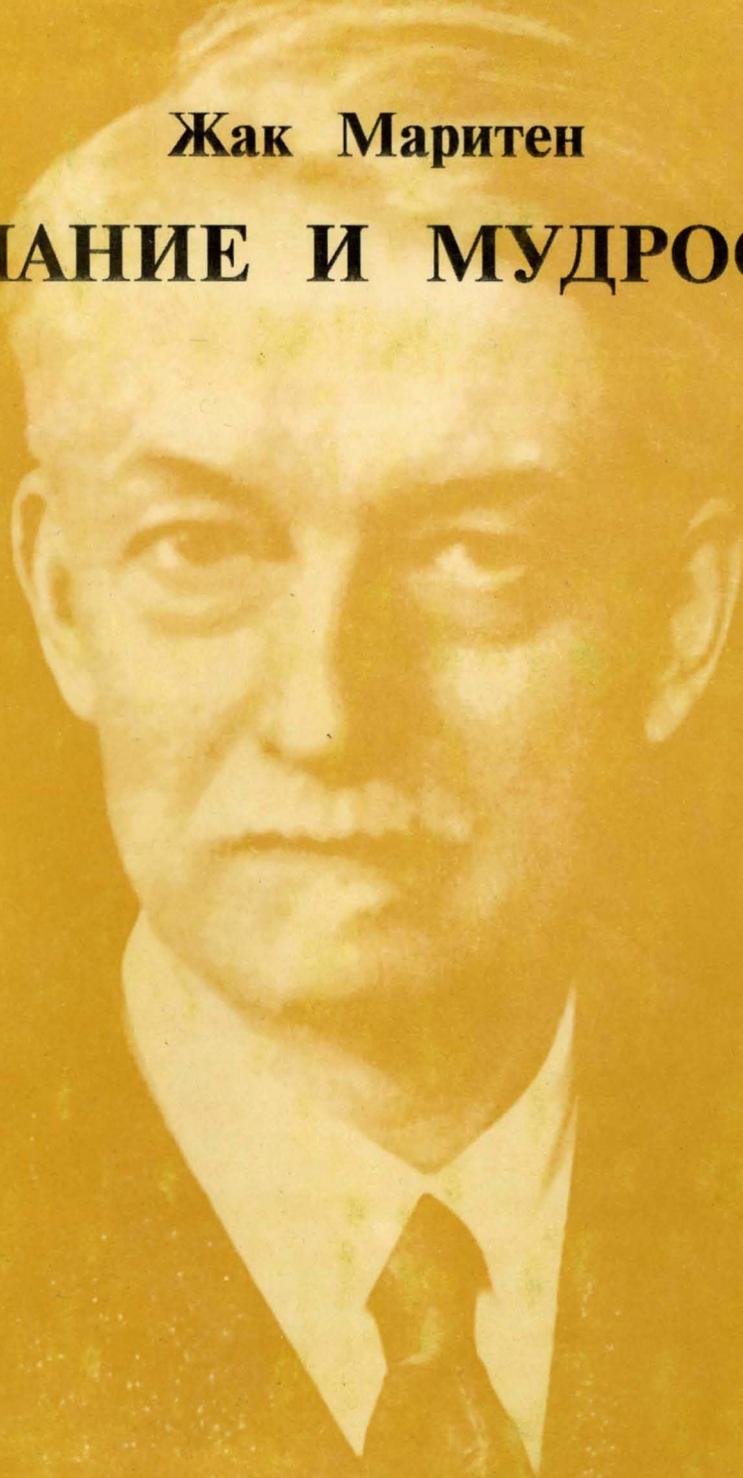


Жак Маритен

ЗНАНИЕ И МУДРОСТЬ



НАУЧНЫЙ МИР

Jacques Maritain

SCIENCE ET SAGESSE

SCIENCE ET SAGESSE
RELIGION ET CULTURE
DE LA PHILOSOPHIE CHRETIENNE
THOMAS D'AQUIN, L'APOTRE DES TEMPS MODERNES

Desclée de Brouwer
1975, 1991

Жак Маритен

ЗНАНИЕ И МУДРОСТЬ

**ЗНАНИЕ И МУДРОСТЬ
РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА
О ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ
ФОМА АКВИНСКИЙ, АПОСТОЛ СОВРЕМЕННОСТИ**

**МОСКВА
Научный мир
1999**

ББК 87.3

М 22

ISBN 5-89176-064-9

Издание осуществлено в рамках программы “Пушкин” при поддержке Министерства иностранных дел Франции и Посольства Франции в России.

Ouvrage réalisé dans le cadre du programme d'aide à la publication “Pouchkine” avec le soutien du Ministère des Affaires Etrangères Français et de l'Ambassade de France en Russie.

***Маритен Ж.* ЗНАНИЕ И МУДРОСТЬ.**

/ Пер. с франц. Л.М. Степачева; науч. ред. И.С. Вдовина.

– М.: Научный мир, 1999. – 244 с.

Сборник трудов французского религиозного философа, ведущего представителя неотомизма, Жака Маритена (1882–1973), написанных им в 30-е гг.: “Знание и мудрость”, “Религия и культура”, “О христианской философии”, “Фома Аквинский, апостол нашего времени.”

С о с т а в и т е л ь:

кандидат философских наук *Л.Л. Потков*

Перевод с французского *Л.М. Степачева*

Н а у ч н ы й р е д а к т о р:

доктор философских наук *И.С. Вдовина*

ББК 87.3

© Editions Cercle d'etudes Jacques et Raissa Maritain, 1999

© Desclée de Brouwer, 1975

© Desclée de Brouwer, 1991

© Л.М. Степачев. Перевод с французского, 1999

© И.С. Вдовина. Редактор перевода, 1999

© Научный мир, 1999

ISBN 5-89176-064-9

Жак Маритен (1882–1973) является ведущим представителем неотомизма – обновленной версии томизма, официальной философской доктрины католической церкви.

Выпускник Сорбонны, в 1914 г. избирается профессором кафедры истории новой философии Католического института Парижа; год спустя начинает работу в коллеже Станислас (1915–1916). В 1913 г. публикует работу “Бергсоновская философия”, в 1919 г. организует кружок по изучению томизма, идеи которого получают одобрение видных представителей французской культуры Ж.Руо, Ж.Кокто, М.Жакоба, М.Шагала, Н.Бердяева. После окончания первой мировой войны Маритен пишет работы: “Искусство и схоластика” (1920), “Антимодерн” (1922), “Размышления о разуме и его жизни” (1924), “Границы поэзии” (1926) и др. С 1927 по 1939 годы публикует труды: “Ангельский доктор” (1930), “Религия и культура” (1930), “О христианской философии” (1932), “Знание и мудрость” (1935), “Интегральный гуманизм” (1936) и др.

В 1930-е годы сотрудничает с Институтом средневековых исследований в Торонто и рядом американских университетов; в 1940–1945 гг. живет и работает в США, являясь профессором Принстонского и Колумбийского университетов и основанной им в Нью-Йорке Свободной высшей школы. В США публикует работы: “Символ веры” (1941), “Сквозь несчастья” (1941), “Мысль святого Павла” (1941), “Права человека и естественный закон” (1942), “Христианство и демократия” (1943), “Принципы гуманистической политики” (1944), “От Бергсона к Фоме Аквинскому” (1944) и др.

В 1945–1948 гг. – посол Франции в Ватикане; в 1948–1960 гг. вновь преподает в Принстонском университете. Заслуги Маритена и его влияние на духовную жизнь США отмечены в 1958 г. созданием в университете Нотр-Дам штата Индиана томистского центра его имени. В этот период им написаны: “Краткий трактат о существовании и существующем” (1947), “Значение современного атеизма” (1949), “Человек и государство” (1951), “Творческая интуиция в искусстве и поэзии” (1953), “Пути к Богу” (1953), “О философии истории” (1957), “Литургия и созерцание” (1959).

С 1960 г. живет во Франции. В 1961 г. ему вручается премия Французской академии по литературе. Философия культуры мыслителя получает признание на II Ватиканском соборе, влияние его идей ощущается в соборной конституции “О церкви в современном мире”, на его работы Павел VI ссылается в энциклике “О прогрессе народов” (1967). В последний период жизни опубликованы работы: “Философ во граде” (1960), “Философия морали” (1960), “Записная книжка” (1965), “О милосердии и гуманности Иисуса” (1967), “О церкви Христовой” (1970) и др.

Умер Жак Маритен 28 апреля 1973 г. в Тулузе.

В центре внимания Маритена – вопросы философии культуры. Ему свойственно экзистенциальное прочтение томистского учения о бытии, умеренный реализм в теории познания, отстаивание гуманистического смысла в историческом процессе, пропаганда идей солидарности людей, “персоналистической демократии”, христианизации всех сфер духовной культуры, экуменистического сближения религий.

В 1994 г. издательством “Высшая школа” (Москва) опубликована работа: Жак Маритен. Философ в мире. В нее вошли переводы на русский язык произведений мыслителя: “Символ веры”, “Философ во граде”, “Краткий трактат о существовании и существующем”, “Интегральный гуманизм”.

ЗНАНИЕ И МУДРОСТЬ

SCIENCE ET SAGESSE

I

Название этого текста говорит о предметах, полных огромного человеческого значения: *знание и мудрость* – это слова весомые, несущие большую нагрузку. По правде говоря, они отсылают нас к истокам и заставляют обратиться ко всей нашей истории.

Если прав св. Иоанн Креста¹⁾, что душа, ведомая к вершинам мудрости, то есть к единству, и прекрасно знающая, что такое добро и зло, уже не может более ни в чем из того, что она видит, ощутить зло, потому что она теперь не одной с ним природы, у нее уже, как сказать, глаза закрыты на зло, в то время как, напротив, крайняя точность изложения, связанная со знанием, с самим этим словом, которое соотносится также и с нравственным любопытством, делает для души обязательным познание и зла, и добра с их осязаемым на опыте вкусом и привкусом (что предполагает опыт греха и смерти), то мы понимаем, в каком глубоком смысле можно говорить о том, что первый человек предпочел знание мудрости. Созерцание стоит над временем; и мы понимаем также, чем было то грехопадение и рассеяние, по причине которых началась история человечества.

Но я теперь хочу говорить не об этой исторической драме. Я хотел бы только попытаться охарактеризовать основные интеллектуальные позиции, занятые в древнем мире, в мире христианском и в современном мире по отношению к двум понятиям: мудрость и знание. И здесь я употребил бы слово “знание” не в крайнем, предельном значении, которое я нашел однажды в библейском выражении “древо познания добра и зла”, где увидел знание грешника, а в нормальном и непосредственном его значении,

в его классическом смысле, то есть в смысле особого вида познания и совершенствования интеллекта, знания, занимающегося причинами вещей и, как такового, являющего собой благородство духа, свойство, которое мы вправе назвать божественным.

Итак, слово “знание” имеет три значения. В первом, высшем, смысле оно имеет в виду *знание твердое и непоколебимое*, разумеется, не исчерпывающее (им обладает лишь Бог), но дающее уверенность и способное постоянно продвигаться по верному пути. В это понятие знания входит мудрость, образуя его высшую сферу; разве не говорят о знании святых так, как говорят о мудрости святых? В этом, наиболее всеобъемлющем смысле мы говорим “наука и знание”.

Во втором, среднем смысле, слово “знание” берется как противоположное высшей сфере знания; это – наука постольку, поскольку она противопоставляется мудрости и относится к самым что ни на есть заземленным областям знания: не говорят о мудрости ботаника или лингвиста, но говорят о науке ботанике и о науке лингвистике. Мудрость – это знание, получаемое из наивысших источников, открывающееся в наиболее глубоком и простом свете; знание в его втором смысле – это *знание детальное, эмпирическое, или очевидное*. В этом смысле мы говорим “частное знание или частные науки”.

Наконец, в третьем, низшем смысле слово “знание” (классическая *philosophia perennis*) не пользуется и не должна пользоваться им, но оно играет свою роль в совместной деятельности людей) относится уже не к знанию точному и совершенному, а к знанию, рождаемому любознательностью людей и диктуемому их пристрастием к мирским вещам, к познанию вещей как бы в соучастии, или в сговоре, с ними. Здесь знание в наибольшей степени противостоит мудрости. Можно сказать, и я уже говорил, что это – знание грешника и в то же время, поскольку речь идет о соучастии, знание мага. И еще, поскольку этот смысл слова шире, чем может показаться, и он вовсе не уничижителен, это – и знание дегустатора вин, и знание исследователя душ, и знание знахаря. Но в еще меньшей степени, чем о мудрости ботаника или лингвиста, можно говорить о мудрости чародея или шамана.

Нелишне указать с самого начала, что этот крайний вид знания можно с наименьшим правом отнести к науке. Мы о нем более говорить не будем. В дальнейшем мы будем говорить только о знании положительном, которое ценно само по себе, о знании в

общем смысле, а также о знании в узком смысле слова, о частном знании. В том и другом случаях знание хорошо и благородно само по себе. И если мы говорим о знании, которое ниже мудрости, то это все равно что говорить о совершенстве, которое ниже другого совершенства, о достоинстве, которое ниже другого достоинства, о мире тайны и красоты, который ниже другого мира – разума и тайны.

II

В заслугу античности, пусть и языческой, следует поставить понимание того, что мудрость – это знание, что она есть совершенство ума, что она приводит в действие самые высокие энергии умозрения и интеллекта (в противном случае сам мир человеческой природы будет низвергнут), ни на мгновение не допуская того, что наука, частные науки могут претендовать на преимущество над мудростью и войти в столкновение с ней. Ибо всегда знали, что мудрость безраздельно желанна, что это – знание свободы, знание, которое роднит человека с божественным бытием. Но что же такое мудрость? В чем она состоит? То, что мы находим в самом общем виде в Древнем мире, можно было бы назвать *сопоставлением различных видов мудрости*.

Как бы ни пытались мы говорить сколь можно короче о великих учениях мудрецов, живших до Христа, необходимо прежде всего дать характеристику восточной мысли, и прежде всего индийской.

Но как подойти к этому вопросу христианину, не спросив себя также, почему этот мир, столь щедро одаренный способностью к умозрению и предназначенный к лучшей участи, так долго оставался в стороне от вполне ясного откровения Слова Божия? Можно ли думать, что в этом случае Бог предпочел избрать сначала *infirmi mundi*^{*)} и излить евангельскую проповедь на нас, деятельных варваров Запада, разрушителей и наследников Римской империи, – раньше, чем на другие культуры, слишком богатые и слишком развитые, которые при активизирующем импульсе, каковым явилось откровение, могли бы пойти на риск и вручить сверхъестественное сокровище быстро распространяющемуся и не гармонирующему с ним интеллектуализму? Опыт неоплатонического гносиса^{**)} и византийского богословия не годится для опровержения такого способа понимания проблемы Восток–Запад.

Как бы то ни было, можно утверждать, что Индия, памятуя об Адамовой созерцательности, предпочла подражать ей, так как она была способна пребывать в надвременной неподвижности и, определенная, так сказать, в резерв, при режиме, при котором, по словам апостола Павла, справедливость – это и есть закон, она жила ожиданием, явившись великим свидетелем высших природных устремлений и одновременно бессилия нашего разума.

Мудрость всегда понималась в Индии как мудрость избавления и спасения. И это так верно, что ее огромные метафизические спекуляции никогда не достигали в полной мере чисто спекулятивного модуса, они были включены в практическую науку о совершенстве и святости.

Но эта мудрость спасения не была проповедана ее жителям пророками и Мессией народа Божия, она пыталась сама подняться в отчаянном порыве, исходящем из глубины души человека, внезапным приливом божественной энергии, разлитой над миром и сконцентрированной в человеке. Как она могла бы, по-нашему, различить сферу сверхъестественного, то есть сферу участия в личной жизни Бога, и сферу природы? Природа, освобожденная от бремени иллюзий и давления причинности, сама должна была, в их глазах, трансцендировать и прийти к совершенству, которое в другом смысле назовут сверхъестественным. Мудрость, таким образом, есть мудрость спасения, мудрость святых, которая завоевывается аскетическим и мистическим трудом человека.

И я понимаю, что Индия опирается в своей философии на святое откровение и что идея Божией благодати не чужда ее мысли. Я понимаю, что в таком предвосхищении незнакомой истины, которое дано ей усердием *бхакти*^{*)}, она познала милосердие и любовь, изливающиеся на нас свыше. Но теизм и доктрина пиетета бхакти – это лишь один аспект индийской мысли, который вовсе не сохранился в первоизданной чистоте, и даже в нем, если благодать обретается свыше, значение такого дара остается скрытым. Что касается священного откровения, на котором держится вся индийская мысль, это не живой голос Бога, говорящий устами своего Сына и передающий человечеству свою истину, которая на терпит никаких искажений, это священное послание, унаследованное мудрецами и ставшее ритуальной традицией, из которой каждая *даршана*, каждая школа человеческой мысли будет свободно черпать различные истины, драгоценные частицы разнообразных мудрствований.

Мы можем с полным основанием сказать, что Индия понимает мудрость спасения и святости как высшее благо, достигаемое усилением энергий, имманентных природе, высшим напряжением возможностей нашего духа. Такое конкретное обозначение, через направленные движения, мне кажется гораздо важнее, чем аналитические обозначения, касающиеся скрытых структур. Что в этом движении принадлежит природе, а что благодати, я здесь не рассматриваю. Но вот что придает в моих глазах существенную особенность этой мудрости, и восточной мудрости вообще, так это прежде и прежде всего – *assensus – движение вверх*, в котором человек хочет достичь сверхчеловеческого состояния, войти в мир божественной свободы. С этой точки зрения приобретают свое полное значение и умерщвление плоти, и неистовый аскетизм, и изобилие средств, рецептов и методов совершенствования и созерцания, которые появляются у нас так часто.

И взвинченная толпа, бросающаяся под колесницу Джаггернаута¹⁾, получает сразу же особое символическое значение. Ибо мудрость спасения не достается в борьбе, у нас нет ключа от небес, надо, чтобы они открылись сами; и если благодать, имени которой не знали, могла возвышать души людей доброй веры и доброй воли, которые искали этой мудрости, то сама она, индуистская мудрость, должна была в конце концов потерпеть поражение *как мудрость*, остаться на месте, не достигнув цели в бесконечной борьбе против монизма, и не сумев концептуализироваться, отдать ему приоритет, стремясь без конца к избавлению в положительном блаженстве, и благодаря опыту буддизма придать нирване выражение все более и более приближенное к чистому отрицанию. Если эта мудрость познала сама себя, ей не оставалось ничего другого, как воскликнуть: *expectans expectavi*²⁾.

С греческой мудростью дело обстояло иначе. Это мудрость человека, мудрость разума, это не та философская мудрость, которая стремится быть мудростью спасения, это мудрость, которая образуется в своей собственной сфере, на своей собственной линии, опираясь на совершенную работу разума, *perfectum opus rationis*¹⁾. Но здесь уже нет и речи о мудрости спасения и святости, о жизни вечной. Это мудрость земная, здешняя. Я не говорю о рационалистской мудрости, я говорю о мудрости рациональной, обращенной к творению.

Здесь следовало бы добавить много уточнений и прежде всего истолковать далеко не в современном (в “докартезианском”)

смысле само это понятие. Я знаю, что в эллинской мысли священные традиции продолжают присутствовать на заднем плане и что античный разум был разумом по природе своей религиозным, сформированным в атмосфере естественной набожности, населенной ужасами. Эллинское мышление знало хорошие и плохие времена, верило во влияние демонов. Мысль о судьбе, о ревности богов, суеверная боязнь счастья, культ божественности, разлитой в природе, – все это свидетельствует одновременно о глубоком чувстве трагизма человеческого существования и о религиозном смысле сверхчеловеческих энергий, действующих в мире. Получается, что греческая мудрость зиждется не на основе священных и священнических традиций, как восточная мудрость, а вне их и иногда вопреки им. Она исходит не из Верховного начала, не из Абсолютного Существа, как это делала Веданта, задаваясь вопросом, как может существовать нечто, не являющееся Богом, и в конце концов отказываясь найти ответ на этот вопрос где-либо, кроме как в иллюзии. Она, наоборот, исходит из видимой и осязаемой реальности, из становления, из движения, из всего того многообразия, которое с невообразимой энергией совершает акт бытия.

Даже если греческая мудрость и не сумела на этом удержаться, то в решительный момент она обрела чувство реальности, открывшейся нашему опыту и человеческому разуму, и чувство *существования* того, кто не является Богом. И это была ее собственная заслуга, и это объясняет, может быть, то странное благорасположение, которое проявило Провидение, жалуя эти легкомысленные и крикливые головы. Ибо оно, похоже, не любило ангелизма; нехорошо презирать тварную плоть; определенное утверждение, даже фривольное и беспорядочное, даже языческое, онтологических даров, живущих в природе и в человеке, менее претенциозно, чем отказ принять условия человеческой смертности. Здесь сказывается высокое историческое значение Греции, возвысившей человека перед лицом подавляющих его божеств Востока.

Так греческая мудрость приняла человеческое измерение. Это мудрость собственно философская, она не претендует на то, чтобы лишиться нас единства с Богом, а только ведет нас к рациональному познанию Вселенной. Лучшее из того, что она сумела, это выявить идею себя самой, и об этом я хотел бы напомнить прежде всего. Ее идея себя самой и рационального познания была восхитительно

верна, а потому навсегда вошла в сокровищницу человечества. Она, несомненно, грешила философским оптимизмом, но умела философствовать. Она уверенно проводила фундаментальное различие между философией умозрительной и философией практической, выявляла объект и природу метафизики, физики, логики, иерархию наук, подчиненность частных наук самому простому и самому универсальному, самому высоко умозрительному и самому бескорыстному знанию, которое касается бытия как такового и его причин.

И в ней были начала всех начал. Эта человеческая мудрость не только имела представление о том, какой она должна быть, она смогла стать такой и в реальности, и в замысле, и в надежде. Сам замысел столь прекрасен, что несовершенство нашего зрения могло заставить нас поверить в совершенство этого творения...

Собственная красота древнегреческой мудрости – это красота замысла, гениального замысла, в котором пунктиры и основные контуры нанесены с безошибочным искусством. Она не смогла завершиться, она не завершилась нигде. Ни со стороны метафизики – мы знаем, как Аристотель, сталкиваясь с вопросами, касающимися высших духовных реальностей, сомневался и закрывал на многое глаза, и в какие ошибки он впадал, и какие тягостные последствия имели его великие умозрительные открытия для античности. Ни со стороны наук, где в некоторых отдельных областях успешно применялся физико-математический метод, но только не в сфере общего познания явлений природы, где физика, хорошо обоснованная с точки зрения ее философских принципов, терпела большие неудачи при объяснении деталей явлений. Ни со стороны нравственности, где ни отказ от удовольствий, ни отказ от добродетели не достигали цели, разве что разочаровывали в возможностях мудреца.

И когда эта человеческая мудрость захотела усовершенствоваться, достичь совершенства собственными средствами, дело обернулось плохо. Сотворенные вещи не устраивали ее, коль скоро ее миссия заключалась в том, чтобы утверждать их онтологическую прочность и ценность, и вместо того, чтобы отдавать должное принципам бытия, раскрывающимся через сотворенные вещи, она обожествила их; вот почему апостол Павел ее осудил. В конце концов она будет тщетно просить помощи Востока, прибегать к синкретизму, не имевшему экзистенциальных корней. Она будет искать в мистагогии и магии лекарства от глубокой

языческой меланхолии. Она отвергнет существование, обеспечившее ее, изначальное достоинство которого дано прежде всякой мысли, и остановится на суррогате, на мире диалектики, в котором взгляд не ищет ничего кроме идеала сущностей и хочет приходить в восторг от того, что выше бытия. Отвержение единичного и, глубже, экзистенциального, примат родового и логического, служащий поводом для несправедливых упреков в адрес Аристотеля, представляет собой в действительности соблазн для греческой философии и, в конечном счете, приводит ее к поражению, когда она оказывается более не способной поддерживать Аристотеля. Возрождение платоновского идеализма в александрийскую эпоху явилось как бы возмездием за ожесточение человеческой мудрости. И я спрашиваю себя, неужели нельзя утверждать то же самое всякий раз, когда вновь возрождается платонизм?

Но в эпоху Древнего мира был еще и третий вид мудрости – мудрость Моисея и пророков, мудрость Ветхого завета. Это – не человеческая мудрость, какой является мудрость древних греков, и уже иудейский мир, кажется, вплоть до Филона¹⁾, игнорировал или пренебрегал собственно философскими или метафизическими поисками человеческой мудрости. Это – мудрость спасения и святости, избавления и свободы, вечной жизни, но в отличие от индуистской мудрости, человек восходит здесь не собственными силами: *quis ascendit in caelum*, кто взойдет на небеса и будет её искать?²⁾ Сердце Израиля знает, что никакая аскеза или мистика не смогут взять силой эту мудрость. Надо, чтобы она далась сама, чтобы сама снизошла и разверзла врата небесные.

И именно в этом знак подлинной мудрости вечной жизни. Потому что речь идет о том, чтобы войти в глубины Божии, только как этого достичь, если сам Бог не подаст безвозмездного дара?

Долгое нетерпение, неослабное иудейское нетерпение заклиняло Бога отдать себя им, Бога, который точно хотел отдать себя, но скрывал Себя. И он-таки явится, явится лично и во плоти, и умалится ниже всех, чтобы всех искупить. Сама мудрость возьмет на себя наши слабости.

Нигде о мудрости не было сказано с большей славой и с большей таинственностью, чем в Библии. Она является там и как несотворенная, и как сотворенная, она отождествляется с Богом и она же есть первое творение, так сказать, материнское начало, в котором все вещи желанны и все формируется. Современные нам русские православные теологи стремились сделать из Софии некую

ипостась, посредствующую между сотворенным и несотворенным. Они не видят, что это слово аналогично переходит от Бога к его единосущному воплощенному образу, к Тому, кто неотделим от этого последнего и отражает Бога столь же совершенно, как это может сделать чистое творение, и потому тоже был предусмотрен с самого начала.

Мудрость Ветхого Завета связана с наиболее принципиальной идеей божественной трансцендентности, этим кладезем славы несотворенного бытия, мысли о которой непохожи на наши и первые инициативы которой постоянно присутствуют в нашей истории в качестве санкций; эта мудрость связана с идеей сотворения *ex nihilo*⁹⁾. Мне кажется весьма примечательным, что этой концепции, противостоящей, насколько это возможно, всякому монизму, компрометирующему в большей или меньшей степени личность Бога в вопросе о творении, соответствует концепция, также, насколько возможно, противостоящая действительности тварного бытия, концепция, противостоящая устранению сотворенного существа, его человеческой реальности, личностных качеств и его свободы перед божественным бытием. Эта брэнная и тленная плоть сама воскреснет: о существовании такой идеи греческая мудрость даже не подозревала. История – это невообразимая драма, разыгрываемая между человеческими личностями и свободой, между вечной божественной личностью и нашими тварными личностями. И в какой мере они существуют, в какой мере они наличествуют – эти тварные личности! Если мы хотим преодолеть кошмар быденного существования, существования в мире “он”¹⁰⁾, которое в современных условиях сводит на нет воображение каждого из нас, если мы хотим пробудиться в нашей экзистенциальности, нам следует читать М. Хайдеггера, но мы, конечно же, сделаем лучше, если будем читать Библию. Поведение патриархов, Моисея, Давида, Иова и Иезекииля перед лицом Бога учит нас тому, что есть *личностное существование*, существование Я. Именно потому, что они находятся во всемогущей деснице того, кто их создал, они не стыдятся за свое существование, не стыдятся своего имени. В Священном писании все – диалог, при этом непременно только диалог Ты и Я.

Мудрость Священного писания провозглашает, что наша личность не существует в своей основе иначе как в смирении и спасается лишь божественной личностью, потому что Бог – это личность, которая дает, а наша личность – это личность данная.

И вот, прежде всего, что я хотел бы дать понять. Эта сверхъестественная мудрость есть та мудрость, которая отдает себя сама, которая, как поток великодушия, вытекает из принципа сущностей. Мудрость спасения, мудрость святости – это не человек их завоевывает, а Бог их дает. Она по существу своему рождается не от восхождения Божьего творения, а от нисхождения творящего Духа. И вот почему она, эта мудрость, по существу своему сверхфилософична, сверхметафизична, поистине божественна. Прежде чем говорить о каких либо частных особенностях, надо отметить, что именно в противопоставлении этих двух движений – восхождения и нисхождения – заключается отличие мудрости Тибета или Ганга от мудрости Иордана. Мудрость назидательных книг, как и мудрость Евангелия, вытекает из глубины вечной любви, она простирается от одного края до другого, чтобы снизойти до самых потаенных глубин создания. И вот почему она вопиет на площадях, полных народа, она вопиет с крыш, она стучится в двери, она отдает себя даром. Она провозглашает то, что по существу является тайной: кто жаждет, пусть придет и напьется. Тайна столь сокровенна, что она скрывает себя в том, кому она разглашена.

В какой-то момент, при участии Филона, была сделана попытка примирить эту мудрость и мудрость эллинистическую. Но такой эклектицизм (от которого не убереглись ни св. Юстин*), ни некоторые Отцы Церкви первых веков) оказался напрасным. Война, которая разгорелась между мудростью святых и мудростью философов, была неизбежной. Мудрость философов, как я показал только что, теперь претендует обосноваться своими силами и удовлетворить человека, она поднимает волну гордыни, она пропитывает энергией язычества теологию и собственные мистерии. Мудрость святых открывает наконец свое лицо, склоняет голову, увенчанную терниями, что являет собой скандал для Иудеев и безумие для Язычников. Этот конфликт мудростей означает падение античного мира; апостол Павел был его великим свидетелем, св. Августин**), который его пережил и преодолел, – жителем и арбитром.

Последующие века будут жить своими учениями о мудрости и знании. Августин учил, что между *мудростью*, которая обретает знание из высших доводов в свете вещей божественных, и *знанием*, которое добывается из низших доводов в сумерках сотворенных вещей, существует отношение иерархии, за или против которого должны высказаться умы и цивилизации; знание есть благо и

достойно любви, но оно не превыше мудрости. Если не по своей природе, то, по крайней мере, своим динамизмом и отношением к жизни человека, знание принадлежит к категории *uti*, и бессмысленно принимать средство за цель; цель – это то, что действительно стоит в конце, что привлекает, а мудрость принадлежит к сфере *frui*²). Если три божественные Ипостаси суть по преимуществу то, чем руководствуются люди в своей плодотворной деятельности, то мудрость есть как бы ее предвкушение. Но ясно, что мудрость, о которой говорит нам св. Августин, есть, таким образом, мудрость благодати³. Мудрость мира сего, побежденная, шествует позади нее. Это победа без потерь и убытка и для победителя, и для побежденного, ибо, очистившись от смешения синкретизма и гордыни, мудрость философов нашла свою истинную природу и свою правду.

III

Таким образом, если античный мир явился нам как мир *состязания мудростей*, христианский мир явится нам как мир *синтеза и иерархии мудростей*. Такой порядок, который есть также духовный порядок, является для человека наиглавнейшим; все другие, более заметные порядки – социальные, политические, экономические – столь важные в своей сфере, являются вторичными по отношению к нему и в конечном счете зависят от него. Вот почему несмотря на все лишения средневековая цивилизация была достигнута, хотя и столь дорогой ценой: она знала этот порядок и эту мудрость.

Но попытаемся понять, на каких первоначальных условиях. Здесь речь идет не о простом расположении, наподобие архитектурной планировки. Все, что есть движение, жизнь, дыхание, – происходит от любви: бездна бездну призывает, обе бездны бросаются друг в друга. Но начинается та бездна, которая выше.

Я только что говорил о движении нисхождения в связи с мудростью спасения, о которой учит Ветхий завет. Время назвать своим именем закон этого движения: это закон Воплощения. Св. Фома**⁴) формулирует его в тексте, который может служить не только ключом, но и всем содержанием этого закона в целом: "In misterio incarnationis magis consideratur descensus divinae plenitudinis in naturam humanam, quam profectus humanae naturae, quasi

praexistentis, in Deum^{74*}). В тайне Воплощения движение нисхождения Божия во всей его божественной полноте значит больше, чем движение восхождения человеческой природы к Богу.

Таким образом, в христианском мире имеется два движения. И то, которым он поднимается к Богу, есть лишь продолжение того, которым Бог нисходит к нему, и оно является первым. И чем больше мир открывается этому движению, которым Бог дается ему, тем более пробуждается в нем движение, которым он отдается Богу. Ибо благодать – это животворящая сила, а не покров, накинутый на мертвеца, как думал Лютер^{75*}). Пробужденный в своих глубинах сотворенный человек становится бодрствующим и деятельным: деятельным по самой своей сути – в любви и созерцании, в щедротах, а также в делах нравственных и подвижнических, практических и социальных.

Не здесь ли заложен глубокий побудительный мотив исторического динамизма, который столь заметно отличает христианский Запад, и той кипучей энергии, которая, если отказывается от своего высшего регулирующего принципа, то теряет любые рычаги и наносит ущерб человеку? Во всяком случае, когда человек уверовал в то, что это второе движение есть движение первое, когда в эпоху антропоцентрического гуманизма, который явился пелагианством в действии^{76*}), он забыл, что Богу первому принадлежит инициатива в любви, добре и бытии, и поступил так, как если бы прогресс творения имел преимущество перед *descensus divinae plenitudinis in eam*^{77*}), то христианский мир, развивающийся под воздействием трех ферментов Возрождения – рационализма и противоположных ему янсенизма^{78*}) и протестантизма (который, уничтожая в человеке Божественное, превозносил его в плане земном), – неизбежно должен был разрушиться.

И еще одно замечание я хотел бы сделать. Может случиться (коль скоро благодать – вещь сокровенная), что даже если мы в глубине своей остаемся верными, послушными христианами, сохраняя преданность целокупному Откровению, восхождение твари к Богу, её усилие – безусловно необходимое и чрезвычайно важное – по достижению духовного совершенствования затмит в наших глазах нисхождение Бога к нам и дар его вечно сущей любви, принесенный творению. Тогда возникнет и усилится разногласие между действительностью христианской жизни и тем, каким образом она будет восприниматься, каково будет понимание жизни. Религия станет, как говорят, все менее и менее *экзистенциальной*,

ее поглотит внешняя видимость, все будут жить в мире видимостей; будут верить в благодать, но поступать будут так, как будто она всего лишь фронтон на здании, и думать, что если благодать вдруг исчезнет, то вещи будут продолжать существовать, опираясь на одни человеческие усилия и необходимые меры предосторожности; такие эпохи действуют вопреки благодати, что же удивляться их безжизненности?

Средние века не были такой эпохой. Кипучая человеческая активность, которую они продемонстрировали, могла бы ввести в заблуждение историка, но не людей Средневековья. Они знали, что этот огромный созидательный труд лишь маскировал собой невидимую миру тайну любви и смирения. Средневековье повиновалось закону Воплощения, которое продолжало вершить в нем свое дело, предаваясь безумству требования любви любой ценой, чтобы божественное и духовное снисходили в земное и человеческое и воплощались в них. Средневековое христианство знало на практике, что Слово снизошло во плоть и что Святой Дух следовал этому пути, что он также снисходил. Оно открыло целую вселенную познания, необъятный мир познания, шаг за шагом идущего вперед и, таким образом, позволило постичь порядок мудрости, исполниться ею и на некоторое время понять, что мудрость несет мир и гармонию.

Согласно учению, которое стало классическим благодаря св. Фоме, есть, как известно, три существенно различных и иерархически соподчиненных типа мудрости: мудрость врожденная, или мудрость благодати, мудрость богословская и мудрость метафизическая.

Они отличаются как характерным для них светом, так и их формальным объектом: первая имеет в качестве собственного света природное родство любви и сверхъестественного, она достигает Бога опытным путем через сверхчеловеческую устремленность внутренней жизни и в соответствии с самой его божественной сущностью, а сотворенные вещи – постольку, поскольку они касаются познаваемого таким образом Бога. Это мудрость любви и единения. Богословы в качестве ее принципов называют веру и милосердную любовь, а также дары Святого Духа, действующие, под влиянием вдохновения или озарения, от Бога. И именно в соответствии с чем-то от самого божественного начала, в соответствии с тем самым даром, который Бог привносит в человеческую душу, в соответствии с этим изливанием, о котором мы только что говорили,

в соответствии с тем же движением нисхождения в нас божественной полноты она познает то, что она познает. Вот почему, пусть даже это будет верховное, высшее бытие и высшая деятельность души, она прежде всего состоит в восприимчивости к тому, что изливает на нее всемогущий поток, в следовании ему. Если она целиком сосредоточилась в Боге, поднялась надо всеми понятиями и образами, то она представляет собой мистическое созерцание в собственном смысле слова. Но если она может использовать все, оставаясь сама собой, – использовать богатство воображения и творческой интуиции, язык поэзии, тогда она поет вместе с Давидом; если она может использовать идеи и тайны мышления и предположения философии, тогда она учит, опираясь на св. Августина.

Вторая мудрость – богословская. Она имеет в качестве собственного света знания от Бога, которые даны нам откровением и которые требуют, чтобы в нас, через усилия нашего разума, раскрылись все ее возможности. Она познает Бога по-человечески – дискурсивным путем и своей глубинной жизнью с присущей ей божественностью, а тварный мир – как связанный с познанным таким образом Богом. Это мудрость веры и разума, мудрость веры, использующей разум. Естественно, что она действует через язык и возникает благодаря труду и средствам разума, но в основе своей она сверхъестественна, потому что существует и живет в вере. Таким образом, с ней прежде всего (но не только с ней) связано движение нисхождения и сообщения божественного, которое требует своего рассмотрения. Это также (что не в меньшей степени интересует студентов и профессоров) непрерывная работа человека, его труда. Такая мудрость по своему объекту божественна, по своему методу приспособлена к нашей естественной манере трудиться; хлеб, который мы получаем в результате, мы заработали в поте лица своего. Некоторые этим недовольны, потому что знают о существовании божественного покоя и предпочитают его; другие – потому что не любят труда, ленивы.

Метафизическая мудрость имеет в качестве собственного света понимание бытия, взятого в чистом виде (я хочу сказать без обычных ссылок на работу воображения и чувственный опыт), на более высоком уровне – где действует абстрактная интуиция. Ее формальный объект не Бог в соответствии с его божественной тайной, а бытие в соответствии с его собственной тайной, *ens secundum quod ens*^{*)}; она знает Бога лишь как причину бытия. Это – мудрость разума, она по своей сущности естественна. Она решает

свои проблемы, целиком основываясь на том, что очевидно в природе и в разуме. Она не включает в себя это сообщение, это сверхъестественное нисхождение божественного начала, о котором мы говорили, а имеет в виду только естественное сообщение и то изначальное благородство, творческое великодушие, которым первый Разум освещает каждого человека, проходящего в этот мир. Она целиком складывается в порядке последовательного движения человеческого разума к высшим истинам, которые им установлены и по праву ему доступны.

В силу присущего духу динамизма, с которым так интенсивно жил св. Фома Аквинский, низшая мудрость стремится к мудрости высшей. Дело не в том, что она была бы сама по себе бессильна по отношению к своему объекту, что было бы абсурдно, но потому, что она тем лучше постигает свой собственный объект, чем более пробуждается в ней желание более высоких знаний, и, кроме того, в этом смысле он создает в ней пустоты, которые она самостоятельно не может заполнить. Она стремится к этому не потому, что плохо и недостаточно знает свой предмет, к которому она так стремится, а потому, что знает его хорошо. Чем больше она пьет, тем сильнее ее жажда. Чем больше метафизика постигает свой предмет -- бытие, тем больше она стремится познать причину бытия, и, стремясь к этому, раздвинуть рамки дискурса и в самом дискурсивном мышлении придерживаться высот духовности; она прекрасно знает, что боги завидуют ей: определенности её данных и четкости её ориентиров, кристаллизации сверхчувственного опыта, более неопровержимого и более яркого, чем те данные, которые чувства поставляют физическим наукам. Именно богословие в состоянии снабдить их всем этим. Чем больше богословие познает Бога как нечто отвлеченное, тем больше оно стремится познать его опытным путем. Чем больше мистическая мудрость познает Бога опытным путем, тем больше она стремится к абстрактному его видению. И каждый раз высшая ступень дает душе то, что низшая ступень заставила ее желать.

Но как исполняются эти желания, если не благодаря животворному дару, вытекающему из чистого Акта? Он не только их исполняет, но и углубляет и бесконечно усугубляет, и в этом движении снизу вверх, о котором я говорил, мы не можем увидеть, в какой момент оно началось.

Во всяком случае ясно, что чем больше душа его приемлет, тем более в ее глубинах пробуждается энергия, с помощью которой

она воспаряет ввысь. Так совершается весьма примечательная активизация, которую дает богословие с помощью созерцания, а метафизика – с помощью богословия. И это взаимодействие происходит вовсе не насильственно, не деспотически, а естественно и спонтанно, как смена приливов и отливов или времен года.

Только такой ценой, при этом непрременном условии, *sine qua non*³⁾, поддерживаются в духовном мире и между тремя конкурирующими и взаимодействующими мудростями порядок и гармония, жизненное единство, сила и гибкость. Это духовное единство, которое знало средневековое христианство, было возможно лишь потому, что средневековое христианство сумело понять, как это пелось в гимнах Святому Духу, что ничто в нас не будет ни очищено, ни выпрямлено, ни смягчено, если высший дар не укрепит слабое наше существо.

Я говорил о гармонии мудростей. Надо было бы сказать также и о гармонии мудрости и знания или мудрости и частных наук, как ее понимали христиане в Средние века. Надо было бы показать, как активизация разума в эпоху христианства, возрождение греческих и арабских научных традиций, схоластической дисциплины с её объективностью, наконец, глубокий реализм христианской души с характерным для неё чувством братского единства с сотворенной природой привели к мощному научному взрыву, который будет использован в наше время.

Отметим здесь, что именно в тот момент, в эпоху номинализма, когда средневековая мудрость начала приходить в упадок, этот взрыв проявился с наибольшей силой. И, разумеется, не только эмпирики, такие как Роджер Бэкон, или эклектики, как парижские доктора XIV в.⁴⁾, но и мудрецы, такие как Альберт Великий⁵⁾, открыли врата современной науке. Наконец, следует заметить, что мудрость, с неоглядным экспансионизмом, за который ей придется расплачиваться, оказывала своим царственным гнетом давление на науку. Она любила науку, и велика была ее собственная любознательность. Но она заставляла науку руководствоваться книгами по философии, она сама верила (особенно в плохие времена) в Аристотелеву механику, так же как в его метафизику. Если философия страдала от такого положения дел, то науки страдали гораздо больше, и им, чтобы прорасти на почве опыта, надо было снять и разбить мраморные плиты с могилы Аристотеля.

С другой стороны, можно задать вопросом, разве определенная скудость технических средств не ограждала тогда иерархию

духа от таких опасных соблазнов? Ведь люди средневековья были столь же слабы и столь же любознательны, как и мы. Им, не имеющим возможности мечтать о том, чтобы, подобно богам, властвовать над внешней природой с помощью науки о числах, потому что у них не было для этого средств, проще было сохранять свои души обращенными к нетленным благам...

IV

Именно в XVI в. началось падение современного мира. Весь интеллектуальный порядок оказался разбитым. Современный мир (я здесь имею в виду мир, который уже уходит на наших глазах) предстал не миром гармоничной мудрости, а миром *столкновения мудрости со знанием и победы знания над мудростью*.

Средневековый строй мысли был обретен не без борьбы и раздоров, не без разногласий и противоречий. Постоянно раздираемый изнутри, он исторически неполно реализовал себя. Начиная с XIII в. его сотрясает жестокий аверроистский кризис* (продолжающийся и до сих пор). Заметим, что аверроизм стремился *отделить* мудрость философскую от мудрости теологической, вырвать её из данного свыше единства, о чем мы уже говорили, радикально изолировать её, разделяя человека на две части: здесь человек чисто природный со своей философской мудростью, там человек благодати и веры со своей богословской, то есть мистической мудростью. Миф (ибо это миф) о двойственной истине – символ, соответствующий этому раздвоению.

Попытка разделения была нацелена на метафизику. Она, как мы знаем, не удалась – временно – благодаря св. Фоме. Но эта драма была более жестокой, а влияние Сигера Брабантского** – более глубоким, чем можно было себе представить. Г-н Жильсон недавно высказался о богословско-политическом аверроизме в работе Данте***. “О монархии” (“De Monarchia”). Аверроизм, доказывающий свою жизнеспособность с XIV в., проявит себя как побудительная причина совсем другой революции.

Это – картезианская революция. Я об этом так часто говорил, что позволю себе сейчас высказаться совсем кратко.

Революция была также порождена попыткой отделить философскую мудрость от мудрости богословской. Но эта попытка была нацелена на физику, а не на метафизику, и она удалась.

Как я стремился показать в другом месте⁵, творчество Декарта, каковы бы ни были его личные намерения, состояло здесь – и отделение, о котором идет речь, было бы невозможно без этого – в отрицании возможностей богословия *как науки* и как знания. Собственно говоря, именно здесь свержение мудрости дало результат, который, если наши исследования динамизма христианской мысли были правильными, не мог не оказать огромного влияния на саму философию.

Философия отныне ограждалась от притока истины и духовности, которые нисходили в нее с наибольших высот души.

И ее собственная ориентация также изменилась. Она становится “практической”, как говорит Декарт, и ее цель – сделать нас “хозяевами и властелинами природы”. Метафизика становится началом, а вовсе не вершиной, что обязывало её следовать ангельским путем, исходя от Бога и мысли: а почему? с какой целью? Чтобы основать физику как науку и тем подчинить природу математике.

Вот так все сразу было разрушено, разбито вдребезги. Отношения между тремя типами мудрости стали более упорядоченными с точки зрения жизненного восхождения, но как было двум из них, более возвышенным, утратив статус знания, сохранить за собой статус мудрости? Отныне слово “мудрость” подходит лишь философии. Ее внутренний порядок тоже разрушается. Возрастают амбиции метафизики, она занимает место святыни, она априори водворяется на небесах чистого умопостижения, я бы сказал, умопостижения в чистом акте, но ее силы убывают, она ориентируется на науку и, не признаваясь в этом, строит обширные произвольные системы в зависимости от позитивных знаний текущего момента и от сиюминутных состояний науки. Наука, действительно, побеждает. А мудрость, мнящая себя верховной, уже побеждена.

К тому же, успех картезианской революции явился результатом мощного движения не только человеческой мысли, но, главным образом и прежде всего, желания. Вот почему мир классического гуманизма был вообще ориентирован на богатства, создаваемые в качестве его конечной и высшей цели, так что наука смогла обогнать мудрость, что было для истории цивилизованного человечества абсолютно новым явлением. Все то же желание, то же таинственное притязание побуждает человеческое сердце к обладанию вещами посредством материального и интеллектуального господства. Бедные средства, стремление к бедности как знак

наиболее высокого знания и наиболее мудрого экономического строя заменяются богатыми средствами и всеобщей прожорливостью. Весьма знаменательно, что царство обожествленной науки и господство денег вместе стали провозвестниками нового мира.

Эта история имела продолжение. Канту ничего не оставалось, как сделать выводы из картезианской революции. Подобно Декарту, отделившему философию от богословия, Кант отделил науку от метафизики. Как Декарт отрицал возможность богословия *в качестве науки*, так и Кант отрицал возможность метафизики *как науки*. В свою очередь, разве метафизика, переставшая быть знанием, могла оставаться мудростью? Она пытается защищаться, но безуспешно. После великого порыва немецкого романтизма и идеализма, окончившегося поражением, она сосредоточивается на психологической или нравственной рефлексии. Метафизической мудрости больше нет.

Но Кант еще верил в философию природы, которую он отождествлял с ньютоновой физикой. Будет ли это мудростью, по крайней мере, для нас?

Традиция учит, что философия природы – это все еще мудрость, или один из аспектов мудрости, мудрость *secundum quid*^{*)}, в данном порядке вещей. Для современников классического периода Новой истории философия природы смешивается с математическим знанием природы, с картезианской или ньютоновской наукой. В конце XVIII в. и до последней четверти XIX в. верили, что мудрость – это и есть сама наука, наука о явлениях и отдельных фактах, наука, считающая камни в потоке. Время Огюста Конта и Ренана требовало мудрости от науки.

Но эта иллюзия быстро рассеялась. В структуре науки математика поглотила все то, что могло еще остаться на долю философии. Математика и эмпирические науки изгнали онтологию. Наука (поскольку она отличается от философии) все более и более бесповоротно тяготеет, таким образом, к своему чистому виду, что по существу подразумевает *невозможность* признать ее мудростью, но – в той самой мере, в какой она образует мир, поддающийся её собственному суверенному объяснению, – она предстает концептуальной символизацией, сохраняющей мир внешних явлений и целиком направленной на постижение реальности, но таинственным образом и в тени *разумного существа*, основанного *in re*^{*)}. Но тогда мудрости вообще больше нет, а это дурной знак и для науки, и для мира.

Не забудем, однако, что наука сама по себе является благом. Как все, что поднимает духовную энергию в поиске истины, она есть некая естественная сакральность. И горе тому, кто не понимает этого ее высокого достоинства! Каждый раз, когда во имя самой высокой истины неустойчивые представители мудрости дают настроиться себя на презрение или пренебрежение к науке и ее скромным, простым истинам, они бывают жестоко наказаны, и поделом. Но наука подобна искусству: они хороши сами по себе, а человек может извлечь из них зло и использовать их во зло; но пока он обращается к мудрости⁶ как к добродетели, он может использовать её только во благо.

Разумеется, речь не идет о возвращении в Средние века, об отказе от мощного и чудодейственного развития наук в течение последних веков.

Напротив, собственная проблема века, в который мы вступаем, будет состоять в примирении знания и мудрости, в гармонии жизни и духа. И разве не кажется, что науки сами зовут разум к этой работе? Вот они освобождаются от остатков материалистической метафизики, которая скрывала их подлинное лицо, вот обращаются к натурфилософии, и замечательные открытия современной физики возвращают ученым чувство тайны, явленное через атомы и вселенную. Но с помощью одной лишь науки ученый не в силах достичь онтологического знания природы.

Условия примирения, о котором мы говорили, состоят, на наш взгляд, в том, чтобы создать, в совершенно новом, я хотел сказать, в подлинно реалистическом и метафизическом духе, критику знания. Тогда можно будет в глубинах духа выделить уровни знания, различаемые по их особенностям и значимости, и показать, как они соотносятся с изначальными типами объяснения, которые не могут быть заменены одни другими. Мы увидим, как один и тот же порыв, как бы он ни менялся, всегда остается порывом духа в поисках бытия, пронизывает разнообразные типы познания, от самого скромного лабораторного исследования до метафизического или богословского умозрения и даже вплоть до сверхрационального опыта и мистической мудрости благодати.

Науки и философия более не будут, как это довольно часто бывало в Средние века, в положении служанок богословия; полное и реальное признание их самостоятельности – это драгоценный плод исторических усилий на протяжении истекших столетий, и этот плод принят. Но в то же время, пусть самостоятельность науки,

ее законное место в ряду ценностей будут признаны также и по отношению к наивысшим формам знания, формам, образующим мудрость.

(1935)

ПРИМЕЧАНИЯ АВТОРА

1. Пусть это слово св. Фомы не возмутит учеников г-на Блонделя: как и о совершенстве религиозного состояния, об этом совершенстве разума следует сказать, что оно представляет собой требование, которое стимулирует, а не обладание, которое удовлетворяет – *perfectio acquirenda*, совершенство, которое предстает обрести, но которое так никогда и не обретается.

2. Втор., 30, 12; Рим., 10, 6: “Кто взошел бы для нас на небо и принес бы ее нам...” “Кто взошел на небо и взял ее, и снес с облаков?... Нет никого, знающего путь ее... Но Знающий все знает ее... Ссей есть Бог наш, и никто другой не сравнится с ним. Он нашел все пути премудрости и даровал ее рабу своему Иакову и возлюбленному своему Израилю. После того он явился на земле и обращался между людьми.” (Вар., 3, 29-38).

3. Об отличительных чертах философского обращения и христианского обращения см. исследования Артура Нока в его книге “Обращение”.

4. Thomas Aquinas. Sum. theol., III, 34, 1, ad. 1.

5. Maritain J. L'esprit de Descartes // Oeuvres (1912-1939). – [s. l.]: Desclée de Brouwer, 1975. – P. 131-196.

6. Мудрость бывает не только умозрительной, но и практической, либо, если она содержит в себе, как в философии, практический *вид*, отличный от *вида* умозрительного, либо, если на своем высшем уровне она проявляется одновременно и как богословская мудрость, и как мудрость благодати, формальной и в высшей степени умозрительной и практической.

КОММЕНТАРИИ ПЕРЕВОДЧИКА

Перевод выполнен с издания: Maritain J. Science et sagesse // Maritain J. Oeuvres (1912–1929) / Choix, présentation et notes par H. Bars. – [Paris]: Desclée De Brouwer, 1975. – P. 859–885.

С.9.^о Св. Иоани Креста (Хуан де ла Крус, 1542–1591) – священник и Учитель Церкви, уроженец Испании, монах-кармелит, мистик, богослов, поэт.

С.10.^о Philosophia perennis (лат.) – вечная философия; термин, употребляющийся в философии и означающий незывлемые основы философии. Восходит к произведению Стехуса Эвгубинуса “De philosophia perennis”.

С.11.^о Слабость мира сего (лат.).

С.11.^о Гноисис (греч. – знание, познание) – основное понятие религиозно-теософического движения поздней античности, впоследствии получившего название “гностицизм”, – проникновение в мир сверхчувственного путем созерцания Бога. Такое представление о познании по существу близко к представлению неоплатонизма, возникшего примерно в ту же эпоху (III в.) и оказавшего большое влияние на выработку догматики христианства. Основными идеями неоплатонизма в этой области были: мистически-интуитивное познание высшего, существование ряда ступеней при переходе от высшего, от “единого и всеобщего” к материи, восхождение человека, материально обремененного, к чистой духовности с помощью экстаза и аскетизма.

С.12.^о Приверженность к Богу (санскр.) Религиозное течение в индуизме, получившее широкое распространение в XII–XVII вв.

С.13.^о Джаггернат (искаж. санскр. Джаганнатх, букв. – владыка мира) – одно из воплощений индуистского бога Вишну. Во время празднества в его честь, в июне июле, изображение Джаггернатуга провозится на огромной колеснице высотой больше 13 м.

С.13.^о Ожидая, я ожидал (лат.).

С.16.^о Филон Александрийский (Филон Иудей; ок. 20 до н.э. – 50 н.э.) – выдающийся представитель еврейского эллинизма, апологет иудейства.

С.17.^о Из ничего (лат.).

С.17.^о Оп – неопределенное местоимение франц. языка (ср. с нем. “man”). речь идет об анонимном существовании, о “мире толпы”.

С.18.^о Св. Юстин (Иустин, ок. 100 – ок. 155). – св. отец и учитель церкви, один из первых христианских писателей-апологетов.

С.18.^о Св. Августин (354–430) величайший из отцов древней Церкви христианского Запада, философ и теолог, автор широко известной “Исповеди” (М. 1997).

С.19.^о Utī (ut) – как, каким образом; frūī – наслаждаться, пользоваться (лат.).

С.19.^{*)} Св. Фома (Фома Аквинский, Фома Аквинат, 1225/1226–1274) – средневекковый философ и теолог, основатель томизма; см. перевод работы Ж.Маритена “Святой Фома, Апостол современности” в настоящем издании.

С.20.^{*)} В танстве воплощения открывается, скорее, нисхождение божественной полноты в природу человеческую, нежели восхождение, будто уже существующей, человеческой природы к Богу (лат.).

С.20.^{**)} Лютер Мартин (1483–1546) – немецкий мыслитель и общественный деятель, основатель немецкого протестантизма (лютеранства).

С.20.^{***)} Пелагианство – течение в христианстве, возникшее на рубеже IV–V вв. и названное по имени его основателя Пелагия (наст. имя – Морган, ок. 360–418 г.). Пелагиане отрицали божественное предопределение, считали, что первородный грех не до конца извратил положительные качества человека, не верили в грешную природу человека, утверждали свободу воли, приуменьшали значение благодати и личной веры и придавали большее значение добрым делам.

С.20.^{****)} Нисхождение божественной полноты на него (лат.).

С.20.^{*****)} Янсенизм – религиозно-политическое неортодоксальное католическое течение во Франции и Голландии в XVII–XVIII вв., принципы которого изложил голландский теолог К.Янсений (1585–1638); в ряде положений (отрицание свободы воли, признание предопределения) тяготел к протестантизму.

С.22.^{*)} Бытие потому что бытие (лат.).

С.24.^{*)} Букв.: “Без чего нет” (лат.); неизменное условие.

С.24.^{**)} В XIV в. в Париже вели преподавательскую деятельность видные представители номинализма, в том числе Иоанн Дунс Скот. На основе объединения идей английского номинализма (Иоанн Дунс Скот, Оккам) с идеями французских номиналистов (Дюран из Сент-Гульена, Пьер Ореоль) развернули свою деятельность парижские оккамисты XIV в. – Буридап, Николай Орем, Николай из Отрекура. Пытаясь возродить демокритовский материализм и призывая к опытному изучению природы, оккамисты готовили почву для появления анти схоластической философии, тесно связанной с естествознанием.

С.24.^{****)} Альберт Великий (1193–1280) – немецкий философ, теолог и естествоиспытатель; за энциклопедичность своих познаний удостоился почетного звания граф Альберт фон Больштедт, носил почетное звание “doctor universalis” (“всеобъемлющий доктор”).

С.25.^{*)} Аверроизм – философско-теологическое направление эпохи средневековья и Возрождения, восходящее к воззрениям арабского философа XII в. Аверроэса (лат. от Ибн-Рушд, Мухаммед, 1126–1198). Аверроэс развил учение о вечности материи и движения, отвергнув акт одновременного божественного творения. Аверроэсты отрицали сотворение и индивидуальное бессмертие души. Критикуя церковное учение, они использовали его отдельные положения, в частности то, в котором утверждается, что представления религии являются лишь аллегорически выраженными чистыми (философскими) истинами. В XIII в. аверроизму противостояли традиционное августинианство и христианский аристотелизм (Альберт Великий, Фома Аквинский).

С.25.^{*)} Сигер Брабантский (ок. 1235 - ок. 1282) - нидерландский схоласт, один из основателей аверронизма; профессор Парижского университета. Защищал независимость философских учений от церковных догм. Дважды предстал перед судом инквизиции. Убит при папском дворе.

С.25.^{**)} Данте Алигьери (1265 - 1321), -- итальянский поэт и философ. Теологи часто упрекали Данте за то, что он разделял взгляды Аверроэса и его метафизику света, родственную учению неоплатоников (см. работу Э.Жильсона "Дух средневековой философии" ("L'esprit de la philosophie médiévale"), опубликованную в 1932 г.

С.27.^{*)} Соответствующая тому, что есть (лат.).

С.27.^{**)} В самом деле, фактически, в сущности (лат.).

С.29.^{*)} Nock A. Conversion: the Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustin of Hippo. -- London et a.: Oxford Univ. Press, 1933. - 309 p.

РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА

RELIGION ET CULTURE



ПРЕДИСЛОВИЕ

Первый из двух очерков, включенных в эту книгу, был опубликован под заглавием “Религия и культура” в сборнике “Спорные вопросы”, вышедшем в свет в 1930 г., который он открывал. Эта небольшая работа содержала в себе немало ростков, которым предстояло впоследствии развиться; она послужила как бы новой отправной точкой в творчестве Жака Маритена.

Интерес, вызвавший к жизни эту работу, впрочем, не был новым для их автора. Со времени опубликования “Записной книжки”^{*)} уже было известно, что еще до своего обращения в католическую веру^{**)}, в течение первых лет XX века молодой философ пытался, “пользуясь неудачной терминологией, заново открыть древнее различие между духовным и преходящим”. Как мы увидим – Маритен и сам позднее вспоминал об этом – его друг Пеги^{***)} предпринимал аналогичные попытки, противопоставляя “мистику” и “политику”^{*****)}.

Но обращение к Евангелию было для Маритена слишком сильным потрясением, чтобы его первоначальные “светские” позиции не были отброшены в тень и обречены на долгое пребывание в тиши, пока не появилась возможность скорректировать и укрепить их, не отказываясь при этом от того, что в них было изначально чистого и необходимого. Ему надо было, по его энергичному выражению, “изменить конечную цель”. Когда после короткого периода, во время которого он доверял только мудрости святых, ему вновь предъявил свои права и возможности естественный разум, он посвятил себя проблеме назначения умозрительной философии и в течение целого двадцатилетия занимался

исключительно ею. Речь шла о том, чтобы со всей возможной спешностью, критикуя без всякого снисхождения “современные” ошибки, восстановить ценность рассудка. Такое предприятие, конечно же, имело большое значение для культуры, но не создавало само по себе “философии культуры”. Думаю, однако, что Маритен не смог бы сделать этого впоследствии, если бы не был предварительно в течение долгого времени вовлечен в столь бескорыстное метафизическое исследование. Вопреки тому, что говорят или думают некоторые интеллектуалы-католики, именно метафизика Маритена является сердцевинной его “гуманизма”; пусть, между прочим, возьмут на себя труд рассмотреть под этим углом имеющиеся в данной книге разъяснения по поводу значения понятия природы применительно к человеку и относительно понятия порядка.

Но человеческая культура, или цивилизация, образуется не из одних естественных факторов, и нет необходимости быть христианином, чтобы это заметить: столкновение, переплетение или конфликт “культурного” и “религиозного” – это явление имело место во все времена и в любом климате. К этому всеобщему явлению, в коем одном содержится знак божественной воли, проходящей сквозь космос и историю, в наше время прибавилось и частное явление – замешательство, испытываемое христианами перед лицом резкого изменения характера цивилизации: средневековое христианство окончательно разложилось, и ничто не могло его возродить, надо было, не жертвуя ни одним из его незыблемых принципов, найти новый стиль отношений между духовным и светским. Как признал Жак Маритен, его размышления в этом направлении “были в большей своей части вызваны практическим положением христиан – их земными трудностями и их светскими обязанностями – в современном обществе и стремлением открыть и разработать такие принципы интеллекта, которые позволили бы решить эту проблему”. Недавние события показали, что сегодня это стремление необходимо как никогда”.

Положения, высказанные в 1930 г., разумеется, потребовали уточнений, развития, а также более конкретного применения. Все это нашло себе место в многочисленных трудах и очерках последующих лет.

“Религия и культура II” была вначале частично опубликована в одном из первых номеров журнала “Esprit” (январь 1933 г.), а затем полностью в сборнике “Спорные вопросы” (т. XI “О вре-

менном порядке и о свободе”), где эта работа была представлена вместе с двумя другими очерками: “Философия свободы” и “Об очищении средств”. Здесь впервые увидели свет или получили уточнение несколько тем, которые спустя три года были развернуты со всей их взрывной силой в “Интегральном гуманизме”.

Жак Маритен создал ряд работ, более завершенных и более известных, чем “Религия и культура”. Но именно в этой работе его мысль, обращенная к читателю, излучает вдохновение, и среди большого числа великолепных страниц, которыми мы столь обязаны ему, не знаю, можно ли найти что-то более совершенное, чем те места, которые касаются “бедных земных средств” или “соблазна истории”. Будьте добры, не обманитесь: его речь кажется такой легкой лишь потому, что за ней стоят долгое и требовательное размышление, интеллектуальная строгость, столь высокая, чтобы уметь остаться незаметной, и исполненное глубокого смысла молчаливое созерцание.

Публикуя первый из этих двух очерков как “спорный вопрос”, философ хотел показать, что его взгляды не кажутся ему гипотетическими. “Но они, – прибавляет он, – зачастую практически неизвестны, а между тем, уместно констатировать, что нет никого, кто не обсуждал бы эти темы”. Положение дел не изменилось и спустя сорок лет. Казалось, что путаница в умах по поводу этих проблем даже усугубилась. Но имеют ли поборники “культурной революции” четкое представление о мысли Жака Маритена? Именно для того, чтобы предоставить современному мышлению достойный обсуждения материал, “Религия и культура” выносятся на суд самой широкой публики.

Анри Барс, 1968

ВВЕДЕНИЕ АВТОРА к изданию 1946 г.

Эта небольшая работа представляет собой расширенный текст лекции, прочитанной во Фрибуре, в Швейцарии, более пятнадцати лет тому назад. Это было время, когда автор, первые работы которого носили преимущественно умозрительный характер, начал заниматься философскими проблемами политики. Тогда он вместе

со своими друзьями мечтал основать "Общество философии культуры", но так его до сих пор и не создал. Перечитывая эти страницы, он видит, что на них в зародыше присутствуют многие темы, которые он намеревался рассмотреть и развить позднее. Ведь спор о духовном и временном неразрывно связан с философией политики, с философией культуры, а также и с философией истории с тех пор, как Иисус Христос провозгласил принцип разделения на Кесарево и Божие, который и поныне являет нам богатство своих возможностей и требований.

Сегодня перед лицом мира, несущего в себе столько же угроз, сколько и великих соблазнов, прежде всего именно в мышлении каждого из нас необходимо провести это различие и понять трудные истины, верности которым оно потребует от нас. Если христианин уступит соблазну мыслить о духовной сути и основной миссии религии в зависимости от социальных, земных достижений и движения истории, он с самого начала станет в своих рассуждениях на ложную почву, рискуя забыть о том, что составляет его собственную силу перед теми разрушительными философиями, которые стремятся добраться до его сердца и то ли совершить революцию, призванную преобразить человека здесь, на этом свете, то ли сделать мгновенную и бессмысленную свободу конечной целью. В то же время, если он забудет, что именно духовное есть истинная закваска¹⁾ нашего земного бытия, которая действует непрерывно, очищая его от несправедливости, и учит нас высоко ценить природу и историю в силу закона братской любви и разума, оживляемого милосердием, то он предаст свое собственное назначение и, к несчастью всего мира, даст угаснуть в людях земной надежде, внушаемой Евангелием.

Ж. М., Рим, май 1946 г.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

Глава I ПРИРОДА И КУЛЬТУРА

1. Культура – требование человеческой природы

Возделывать поле – значит применять труд человека, чтобы заставить природу приносить такие плоды, какие она сама по себе принести не в состоянии, ибо то, что она производит сама по себе, есть лишь “дикая” растительность. Этот пример показывает нам, что такое *культура*, о которой говорят философы, культура не только на некотором участке земли, но и в масштабах человечества в целом. Являясь духом, оживляющим плоть, человек обладает постоянно развивающейся природой. Деятельность разума и труд добродетели *естественны*, поскольку они соответствуют основным наклонностям человеческой природы, приводят в действие её сущностные силы. Не *естественным* этот труд разума является постольку, поскольку он не дан природой, он добавляется к тому, что природа, рассматриваемая *без* этой работы разума, и, стало быть, сведенная к энергии, порождаемой ощущениями и инстинктами, или же рассматриваемая *до* этой работы разума, то есть в свернутом, как бы зародышевом и первобытном состоянии, производит сама собой и только в собственных границах.

Таким образом, оказывается, что культура естественна для человека так же, как и работа разума и добродетели, чьим плодом и земным воплощением она является: она отвечает врожденной потребности человеческой природы, но, вместе с тем, она есть

творение разума и свободы, объединивших свои усилия с усилиями природы. Вместо слова “культура”, соответствующего рациональному развитию человеческого бытия во всей его полноте, я мог бы употребить также слово “цивилизация”, соответствующее тому же развитию в его наивысшем проявлении, я хочу сказать, в создании города и городской жизни, продолжением и развитием которой и является цивилизация. Город и цивилизация оба являются естественными творениями человека, творениями его разума и добродетели. Многие немецкие и русские мыслители противопоставляют *цивилизацию культуре* и первым термином обозначают, с уничижительным оттенком, прежде всего то, что является материальным, механическим и внешним по отношению к жизни общества (стареющая и пораженная склерозом культура). Выбор подходящих терминов – дело свободное. В том смысле, как мы ее понимаем, цивилизация заслуживает своего названия лишь тогда, когда она понимается как культура, то есть как подлинно гуманистическое, а значит, преимущественно интеллектуальное, нравственное и духовное (понимая это слово в его самом широком смысле) развитие.

2. О некоторых неясностях

К приведенным выше соображениям можно добавить еще три замечания. Прежде всего, я отметил бы, что культура, или цивилизация, предполагая одновременно наличие природы и работу разума, *должны* быть на стороне природы, но *могут* отклоняться от нее, позволяя себе паразитировать, опираясь на умение создавать искусственные вещи, что противоположно природе, и на более или менее серьезные извращения (они есть даже в сообществах животных; разве не приходилось наблюдать, как колонии муравьев разрушались из-за их пристрастия к опьяняющему соку, который муравьи получают от некоторых насекомых, проживающих совместно с муравьями-наркоманами и поедающих их яйца?)¹. Если смешивать *per accidens* и *per se*², то можно вместе с Жан-Жаком³) утверждать, глядя на такие развращенные и потому уже достойные ненависти цивилизации, что культура и цивилизация сами по себе развращают человека.

Но поскольку нам не обойти законов бытия и поскольку цивилизация сама по себе вытекает из требований разума, то, и

это наше второе замечание, невозможно ненавидеть цивилизацию, не ожесточаясь одновременно против *формально-логического мышления*, неизбежного формирования мира человеческих дел разумом, если при этом не утверждается примат потенциальности, незавершенности под предлогом большей плодотворности такого взгляда.

Заметим, наконец, что таким образом возникает тенденция к разрушению человека. У человека, в отличие от других животных, нет прочной инстинктивной основы жизни, образующей закрепившуюся структуру поведения, достаточно определенную, чтобы сделать возможной жизнь. Пытаться разрушать, опустошать и отвергать жизнь, управляемую разумом, пока не будет найдена другая столь же прочная основа, значит совершать смертельно опасную ошибку. Опустошать можно без конца; прочной и законченной структуры, естественного регулятора инстинктивной жизни у человека нет. Действие наших инстинктов, столь многочисленных и могущественных, приводит не к однозначным, а к относительно неопределенным результатам; нормальное достижение целей и управление инстинктами возможно только с участием разума.

Если Фрейд, говоря явную бессмыслицу, называет ребенка *полиморфным извращенцем*, то он игнорирует эту неопределенность. Некая общая и весьма примитивная, смутная философия мешает великому наблюдателю (движимому сильной метафизической неприязнью к *forma rationis*)⁷ различать возможность и действие; он заменяет потенциальность набором противостоящих друг другу наличных явлений, неопределенность, ориентированную на нормальную реализацию, но способную и к многоформному аномальному осуществлению, – совокупностью противоположных актов, где то, что мы называем нормальным, есть лишь частный случай аномального.

Тем не менее, свойство бесконечности, присущее духу, придает каким-то образом бесконечность, неопределенность самой жизни чувств и инстинктов человека, которая не может найти свою естественную точку опоры – я имею в виду соответствующую именно требованиям и назначению человеческой природы – нигде, кроме как в рассудке и производимых им построениях. В противном случае она закрепится не там и не так, в зависимости от доминирующей страсти, и собьет природу с пути. Человек действительно и в полной мере *естественный* – это не дитя природы в чистом виде, не невозделанная почва, это человек добропорядочный, это почва,

возделанная по всем правилам, человек, сформированный внутренней культурой, своими интеллектуальными и нравственными качествами. Он один тверд и устойчив, он один – личность.

Если бы в нас была заложена только природа сама по себе и она имела бы лицо, то можно было бы опасаться, что любая добродетель – ложна, притворна, а лицо деформировано ею или залеплено, как пластырем. Но природа проглядывает в нас уже обработанная разумом, человек не имеет иной истины, кроме той, что сформирована внутри него разумом и добродетелью (я говорю о здравом рассудке, а он правит в нашей жизни лишь совместно с тем, что даровано нам свыше; я говорю о подлинной добродетели, которая полностью заслуживает своего имени, только если она пронизана милосердием). Подлинная искренность представляет собой лишь ясное зеркало, которое видит населяющих нас демонов и бесстрашно отражает их, чтобы, свободно воздействуя на них, придать им человеческий облик, она не отказывается иметь свое лицо. И нет более ложного соблазна, чем “искренность” в понимании Андре Жида, то есть истолкование человеческого существа с помощью одновременно бесполезных и несогласованных постулатов о бесформенном, о *первичной материи*.

3. Цивилизация и религия

Но оставим эти отступления. И сделаем вывод, что культура, или цивилизация, – это развитие собственно человеческой жизни, включающее не только материальное развитие, необходимое и достаточное для того, чтобы дать нам возможность вести достойную жизнь в этом мире, но также, и прежде всего, нравственное совершенствование, развитие умозрительной деятельности и деятельности практической (в области искусства и этики), которое заслуживает названия собственно человеческого.

Затем важно понять, что культура, цивилизация сама по себе, принадлежит к области *временного*, иначе говоря, имеет свою особую цель – земное и подверженное гибели благо нашей жизни в этом мире, и свойственный ей порядок – это естественный порядок. Разумеется, она должна быть подчинена жизни вечной, как промежуточная цель подчинена цели конечной. И от этой подчиненности высшей цели она обретает возвышение, свойственное ее собственному порядку: христианская цивилизация

имеет более высокие мерки, более верную меру земного, чем языческая цивилизация; если подумать о том, что врожденные милосердие и нравственные добродетели укрепляют в нас добродетельность и дружелюбие, в которых так нуждается общественно-земная жизнь, то поймешь, что высшие регулирующие функции морали, благодаря которым эта жизнь совершает свое земное дело, подчиняются высшему порядку. Однако цивилизация, даже христианская, а следовательно, возвышенная в своем порядке добродетелями, дарованными свыше, именно через осуществление (лучшее, чем силами природы самой по себе) тех же самых требований природы остается также возвышенной. Именно к материи, к деятельности и благам природного порядка она применяет правила христианского разума, и сфера, в которой она развивается, это сфера естественной деятельности². Сама по себе и по определяющему её объекту деятельности она вовлечена в свое время, в превратности этого времени, и подлежит гибели, в сущности, человеческой. А ценности, которые она обретает свыше, например, добродетели святых или прозрения созерцателей, впитываются ею, её собственной субстанцией, накапливаются в соответствии с ее специфической целью, которая остается возвышенной, представляя в то же время благо, общее всем людям в их земной жизни.

Поскольку это человеческое развитие не только материальное, но также, и главным образом, нравственное, то само собой разумеется, что основную роль здесь играет религиозный момент. По правде говоря, религия, которая требуется *in abstracto*³), самим понятием культуры, или цивилизации, это только естественная религия. Фактически же человеческие цивилизации обрели лучшую, но и более тяжелую участь. Мы знаем, “что *чисто природное* состояние, в котором Бог якобы оставил людей один на один с их способностью к интеллектуальной и волевой деятельности, никогда не существовало. Бог сразу же захотел дать людям знание о вещах, выходящих за рамки требований всякой природы, творимой или творящей. Он открыл им глубины своего божественного бытия, тайну своей вечности. И чтобы направить их к этим высотам, чтобы приготовить их здесь, на земле, к лицезрению этого великолепия, он ниспустил на мир, подобно покрову, свое милосердие, способное обожествить наше знание и нашу любовь. Эти божественные дары Бог приносил всем людям во все времена; так как он есть свет, “который просвещает всякого человека”,³ то он

хочет, “чтобы все люди спаслись и достигли познания истины”⁴. Шаги Господа в помощь людям самими людьми то принимались, то отвергались”⁵.

Вот почему ни одна из религий, известных нашей истории, не является простой естественной религией, которую философ рассматривал бы абстрактно. Разумеется, в них можно найти много черт, отвечающих естественным религиозным чаяниям человеческого существа, однако на самом деле все они вытекают из гораздо более высокого источника, все они сохраняют на себе некоторые следы первичных откровений и предназначений; все, кроме религии Христа, также отклоняются от сверхъестественного порядка и более или менее последовательно смещаются в сторону порядка естественного.

И, заметим, что поскольку они поддавались влиянию естественного порядка и низводили себя до масштабов падшей природы, постольку они превращались в частное явление, связанное с одной определенной культурой и враждебное другим культурам, и разделялись, подобно языкам или социальным группам. Древнеязыческая набожность великолепно воспринимала ту жизненную потребность, в которой и город был – из религии; ее убожество проистекало из того, что она включала религию в цивилизацию, в цивилизацию локальную, смешивая город и религию, обожествляя город, или, что то же самое, национализируя богов и превращая их в первых граждан города. В этом *социологическом* заземлении религии заключается, несомненно, глубинная причина, во всяком случае, наиболее значимая особенность политеизма, неспособная, однако, полностью устранить глубинное “хенотеистское”⁶) чувство. Чудо Израиля, чудо сверхъестественное, силой внушило мятежным умам, что Бог Израилев есть также Бог единый, трансцендентный, неизреченный, Бог неба и земли, всей земли. И односторонность, и универсальность сразу, отмечал о. Клериссак: “Вовсе не к одному частному сознанию обращены десять заповедей, говорящие об этом, но к сознанию всех людей; и Иерусалим мессианских времен – это видение главным образом духовной родины, родины душ. Пророки говорили и боролись лишь во имя того, чтобы выдвинуть на первое место Царство Божие, которое изначально живет в сердцах и охватывает все народы”⁶.

В любом другом месте античного мира национализм паразитировал на религии и искажал ее; он включал ее в культуру, он делал ее принадлежностью одной цивилизации, одной культуры, я

хочу сказать, что, связывая с религией все, иногда разрушая под ней общественную жизнь, поклоняясь и оказывая ей ужасающие по силе почести, полностью подчиняя людей богам, античный мир, однако, ставил религию на службу цивилизации – вовсе не так, как в современном безбожном мире, понимая цивилизацию как нечто верховное, но и наоборот, делая из религии принцип, управляющий городом; религия же при этом обретала свое индивидуальное лицо и жила с городом одной и той же единой и неотторжимой жизнью, деспотически царствуя над городом, но будучи немислимой без него, всей своей сущностью связанной с ним, заключенной в нем, определяемой и ограниченной им и, наконец, в совершенно метафизическом смысле, существующей ради него, как душа растения существует ради растения. *Caritas humani generis**) проявляется лишь как бледный, возвеличенный и недейственный прообраз подлинного милосердия, как идеал философа, по которому вздыхает разум, чуждый, если не враждебный, религии.

А подлинная религия сверхъестественна, она снизошла с небес вместе с Тем, кто сотворил милость и истину. Она не от человека, не от мира, не от какой-либо цивилизации и культуры, не от цивилизации и культуры вообще, она – от Бога. Она трансцендентна по отношению ко всякой цивилизации и всякой культуре. Она – верховная вдохновительница и благодетельница цивилизаций и культур, а с другой стороны, она сама по себе не зависима от них, свободна, универсальна, универсальна в точном смысле этого слова, ибо она – католическая**). Именно об этих сторонах дела: неизбежной имманентности Христовой религии культуре как Бога – творению и абсолютной трансцендентности этой же самой религии и пойдет речь в последующих заметках.

Глава II **КАТОЛИЧЕСКАЯ РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА**

1. Особенности “современного мира”

Так же как и современная философия, *современный мир* не является плодом полемики: это определенный исторический тип цивилизации, духовной доминантой которого являются идеи

ренессансного гуманизма, протестантской Реформации и Реформации картезианской. Как охарактеризовать его с той точки зрения, на которой мы находимся? В нем, как и во всякой цивилизации, есть положительный момент онтологического напряжения и жизненной силы, которая, как нам кажется, основана на смелых, неустанных стремлениях дать человеческой природе максимум того, что можно получить на земле. Но с этим благим, самим по себе положительным моментом, достойным уважения и любви, связан и один недостаток. Скажем, хотя это уже стало банальным, но от этого не перестало быть верным – скажем так: культура в процессе своего естественного возрастания отделилась от священного, чтобы повернуться к самому человеку.

Средневековье формировало человеческую природу в соответствии с “сакральным” типом цивилизации, основанным на убеждении, что земные установления, со всей их молодостью и силой, состоят в услужении Богу и божественным делам ради реализации его царства на земле. Средние века упрямо строили это царство на земле, мечтая – в конечном счете не слишком настойчиво, не мешая жизни делать свое дело – об иерархически упорядоченном мире, где Папа на вершине духовного обеспечивает единство церкви, а Император, находясь на вершине временного, обеспечивал бы политическое единство христианства. Мечта о Священной Империи, которая составляла идеал, “миф”, тесно связана с культурными условиями этой эпохи; такая мечта, отброшенная раз и навсегда, предполагала, наряду с завидной верой в принципы, основательное незнание мира и крайний оптимизм; ее труп долго отягощал собой Новую историю. Понадобились Наполеон и весь XIX век, чтобы его окончательно похоронить.

Но вернемся в современный мир. Культура, такая, как он ее понимает, ставит перед собой чисто земные задачи, которые отныне довлеют сами себе и не являются в своей совокупности слишком возвышенными по отношению к Царству Божию; употребим слово, которое в последнее время использовалось многократно: это антропоцентрический тип культуры. Не забудем, что в силу естественного закона роста и под действием евангелического фермента, внесенного в человечество, в лоне этой цивилизации совершается некоторый прогресс, и его можно было бы назвать *материальным*, придав этому слову более широкий философский смысл, ибо материальная культура прогрессирует не только в области научных и технических средств эксплуатации природы, но и

в области интеллектуальных, художественных, духовных инструментов развития; возрос даже уровень, не скажу – нравственной жизни или нравственного идеала, но понятий и чувств как средств формирования стабильных условий нравственной жизни. Это хрупкая структура, я знаю, но, в конце концов, идея рабства или пытки, или принуждения людей оружием к поступкам, противоречащим их совести, и ряд подобных идей сегодня, кажется, внушают отвращение большему числу людей, чем ранее, во всяком случае, осуждение этих идей сегодня перешло в разряд официально признанных общих мест, и это уже что-то значит.

В конечном счете, кажется, что замкнувшись в себе, человек испытал, как бы помимо собственной воли, движение интроверсии, свойственное разуму; он погрузился в себя – и не затем, чтобы искать Бога. Общий процесс *самоосознания* также является отличительной чертой нашего времени. В то время как мир по преимуществу отворачивался от духовности и от той любви, которая является нашей подлинной целью, ради внешних благ и эксплуатации чувственно воспринимаемой природы, вселенная имманентности являла себя, иногда сквозь тесные врата; субъективная углубленность открывала в науке, искусстве, поэзии, в самих страстях человека и его пороках присущую им духовность; потребность в свободе становилась тем острее, чем больше было стараний заранее избежать подлинных условий и подлинного познания свободы. Короче, в силу амбивалентности истории *век рефлексов* при всех поражениях и потерях, связанных с этим понятием, принес также несомненное обогащение, и это следует отнести к его достижениям в познании творчества и гуманизма, тем более что это познание должно было влиться в тот внутренний ад, который носит в себе человек, и стать его жертвой. Этот мрачный путь не безысходен, а идолы, родившиеся в нем, пополнили нашу субстанцию.

Все, что мы здесь только что в очень общем виде обозначили, как раз и имеется в виду, когда мы говорим о *материальном* прогрессе, к которому стремится современная цивилизация, и об усилиях, которые прилагаются к тому, чтобы человеческая природа смогла получить максимальную пользу на земле. Следует добавить, и это прояснит некоторые аспекты современного мира, что многое из того, что следовало сделать (и любой ценой, ибо воля Властелина истории не страшится помех) католикам, было сделано не ими и против них, а они – проявили малодушие. Ереси и расколы, войны

и разрушения, и сам дьявол – подпадают под всеобщую власть руки Божией, работают помимо собственного желания на интригу, видимую Богу, стимулируют историю и продвигают ее дело. Границы их владений точно указывают пределы нашей ущербоности.

Жозеф де Местр^{*)} считал, что Французская революция – от Сатаны. Он был слишком глубоким мыслителем, чтобы сделать отсюда вывод о необходимости добиться просто-напросто полного исчезновения Французской революции из огромной книги всемирной истории. Что за глупость! Данная книга пишется по воле и с соизволения Господа Бога; Сатана может в какой-то момент взять перо, и тогда будет трусостью не назвать своим именем сотворенное навеки зло; но будет глупостью не понять также, что при всех возможных искажениях линия бытия продолжается, написанное Богом может быть прочитано ангелами,⁷ и все-таки достигнута большая или меньшая польза (если минимальная, что делать, так Бог хотел). Мы знаем, что зерна и плевелы растут вместе и будут разделены только в последний день^{**)}. Бог уже советовал нам не удалять одного, чтобы не было риска одновременно удалить и другое; это показывает, что здоровое суждение оказывается свыше наших сил, я имею в виду здоровое суждение о значении *полезности* событий или людей для божественных закровов и для общего блага творения, то есть по отношению к последнему пределу, который нам неведом. Епископы времен Реставрации верили, что трудятся на благо Господа, в поддержку изъеденного червоточиной трона, и, сами того не зная, готовили такие недоразумения, которые, казалось, грозили гибелью всей Европе. Другое здоровое суждение, которого требует от нас разум, это значение *правды или лжи, доброты или злобы* в земных делах по отношению к тем вневременным законам, которые нам известны; и мы должны постараться выделить, с этой точки зрения, духовные доминанты нашей истории.

2. Антропоцентризм и подлинный гуманизм

Итак, мы говорим, что современная культура, каковы бы ни были ее положительное историческое назначение и достижения, по своей духовной доминанте является, как я попытался показать, антропоцентрической: гуманизм здесь *отделен* от Воплощения. В концепции, согласно которой эпоха Нового времени и современ-

ности была сформирована и формируется сейчас культурой, мы можем выделить три ступени, или три момента: первый момент – тот, когда цивилизация щедро раздает свои самые прекрасные плоды, забывая о корнях, откуда идет питающие ее соки. Считается, что она должна установить, основываясь только на авторитете разума, некий человеческий порядок, рассматриваемый еще в христианском стиле, унаследованном от предыдущих времен, стиле, который становится обременительным и начинает ухудшаться. Мы можем назвать этот момент *классическим* моментом нашей культуры, моментом христианского натурализма.

Второй момент позволяет заметить, что культура, лишенная высших сверхъестественных мерок, неизбежно должна обернуться против самой себя; тогда от нее требуют установить такой порядок, который считается основанным на природе и призван освободить человека и утвердить в нем дух богатства, благословить на спокойное владение землей: это момент рационалистического оптимизма, *буржуазный* момент нашей культуры. Мы с трудом выходим из него.

Третий момент – это момент материалистического пессимизма, *революционный* момент, в который человек, определенно видя свою конечную цель в себе самом и не имея больше возможности выдерживать козни этого мира, начинает, как мы наблюдаем это сегодня в России, отважный бой против трансцендентных основ естественного закона и против их творца; он берет на себя задачу создать из радикального атеизма совершенно новый гуманизм.

Эти три момента, несмотря на их явное противоречие друг другу, связаны преемственностью; если основательно схематизировать положение вещей, то можно сказать, что эти моменты сменяют друг друга хронологически; но они и сосуществуют, и смешиваются друг с другом на различных этапах. Все эти концепции игнорируют природу человека и в конце концов начинают требовать для нее привилегий чистого разума, правда, в лоне ее самой и через усиление сугубо материального могущества. Ложное освобождение, порча и расточение человеческой субстанции при бесконечном умножении потребностей и уныния.

Господство над рождаемостью не через целомудрие, а через нарушение естественного хода дел; господство над расой путем евгенической стерилизации неполноценных субъектов⁸; господство человека над самим собой путем упразднения семейных связей и заботы о подрастающем поколении; господство над жизнью путем

самоубийства и эвтаназии. Примечательно, что определенная идея господства человека над природой оплачивается впечатляюще единообразно, одним и тем же результатом: прекращением жизни.

“Антропоцентрической” концепции культуры христианская концепция противостоит как подлинно гуманная и *гуманистическая*, и, употребляя слово “гуманистическая”, я думаю о том единственном гуманизме, который не лжет против своей этимологии и пример которого нам преподал Фома Аквинский: о гуманизме, очищенном кровью Христа, о гуманизме Воплощения.

Такой гуманизм, соблюдая иерархию сущностей, ставит над жизнью активной жизнь созерцательную, он знает, что созерцательная жизнь прямее ведет к любви к первому Началу, заключающему в себе совершенство. Это не значит, что активная жизнь должна быть принесена в жертву, но она должна тяготеть к тому ее типу, который она принимала у людей совершенных, то есть к такой активности, которая целиком вытекает из избыточного созерцания.

Но если принять созерцание святых за высшую ступень человеческой жизни, то не следует ли тогда сказать, что все действия людей и сама цивилизация должны быть ориентированы на него как на цель? Кажется, что должно было бы быть так, говорил (может быть, не без некоторой иронии) св. Фома Аквинский. Ибо для чего рабский труд и торговля, как не для тела, обеспеченного всем жизненно необходимым и, следовательно, готового для погружения в созерцание? Для чего нравственные добродетели и благоразумие, если не для усмирения страстей и обретения внутреннего умиротворения, что так нужно для созерцания? Для чего все управление гражданской жизнью, как не для укрепления внешнего мира, необходимого для созерцания? – “Таким образом, если рассмотреть их как следует, то все функции человеческой жизни, кажется, служат тем, кто созерцает истину”⁹.

Вот идея иерархии ценностей, совершенно отличная от концепции индустриализма, целиком обращенной к производству, которую современный мир для себя вывел из цивилизации. Мы видим, до какой степени примат экономики, которая сама вытекает из режима, основанного на плодovitости денег – плодovitости неограниченном, как все, что вытекает из определенных природных условий – и материалистическая концепция культуры, будь то капиталистическая или марксистская, противоположны мысли всеобщего Учителя Церкви.

Не значит ли это, что христианская концепция культуры не имеет ничего общего с современным миром, кроме отношения несовместимости? И что она не может предложить нам иного идеала, кроме идеала прошлого, окончательно поглощенного историей, средневековьем? Надо ли повторять, что движение времени, как мы знаем, необратимо. Христианская мудрость не предлагает нам вернуться в Средние века. Прежде всего она приглашает нас сдвинуться с места. К тому же, цивилизация Средних веков, столь великая и прекрасная, какой она была на самом деле, и, разумеется, еще прекраснее в воспоминаниях, очищенных от истории, осталась далекой от полного воплощения христианского представления о цивилизации.

Да, это представление противостоит современному миру, но в той мере, в какой он негуманен.

А в той мере, в какой, несмотря на свою качественную ущербность, современный мир несет реальное историческое развитие, нет, христианская концепция культуры не противостоит ему. Совсем наоборот, она хотела бы спасти в нем и привести в разумный порядок те жизненные богатства, которыми он обладает.

Сами страдания, великие страдания, раздирающие современный мир, от чего они происходят, как не от всего того, что пронизано бесчеловечностью? А это значит, что мир, сам того не зная, стремится к цивилизации христианского типа, такой, как цивилизация, о которой дают представление принципы св. Фомы.

3. Политические и экономические отголоски картезианского дуализма

Как не вспомнить по этому поводу одного из гениев, повинных в тех бедах, от которых мы сегодня страдаем, я имею в виду нашего дорогого врага Декарта? Было бы интересно отметить те отпечатки на культуре, здесь я хочу сказать прежде всего о культуре политической и экономической, которые оставил картезианский дуализм. Для Декарта, как известно, человеческое существо разделяется на две законченные субстанции: чистый дух и геометрическое пространство. Ангел, управляющий машиной.

Переместите эту концепцию в систему политических и экономических отношений. Сам Декарт такого перемещения никогда

не осуществляя, спешу напомнить об этом. Но именно *картезианский дух* в нем повинен.

Тогда станет понятна политическая и экономическая машина, аналогичная машине тела в картезианской философии, в которой будут царствовать лишь естественные законы того же типа, что и законы механики или химии. И к этой машине, которая будет существовать сама по себе и сама себя оценивать, к этой машине с её собственными чисто материальными, нечеловеческими потребностями вы сможете, если вы идеалист и признаёте нравственные ценности, прибавить некую нравственную надстройку, требования справедливости и добродетели, которые будут выполнять ту же роль, что и духовная субстанция в картезианской машине. Если вы склонны к реализму или цинизму, вы будете смотреть на эту надстройку, как на совершенно ненужный эпифеномен, подобно тому как Ламетри в XVIII в. считал ненужной картезианскую душу и выдвигал теорию человека-машины наподобие декартовского животного-машины*).

Но как бы там ни было, важно то, что в этой концепции политика и экономика имеют собственные и отличительные цели, и цели эти вовсе не человеческие, эти цели – чисто материальные. Цель политики – процветание, могущество и материальные достижения Государства, и все, что может способствовать достижению этой цели, даже вероломство, даже несправедливость, является, с точки зрения *политической*, хорошим. Цель экономики – приобретение и неограниченное приумножение богатств, материального богатства как такового. И все, что может способствовать достижению этой цели, даже несправедливость, даже угнетение и бесчеловечные условия труда, является, с точки зрения *экономической*, хорошим. Справедливость, дружба и любая другая подлинно человеческая ценность отныне в структуре политической и экономической жизни становятся чужеродными, а если нравственность и возникает со своими собственными требованиями, то она вступает в конфликт с политической и экономической действительностью, с политической и экономической наукой. Можно вообразить себе "*homo oeconomicus*"**), единственная функция которого – накапливать материальные блага. Если попытаться поставить с ним рядом другого, подчиняющегося нормам нравственности, подлинно человеческого человека, то успеха эта операция не даст. В действительности экономический человек, аппетиты которого неутолимы, просто проглотит своего нравственного двойни-

ка, и дело с концом; он будет, подобно кровожадной машине, трудолюбиво пережевывать незадачливую подлинную человечность, прозябающую в подземельях истории.

Такого рода политический и экономический физикализм буквально отравил современную культуру. Против него выступает именно та подлинно человеческая концепция, которую нам может заново преподать традиция "*philosophia perennis*"^{*)}). Автором этой концепции, конечно же, является не св. Фома, а лучшие умы античности, пусть и языческой. Св. Фома, следуя Аристотелю, четко сформулировал её основные принципы: политика и экономика принадлежат не к естественным наукам, они составляют часть этики, науки о деяниях человеческих. Столь огромная, как здесь, доля условий, определяемых природой материальных вещей и их автоматическим функционированием, относится, однако, именно к тому, как наша свобода воспользуется и как она должна воспользоваться теми условиями, которые определяют такую науку. Ее цель – честная, добропорядочная *человеческая жизнь* здесь, на земле: уклад жизни, достойной человека и того, что является главным в человеке, то есть духа. Политические и экономические законы не являются законами природы в чистом виде, как законы механики или химии, это законы *человеческой деятельности*, которая дополняет их нравственными ценностями. Справедливость, человечность, искренняя любовь к ближнему составляют существенную часть самой структуры политической и экономической действительности. Вероломство – это не только вещь, запретная в личной нравственности, это вещь *политически несостоятельная*, ибо ведет к разрушению политического здоровья общества. Угнетение бедных и богатство как самодовлеющая цель не только запретны в личной нравственности, они и *экономически невыгодны*, так как направлены против конечной цели самой экономики, а ее конечная цель *гуманна*.

Св. Фома учит: чтобы вести нравственную жизнь, чтобы в ходе жизни развивать в себе добродетели, человек нуждается в некотором минимуме благосостояния и материальной обеспеченности. Это положение означает, что нищета в социальном смысле является, как то хорошо видели Леон Блуа^{**)} и Пеги, разновидностью ада; оно означает также, что социальные условия, которые ставят большинство людей в обстоятельства, вынуждающие грешить и требующие известного героизма от тех, кто хочет жить по закону Божию, следует, рассуждая по строгой справедливости, неустанно разоблачать и стараться *изменить*.

В настоящее время мир, кажется, охвачен двумя противоположными видами варварства. Мы не знаем, сможет ли он от них освободиться. Однако не надо забывать, что христианская концепция, хотя и не была в течение ряда веков духовной доминантой цивилизации, все же выжила, она только подавлена, но не упразднена. Возможность вновь стать доминантой культуры для этой концепции *сохраняется* и сегодня. Будет ли эта возможность реализована, знает один Бог. Как бы то ни было, мы должны работать изо всех наших сил во имя ее реализации, – не во имя средневекового идеала Священной империи, разумеется, а во имя нового, гораздо менее унитаристского идеала. В соответствии с этим идеалом, нравственная и духовная деятельность освобожденной Церкви возглавит в нашей временной жизни множество политически и культурно разнородных народов, религиозные различия которых еще не готовы исчезнуть. Факты не обязаны соответствовать этим ожиданиям, и если ныне работа христианства должна совершаться в лоне того, что Священное писание именует тайной беззакония, в прежние времена процветавшего в христианстве, то можем ли мы, по крайней мере, надеяться, что в новом мире возникнет подлинно христианская культура, – “не объединенная и сплоченная, как в Средние века, в единое тело однородной цивилизации, занимавшей небольшую привилегированную часть обитаемой земли, а распространенная как сеть очагов христианской жизни, по всей поверхности земного шара, среди всех народов в виде огромного надкультурного единства Церкви. Вместо укрепленного феодального замка, одного на все земли, целая армада звезд, рассыпанных по небосводу.”⁹

4. Христианство должно оживить культуру

Разноплановые замечания, которые мы здесь только что изложили, позволяют, мне, кажется, четко уяснить, в силу какой необходимости, каких первоочередных требований жизни человечества христианство должно проникнуть в самую ее глубину и оживить культуру, а христиане – готовить себя для того, чтобы попытаться претворить в историческую действительность верные представления в области культуры, философии, общественной, политической, экономической жизни и в сфере искусства.

Полнейшая отрешенность, которой гордятся отдельные церкви Востока, отказ приложить руки к скромным трудам мира сего,

безмерное увлечение самоуничижением и духовной свободой, которое побуждало Достоевского восставать против мудрости Рима, скрывают за собой отказ от призвания, ниспосланного всем носящим крест высшими законами Искупителя. Уходят с пути иерусалимского в Иерихон, подняв глаза к небу, плачут от жалости над израненной природой; и в то же время не смеют врачевать больное тело целебными средствами справедливости, так уважают свои бедствия, что считают искушением мирского духа попытку облегчить их путем подчинения земных и социальных дел требованиям Евангелия и здравого смысла. Что касается нас, католиков, то у нас еще есть возможность наверстать то продолжительное время, которое мы столь прискорбно потеряли. Сколь многие вещи, например, могли бы быть совсем другими, если бы чуть более шестидесяти лет тому назад¹⁰ жил на свете последователь св. Фомы, который написал бы о Капитале такую же смелую книгу, что и Маркс, но основанную на верных принципах? Увы, наши принципы спят, а заблуждения бодрствуют, они активны и дерзки. Мы уже говорили в другом месте об ужасающем невнимании католического мира к предупреждениям Льва XIII, касающимся социальных вопросов⁹; в целом, несмотря на усилия отдельных личностей, которые спасли свою честь, несостоятельность этого мира в течение последнего столетия перед лицом проблем, имеющих прямое отношение к достоинству человеческой личности и христианской справедливости, – одно из огорчительных явлений современной истории.

То, что религия Христова должна насквозь пронизать культуру, важно не только с точки зрения спасения человеческих душ и их предназначения: в этом отношении христианская цивилизация проявляет себя действительно по-матерински, как священная наставница, обеспечивающая земное благосостояние и развитие разнообразных видов естественной деятельности в соответствии с должным вниманием к высшим интересам и глубинным призваниям человеческой души. То же самое и с точки зрения специальных целей цивилизации – она должна быть христианской. Ибо человеческий разум, рассматриваемый вне всякого отношения к Богу, не способен сам, своими собственными естественными силами обеспечить добро людям и народам¹¹.

В условиях одной фактической, наличной жизни невозможно обеспечить основательный и постоянный расцвет человеческой природы, это возможно лишь под небом благодати. Сам человек

может только испытывать недостаток в трудно достигаемой гармонии добродетелей, в сложном разумном урегулировании, в согласии справедливости и дружелюбия, без которых культура отходит от самых высоких своих целей. К цивилизации применимо то, что св. Августин говорил о граде: “Град не имеет иного источника своего благосостояния кроме человека, потому что град есть не что иное, как множество людей, живущих в согласии”¹². А людям возведено только одно имя, которым они могут быть спасены. Самые могущественные цивилизации, не знающие этого имени, неизбежно уклоняются в том или ином отношении от полного понимания цивилизации и культуры; порядок или свобода делают их одинаково жестокими. Даже подлинно христианская цивилизация не избегает многих случайных изъянов. Но только христианская цивилизация может быть избавлена от существенных недостатков.

5. Христианство трансцендентно по отношению к любой культуре

Однако отношения католической религии и культуры включают, как уже было сказано, и другой аспект. Если католицизм должен пронизать культуру во имя блага мира и спасения душ, то это еще не означает, что сам он должен быть связан с той или иной конкретной культурой или даже с культурой вообще и ее различными формами иначе, чем как живой, трансцендентный, независимый и животворный принцип, – в какой-то степени (всякое сравнение недостаточно) как душа, существующая особо, наподобие “абстрактного мирового разума” у аверроистов¹³, и передающая свою жизнь другим живым субстанциям. Он формирует цивилизацию, но не формируется ею. Он питается плодами земли, ибо обитает на земле, но сам он не от земли и пища его не от мира сего. Все элементы, которые он заимствует у человеческих цивилизаций, язык его богослужений и проповедей, архитектура и украшение храмов, обычные и драгоценные материалы, используемые для отправления культа, человеческая мудрость, усвоенная его богословием, цвет свободных искусств и поэзии, которым пропитана сама святость Гертруды¹⁴) или Иоанна Крестителя, – все это взято милосердием, тем самым милосердием, которое даровало нам Воплощение. Иисус ел и пил у своих друзей в

Вифании, он был принят в Вифании, но это Вифания принимала от Иисуса. Римская эпоха и римский строй не были условиями, заданными извне Воплощению Господнему и распространению Церкви, это была среда, избранная свыше, свободно избранная. Не неизбежная, не незаменимая сама по себе, а напротив, раскрывшая свои достоинства только в результате этого свободного выбора. Церковь же обязана ей в первую очередь гонениями и мучениками, прославившими ее как церковь страдальцев и мучеников. А когда этот порядок стал считаться необходимым миру, он был разрушен.

Мы уже отмечали, и это следует особенно подчеркнуть: “С разной степенью опосредствования и подчиненности, что диктуется уровнем их метафизики, все религии, кроме католической, являются составными частями определенных культур, приспособлены к определенному этническому духу и определенной исторической формации. Только католическая религия в силу своей надприродности абсолютно трансцендентна, надкультурна, надрасова, наднациональна.

В этом один из признаков ее божественной природы. Это также один из признаков того противоречия, которое вплоть до конца времен будет источником *страданий* Церкви”¹³.

Церковь знает, что ни одна цивилизация, ни одна нация не сохранила чистоту своих рук: *omnes quidem peccaverunt et egent gloria Dei*). Но она знает также, что даже те, кто рожден вдали от нее, в таком культурном климате, прегрешения которого омрачили все культуры и все цивилизации земли, отдельные отклоняющиеся формы, способные выжить в этом климате, держатся только добром, которое они несут в себе, и богаты человеческими и божескими правдами и тем, что Провидение Господне заботится обо всех народах. Вот почему милость Божия может поддерживать всех и каждого и распрямлять и возвращать каждого.

Глава III ПРАКТИЧЕСКИЕ СООБРАЖЕНИЯ

1. “Христианский мир” – это не Церковь

Из этих соображений вытекают некоторые практические выводы, касающиеся нашего поведения. В начале данного

исследования мы говорили, что культура, или цивилизация, имеет свои корни в почве естественной жизни, в то время как Церковь имеет свои корни на небесах, в сверхъестественной жизни. Но даже будучи сверхъестественным образом возвышена христианскими добродетелями и своей подчиненностью конечной сверхъестественной цели, христианская цивилизация остается подвластной времени, в сущности земной и, следовательно, несовершенной; она продолжает принадлежать к сфере природы. И мы должны даже не только остерегаться смешивать Церковь с какой бы то ни было цивилизацией, мы должны также остерегаться смешивать в чем бы то ни было Церковь с христианской цивилизацией или же христианским миром, католицизм – с католическим миром. Церковь, католицизм – это вещи по сути сверхъестественные, надкультурные, и цель их – жизнь вечная. Христианская цивилизация, мир католической культуры остаются цивилизацией, миром, отличительная цель которого хотя и определяется стремлением к жизни вечной, но принадлежит сама по себе временному порядку.

Церковь, мистическое тело Христово, сверхъестественное сообщество, имеет свои узы, свой дух сверхъестественного общества, который есть Дух Святой. Благодаря феномену естественного, слишком естественного, может случиться, что возрождение естественного социального сознания, если можно так сказать, памятуя Дюркгейма, возрождение спонтанного социологизма могло бы повлиять на наше сознание таким образом, что мы ощущали бы себя живущими в католическом сообществе как в естественном, или мирском, а “наше дело” и наши интересы – группы людей, называемых католиками, отождествили бы с интересами католицизма, как такового, с делом Отца Небесного. Тем не менее, мы практически позволяем нашей религии опускаться до натурализма; но ведь Дух Святой не дух клана или партии. И мы рискуем закрыть в наших душах двери в царство Божие и из-за присущих нам гордыни и убожества поносить имя истинного Бога перед народами. Сразу же видно, что эта ошибка, состоящая именно в трактовке католицизма *как града земного, или земной цивилизации*, а следовательно, в требовании для него и для божественной истины таких же достижений, как для града, или цивилизации, мира сего, что эта ошибка, представляющая собой род империализма *in spiritualibus*¹⁾, оборачивается ошибкой более высокого порядка, состоящей в подчинении католицизма земной цивилизации и являющейся родом национализма *in spiritualibus*.

Обе эти ошибки имеют общие корни, и я склонен думать, что они одинаково тяготеют над историей христианских народов и что уже настало время их разоблачить. Это такое ослепление при Новом законе, которое напоминает ослепление содомитян при Старом законе⁹⁾. Такие ослепления обходятся дорого.

Католики – это не католицизм. Ошибки, оплошности, небрежности, консерватизм католиков не касаются католицизма. Католицизм не уполномочен оправдывать недостатки католиков. Наилучшая апологетика не способна защитить католиков или найти им извинение, когда они не правы, а может лишь, напротив, подчеркнуть их ошибки, чтобы они не коснулись сущности католицизма, и лучше показать, вопреки этим ошибкам, вечно живую силу религии. Церковь – это тайна, ее вершина уходит в небеса, ее видимая часть не обнаруживает в должной мере ее сущности; если вы ищете то, что достойно представляет ее, не роняя ее достоинства, посмотрите на Папу и церковные соборы, преподающие нам веру и нравы, взгляните на святых на небе и на земле, но не смотрите на нас, грешных. Или, скорее, посмотрите на то, как Церковь печется о наших язвах и сопровождает нас, колченогих, к жизни вечной. Лейбниц пытался оправдать Бога, показывая, что произведение, вышедшее из рук этого совершенного Создателя, было само по себе совершенно, тогда как на самом деле именно коренное несовершенство всякого творения наилучшим образом свидетельствует о славе Вечно сущего. Великая слава Церкви в том, чтобы быть святой, имея грешных членов.

2. Злостное обмирщение духовного

Никакие забота и внимание не чрезмерны для должного уважения этих истин на практике. Говоря тем языком, к какому мы сегодня привыкли, мы имеем право восхищаться “хорошей периодикой”, “хорошими фильмами”, “хорошими романами”, которые ныне предлагаются в большом количестве и вполне законно сльвут признанными проводниками добра. Разве любой католический журнал, если это орган молодежи, не ставит перед собой задачу – стать *органом католического обновления*, а если это журнал научно-теоретический, – то *дать исчерпывающее представление о католической мысли и католической деятельности наших дней?*

Удастся ли им это, станет ясно при конце света, и тогда, возможно, подписчики будут несколько удивлены.

Мы также вправе восхищаться католиками-литераторами, которые убеждены, что их труды составляют католическую литературу, так сказать, литературу Господа Бога. Мы вовсе не думаем, что благодать не может служить сюжетом для художественного произведения, романа; она ближе человеку, чем сама земная жизнь, как же обойти ее романисту? Но необходимо, чтобы он не мельчил ее и помнил о ее трансцендентности, этой глубокой тайне, которая является свидетельством божественных таинств. Нам не подобает мерить пути Господни нашими мерками, пусть даже для того, чтобы дать им обоснование, как это делали, каждый на свой лад, Лейбниц, Мальбранш и друзья Иова или авторы некоторых художественных произведений, заступающихся за Бога, будто он нуждается в оправдании. Его творения находят оправдание в себе самих, *lex justificata in semet ipsa,*^{*)} роман, который Он сочиняет от сотворения мира, совершенно свободен от всякого апологетического упорядочения событий и от политической ангажированности в духовной сфере. Он написал Библию так же, как Он управляет Вселенной, и в этих двух трудах он преподает нам высший образец для всякого вдохновенного творчества...

Поистине, великий соблазн и великий страх для католического писателя – это мысль, что, может быть, по его собственным ошибкам будут судить о католицизме. Он предпочел бы быть мусульманином и от его имени воздать честь истине и Церкви, не рискуя их этим скомпрометировать (к счастью, его собратья не дремлют и сами заботятся о том, чтобы достичь в этой области более или менее равноценного результата).

Но поговорим о более глубоких вещах. Обмирщение религии, о котором я только что пытался дать представление, в конце концов порождает в тех умах, до которых он дойдет, неверный взгляд на католицизм, понимаемый как некая партия, а на католиков – как на ее приверженцев. Такое представление дает о себе знать характерными особенностями состояния умов антисемитов, которые во время погромов указывают на Евангелие и тех личностей, которые объясняют все свои невзгоды существованием всемирной постоянно действующей конспиративной организации злодеев, направленной против добрых людей. Другой след этого явления можно найти у тех, кто расценивает обращение душ прежде всего как стратегические усилия некой армии или как результат успеш-

ной охоты. Но обращение – это не политическая или военная операция. Такие операции, если они теряют ранее завоеванные территории, это проигранные операции. Но душа, обращаемая к Богу, даже если вышло так, что позднее она не настаивает на этом явно, это – событие, записанное на небесах, и свидетельство, ценное само по себе, и обещание, конечное исполнение которого скрыто от наших глаз.

Католицизм – это не религиозная партия, это религия, единственная подлинная религия, и он без ревности приобщается ко всему доброму, даже порожденному за его пределами, ибо это доброе не так уж выходит за рамки католицизма, как кажется; на самом деле оно незримо принадлежит ему. В самом деле, разве же не *все принадлежит нам, тем, кто принадлежит Христу?* Расширение Царства Божия не имеет ничего общего с историческими завоеваниями или победами. Если драгуны Людовика XIV притесняли и мучили гугенотов, то Царство Божие от этого ничего не выигрывало. Если в стране, где преследуют еретиков, католики, став сильнее всех, грабят еретиков, Царство Божие от этого ничего не выигрывает. Если целостность или достоинство учения служат укреплению гордыни какой-либо группы или касты, если какое-то благодеяние имеет целью скорее вербовку сторонников, чем помощь бедным, Царство Божие от этого не выигрывает ничего.

Нам предписывается действовать совсем по-другому, и совсем по-другому действует Церковь. Единственная позиция, которую подобает занимать по отношению к душам, это служение им. Пример дан нам раз и навсегда. Что же касается нехристианских культур и цивилизаций, то здесь перед теми из нас, кто их изучает, возникает нелегкая проблема. Слишком часто по отношению к ним удовлетворялись отрицанием их ценности, но и любованье – не лучший выход; необходима только правда, но нужна и любовь, помогающая наполнять знание жизнью. Мы должны стремиться не к разрушению этих культур, а к верному служению им. Я хочу сказать, что надо помогать им находить то, что в них есть достойного подлинного восхищения, мудрого и правдивого, очищать их от изъянов и выявлять те краеугольные камни, которые возвещают высшие истины. Именно таким образом они готовятся принять в означенный час Сына Человеческого. Собственно католический труд состоит в том, чтобы повсюду поддерживать истину.

3. Истинная светская деятельность христиан

Спор, который нас здесь занимает, это спор о том, что Пеги называл мистикой и политикой, или, скажем точнее, о духовном и светском. Чтобы иллюстрировать этот спор и то, что мы назвали трансцендентностью духовного, обратимся на момент к истории “Непобедимой армады”. Король – самый верный католик, вся Испания молится о деле Божием, о его защите и распространении в мире, а также о сокрушении очага ереси; ну разве не обеспечено новое Лепанто?*) Легкий ветер над водами, и весь флот идет ко дну. Так сам Господь Бог позаботился дать ответ. Если мы веруем так, как нам должно, в попечение Господне, то неизбежен вывод, что Бог в ходе истории, на глазах всего своего царства и святых, блестяще разъединил интересы своей славы и интересы тех армий, которые полагали, что служат ему. Несомненно, достоинства мучеников тибурнских**) – и открытие новых имен, в будущем, о которых мы сегодня не имеем ни малейшего представления, – это для воли Господней значит гораздо больше, чем триумф короля-католика. Филипп II, искаженная копия св. Людовика, представляется одним из тех гигантских ящеров, на которых этот палеонтологический род исчерпал себя. Дела его, как нам кажется, имеют весьма специфическое значение. Они, как представляется, тяготеют к тому пределу, за которым добродетель становится пороком, к столь несгибаемой твердости, к такому отсутствию чувства меры, которые в Средние века, каковы бы ни были крайности, никогда не проявлялись систематически. Они представляют собой выражение средневекового понимания, что такое светское орудие духовного, – но здесь орудие срослось с рукой, которая перестала быть свободной; что же удивляться тому, что оно сносило?

Подлинные и живые Средние века – это св. Людовик, который является для того времени наиболее характерной фигурой. В нем светское, действительно, – при всем достоинстве и смирении, которых требует его сан, – проявляет себя гибким, свободным, упорядоченным и управляемым средством воплощения духовного. Тогда перед нами возникает именно проблема христианского осуществления королевской власти во всех ее аспектах и разумных пропорциях; а проблема христианского осуществления королевской власти – это частный, но наиболее показательный и наиболее чистый пример общей проблемы *светской деятельности христианина*, той самой, что стоит перед каждым из нас, пытающихся

сохранить свое правоверие в этом безбожном мире. Если стать на точку зрения мирских успехов, такая работа будет скорее всего неблагодарной. Агнец предлагает свой способ видения мира волкам. Не забудем, что св. Людовик не был великим завоевателем, он терпел поражения в крестовых походах, бывал побежден. Но иначе, чем Филипп II! Его поражения, как и его победы, лишь громче разносили его силу и славу, потому что свойства его духовной энергии действительно превращались в инструмент, которым манипулировал король. Светское в этом случае каким-то образом органично сливалось с духовным, участвовало в действиях этой божественной арифметики, где все происходит как бы вопреки здравому смыслу, где первые становятся последними и где работники, которые ничего не делали в течение одиннадцати часов из двенадцати, получают такую же плату, как и те, кто трудился в течение всего дня*).

Здесь вполне уместно схоластическое различие. В инструменте подлежат рассмотрению две функции: его собственная причинная обусловленность и его инструментальное назначение. Когда мы имеем дело со светским, весьма тонкое различие между этими двумя функциями требует применения различных мерок к бесконечному переплетению успехов и потерь. В собственной сфере мирского как такового, как самоценного, но подчиненного наивысшим целям, имеющего собственные ценности, которые нужно спасать, должна проявиться его добродетель, которая решает дело, его способность проигрывать или выигрывать. Здесь мы должны, – никогда не ставя этого выше воли Божией, – отчаянно желать победы; она жизненно необходима, упустить ее значит то же, что погибнуть. Поскольку светское действует именно как инструмент духовного и служит его целям, то нельзя рассматривать успех в бою как решающую победу, главное здесь – способ ведения боя и применяемое оружие. Оружие света! Истина, законность, справедливость, непорочность. Пусть наше оружие будет чистым! Мы будем разбиты, это само собой разумеется, историки и политики правы, предупреждая нас об этом. Но быть разбитыми невозможно, если ставка не материальная, а духовная, и, следовательно, победить или проиграть с чистым оружием значит в любом случае победить.

Недостаточно понять, что вещи преходящие должны быть средством вневременного при том функциональном разделении, о котором только что сказано, – не временным средством, навяз-

зываются вневременному во имя победы здесь и сейчас законы плоти и греха, что было бы злоупотреблением; вневременное средство само подчинено высшему закону духа. Надо также понять, что существует порядок и иерархия этих временных средств, я говорю о временных средствах, которые хороши сами по себе, законны и нормальны. Есть труд солдата, землепашца, есть труд политика, поэта, философа; есть труд остальных христиан, которых большинство, труд святых; есть труд святых, на которых возложен долг перед государством, как на св. Людовика, или светская миссия, как на Жанну д'Арк, а есть труд святых, свободных от таких обязанностей.

Так вот, чем больше эти труды и их светские средства отягощены материальным, тем больше у них собственных требований и собственных условий и тем более они тяжелы. И еще, согласно закону, который мы здесь только что назвали, определенная мера светского успеха закономерно диктуется ими. Кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее, говорил Христос.⁹ Он не сказал: кто потеряет свое королевство, тот спасет его. Св. Людовик был хорошим правителем своего королевства, он приумножил его силу и благосостояние. Пока сильная рука держала в чистоте вечные установления, надо было, чтобы римский солдат подчинил мир силе своего оружия, подготовив, сам того не зная, арену, на которой Церковь провела свои первые битвы. Если взглянуть еще глубже, сколь весома для светского мира история библейских патриархов и долгой мирской подготовки Воплощения! Творение времени непреходящего значения, в малейшей частичке которого заинтересован сам Бог лично, парадигма естественного здоровья и, если можно так сказать, всякого хорошо исполненного и удавшегося труда.

Мы можем назвать *богатыми временными средствами* те, которые, будучи погружены в толщу материи, требуют для себя определенной меры осязаемого успеха. По этой причине даже евангельский закон ниспровержения ценностей и жертвоприношения, высший закон духовного, достигает их не в полной мере; тогда на них ложится тень креста. Эти средства свойственны миру, дух в них можно уловить, лишь как бы похищая его, они не его. По правде говоря, из факта и последствий Адамова греха вытекает, что они принадлежат князю мира сего. Наше служение состоит в том, чтобы вырвать их у него, искупить кровью Христовой. Было бы бессмысленно презирать или отвергать их, они необходимы,

они составляют часть естественной ткани жизни человеческой. Религия должна допускать принятие помощи от них. Но для здоровья мира следует, чтобы сохранялись иерархия средств и их относительно верные соотношения.

Имеются – и это то, из чего я хотел бы исходить – другие светские средства, собственно духовные средства. *Это – бедные светские средства*. Крест – в них. И чем они менее материальны, чем они невесомее и незримее, тем они эффективнее. Ибо это чистые средства во славу духа, это средства, свойственные мудрости, ибо мудрость не нема, она кричит в публичных местах, и это мудрость – кричать так, ведь надо же заставить услышать себя. Ошибочно думать, что лучшими средствами для нее будут самые сильные, самые мощные.

Чисто духовная деятельность целиком имманентна, это созерцание, наивысшая эффективность которого, состоящая в том, чтобы соприкоснуться с сердцем Божиим, достигается так, что здесь, на земле, не смещается ни один атом. Чем ближе к чисто духовному, тем неуловимее применяемые для этого мирские средства. И это – условие их действенности. Слишком устойчивые, чтобы их могло остановить какое-либо препятствие, они достигают того, чего не достигают и самыми мощными средствами. *Propter suam mundiciam**). Своей чистотой они пробивают себе дорогу через весь мир от края до края. Не будучи предрасположены к осязаемым результатам, не имея в своем существе внутреннего требования временного успеха, они участвуют в достижении духовного успеха, действенности духа.

Когда Рембрандт писал свои картины, когда Моцарт или Сати сочиняли свои произведения, когда св. Фома создавал свою “Сумму”***), а Данте “Божественную комедию”, когда писал свою книгу автор “Подражания”,****) апостол Павел – свои послания, когда Платон и Аристотель вели беседы со своими учениками, когда пели Гомер и царь Давид, когда пророчествовали пророки, – все это были бедные временные средства.

Наконец, обратимся к Тому, кто был духовным человеком по преимуществу. Каковы были временные средства Воплощенной мудрости? Он проповедовал по небольшим местечкам. Он не писал книг – этот вид деятельности был слишком отягощен материей, он не основывал ни газет, ни журналов, единственным его оружием была бедность проповеди. Он не готовил ни речей, ни докладов; он открывал уста, и голос мудрости, свежесть небес пронизывали

сердца. Какая свобода! Если бы он захотел преобразить мир с помощью самых мощных средств, *богатых светских средств*, по методам американцев, чего легче? И разве не предоставил бы ему любой все свои владения на земле? *Haec omnia tibi dabo*¹⁾. Какой случай для апостольского служения! Подобного не найти. А Он отказался.

Мир гибнет под гнетом тяжести. Омолодиться он сможет только через нищету духа. Желание начать спасение духовного мира с поиска для этого самых мощных средств, мощных в материальном смысле, это не столь уж редкая иллюзия. Это то же, что пытаться прикрепить себе голубиные крылья с помощью парового молота. Это, наконец, сам огромный современный минотавр, это тактика и стратегия больших финансовых сделок, нацеленных на спасение душ. Это мирового значения банки и тресты, которые будут использованы для достижения всемирного успеха проповеди Евангелия с участием их основателей. Будет лицемерием отрицать, что апостольское служение само по себе и всякий духовный труд нуждаются в деньгах, как человек нуждается в пропитании. Надо много денег на миссии, школы и учреждения. Но деньги могут быть использованы как бедное светское средство (когда они истрачены на приобретение вещей) или как богатое светское средство (когда на них создаются механизмы для получения еще большего количества денег). С божественной бесцеремонностью святости блаженный Коттоленго²⁾ свидетельствует перед лицом современного мира, до какой степени деньги, даже если они имеются в изобилии, могут оставаться средством бедности. Что может сделать с современным миром один несносный соблазнитель, так это то, что он сам предлагает: он так пропагандирует богатые светские средства, тяжелые, давящие, он употребляет их с таким хвастовством и с таким шиком, что заставляет поверить, будто это и есть главные средства. Они главные для материи, но не для духа.

Когда Давид решился на борьбу с Голиафом, он для начала испытал доспехи царя Саула. Они оказались слишком тяжелы для него. Тогда он предпочел бедное оружие³⁾. Давид – это был дух. Бедный Саул – жалкая фигура, облеченная мощью светской царской власти, чтобы служить божественному порядку и одолеть дьявола! И когда Давид стал царем, он, в свою очередь, согрешил. Но и покался. И Иисус, “узнав, что хотят прийти, нечаянно взять его и сделать царем, опять удалился на гору один”⁴⁾.

Глава IV **О КАТОЛИЧЕСКОМ МЫШЛЕНИИ И О МИССИИ КАТОЛИЦИЗМА**

Интеллектуальная миссия католицизма столь же трудна, сколь важна. Человек существует во времени и подвержен всем превратностям становления. Член мистического Тела Христового, он причастен вечности, его самая что ни на есть мирская жизнь укоренена там, где нет ни перемен, ни тени непостоянства, его разум закреплен в изначальной Истине, верность ей – основа всего здания благодати в нем и первое благодеяние, которого творение ждет от него. Такой род посредничества между временем и вечностью – это для разума христианина одновременно скорбный крест и вид искупительной миссии. О мире, который проходит и который изменяется, он должен каждый миг размышлять в свете вечности.

Наша задача сегодня – мыслить о современном мире таким образом: не только мыслить вечное вне мира, что является первым правилом созерцательного мышления, но также, согласно второму правилу, которое подобно первому, мыслить мир и настоящий момент в вечном и через вечное. Эта задача тем более настоятельна, что мы видим, как вокруг нас падают и разрушаются в большом количестве временные формы, в которых мир веками находил, плохо ли хорошо ли, отпечатки вечных истин; это, конечно же, достойно сожаления, ибо человек лишается таким образом стольких опор, поддерживавших в нем жизнь духа; в то же время, есть в этом и выигрыш, который не поддается измерению, ибо при этом земная жизнь – и даже жизнь Церкви Христовой – сразу оказывается освобожденной от чудовищного телесного груза, ведшего к стольким нарушениям и злоупотреблениям, отягощавшим старый, некогда христианский мир. Новый мир вылупляется из темного кокона истории вместе с новыми временными формами; возможно, в конечном счете, он будет менее пригоден для жизни, чем старый, но уже ясно, что этим новым формам присущи и некоторое добро, и некоторая истина и что они выражают определенным образом волю Божию, которая вовсе не отсутствует в том, что есть ныне. В той же мере они могут служить здесь, на земле, интересам вечности. Дело в том, чтобы понять это состояние мира; и соответственно урегулировать наши пристрастия и неприязни, и наши действия.

Здесь мы должны избежать двоякой опасности и не допустить двух ошибок. Есть соблазн не на словах, а на деле отринуть вечное

ради временного и отдаться на волю потоку становления, вместо того чтобы духовно господствовать над ним. По правде говоря, те, кто так поступает, скорее претерпевают мир, нежели мыслят о нем; мир движет ими, а не они миром, и едва ли не делает их инструментом всё тех же самых мирских сил; они плывут, повинувшись ходу истории, как плывут по воде легкие листья или тяжелые ветви. Часто отважные и знающие о минутных потребностях интуитивно, они, поспешая за практическими делами, забывают о важнейших условиях эффективности тех же практических дел, относящихся к сфере духовного и предполагающих интеллектуальную дерзость, которая не боится отбрасывать внешнее и обращаться прямо к принципам и любой ценой отстаивать мысль, сосредоточенную на непреложном.

Под предлогом верности вечному – другая ошибка, противоположная, в этом и состоит – есть риск остаться приверженным не вечному, а фрагментам прошлого, остановленным и как бы забальзамированным памятью моментам истории, на которые мы возлагаем, чтобы заснуть; те, кто поступают таким образом, не презирают мир, подобно святым, они презирают его, подобно невеждам и тем, кто страдает высокомерием; они сами не мыслят о мире, и ему в этом отказывают; они компрометируют божественные истины и отмирающие формы; и если им удастся лучше, чем первым, понимание незыблемых основ и жизни, разъединенной ошибками, отклонениями и несостоятельностью настоящего момента, то такая наука остается бесплодной, неполной и негативистской, потому что некоторое стеснение сердца мешает им “познать труд людей” и отдать должное труду Господнему во времени и в истории.

Первая ошибка – как незнание Слова, которым создается все, так же как и Крестом, которым побежден мир; она делает христианскую мысль немощной и непостоянной перед лицом мира. Вторая – как незнание Духа, который веет над водами и обновляет лик земли; она делает христианскую мысль неблагодарной и враждебной лику мира.

Трудно уберечься и от первой, и от второй ошибок, не допустить отклонения в ту или иную сторону. Ибо речь не идет ни о дозированной эклектике, ни о равновесии, где две тяжести друг друга уравнивают: верная позиция в этой области, как и вообще в области добродетели, обретается лишь превосхождением, умением вознестись высоко над противоположными явлениями. Человек достигает этого лишь с большим трудом, Церковь, однако,

следует с Божьей помощью своим путем посреди слишком человеческих мыслей и крайних ошибок некоторых из ее детей; в ней с полным совершенством осуществляются верная мера добродетели и высшее единение различных крайностей, в частности, абсолютной верности тому, что вечно, и прилежного внимания к тому, что переходяще. При всем том, что такое высокое согласие столь трудно для каждого из нас, нам надо его держаться, и именно здесь и в наши дни, в силу изложенных выше соображений, выполнять эту явно неотложную задачу. Иначе для Церкви, несущей обеты вечной жизни, по крайней мере для мира и для культуры, каждое опоздание с ее реализацией способно привести к непоправимым катастрофам. Для нашего руководства в этой работе мы имеем наставления Папы и мудрость общего Учителя Церкви.”)

Учение св. Фомы, вновь обретая свой победительный дух, смело обращаясь к новым проблемам и новым положениям, поможет нам преодолеть очевидную антиномию, существующую сегодня в этой сфере. С одной стороны, мы понимаем, что Церковь, настоятельно рекомендуя это учение, скорее имеет в виду рекомендовать прежде всего общего Учителя в его собственном качестве общего Учителя, чем давать новый толчок дискуссиям, которые сталкивают одну школу с другой. С другой стороны, мы также понимаем, что мысль Ангельского доктора столь высока и столь последовательна, что она не может допустить ни малейшего уменьшения своих специфических детерминант, не теряя действенности проникновения в реальность. Общий учитель – это не обыкновенный учитель, у которого можно запросто найти все то, с чем все согласны; он нас учит включать в принципы верховного единства всю правду, высказанную другими, не отказывая им при этом в некоторой снисходительности ради выявления ценности того или иного аспекта.

Для чего здесь все это говорится? Школьные диспуты будут продолжаться всегда; но сменим позицию, зайдем спереди, преодолеем новые трудности, и благодаря тем же аспектам, которые выявляют перед нами наиболее суровые стороны действительности, мы – под угрозой впасть в немощную посредственность – лучше поймем необходимость отстаивать во всей их строгости принципы самого великого собирателя всех истин, которые были когда-либо ведомы миру и которого мы имеем шанс увидеть без принуждения соединяющим в свете своего чистого учения умы со всех четырех сторон света.

Не будем обманываться, это самые трудные и самые серьезные проблемы, теснейшим образом касающиеся сердца и плоти человечества, которое перед лицом христианского разума торопится так, как будто его долго держали в резерве перед тем, как послать на штурм; различные философские учения, исследования в области науки и искусства, типы мышления и культуры с редкой техничностью и тончайшим человеческим качеством – все это католическому разуму предстоит встретить безбоязненно, привести в порядок и усвоить. Он не выполнит этой задачи, если не вооружится самой высокой мудростью, самой требовательной наукой, самым совершенным интеллектуальным инструментарием и, что самое надежное, самым строгим и универсальным учением и методом познания. С таким вооружением он сможет совершить свою миссию, которая, как я только что показал, там где она является христианской миссией, является миссией в некотором роде крестного пути. *Quis scandalisatur, et ego non uror?*») Католическая мысль должна вместе с Иисусом пребывать между небом и землей; мучительный парадокс абсолютной верности вечному и пристального внимания ко злобе дня – но именно так ей надлежит трудиться во имя согласия мира с истиной.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ*)

Глава I

1. О понятии порядка

О философии св. Фомы, разумеется, нельзя говорить так, как, например, Бердяев говорит о типах философии, исторически обусловленных русским православием, которому чуждо само понятие порядка. Напротив, здесь это понятие категорически играет центральную и универсальную роль, так что нельзя не встать на его защиту от тех упрощенческих трактовок, в которых рассматриваются связанные с ним проблемы.

Понятие порядка касается понятия единства, то есть принадлежит к области трансцендентального, и допускает самые разные планы и степени реализации. И первейшим беспорядком было бы несоблюдение иерархии порядков, принижение значения идеи порядка, рассмотрение лишь его низших аналогов.

Порядок сам по себе благо. Но он не абсолютное благо. Порядок есть и в аду. Внешний и зримый порядок создается ради внутреннего и невидимого порядка; телесный порядок существует ради духовного порядка, а последний – ради порядка милосердия. Но эти порядки не обязательно соотносятся друг с другом; тот, что находится на более высокой ступени в церковной иерархии, не обязательно находится на более высоком уровне в иерархии святости.

Порядок полиции нравов и гражданской полиции требует, чтобы спекулянты и проститутки проходили после добропорядочных граждан. Порядок Царства Небесного допускает, чтобы спекулянты и проститутки проходили, в тайных решениях Господних, ранее добропорядочных граждан.

Не будем говорить о видах ложного или чисто внешнего порядка: о порядке при тирании (*Ubi solitudinem faciunt...*),¹³ карикатуре на гражданский порядок; о законах академизма, искажающих законы поэзии. Есть механический, или принудительный, порядок, и есть порядок естественный, или спонтанный, а еще органический, или жизненный, порядок; есть порядок детерминизма и порядок свободы. Есть порядок природы и порядок благодати; есть порядок разума и порядок милосердия. В порядке от Ветхого Завета главным был именно писанный закон, а в порядке от Нового Завета – благодать Духа Святого.¹⁴

“Объективный порядок, который требуется от людей”, – это в общем виде порядок природы вещей с ее законами, прежде всего человеческой природы, и порядок истины и жизни сверхъестественной, он нисходит от вечного Закона, который также есть мысль Творца всякого бытия. И если он преподается человеку, то именно запечатлеваясь в его разуме и сознании, входя в его жизнь, внедряясь прежде всего в познавательную и волевою деятельность. Это – жизненный акт приобщения к тому, что есть, и познания через рассудок и любовь порядка, созданного не нами.

Принуждение необходимо в граде людей, потому что люди “жестоки и склонны к порокам”,¹⁵ но оно несет педагогическую функцию и должно само по себе вести к свободе; оно заменяет средства формирования свободы, называемые добродетелями. Мудрый, как принц,¹⁶ не знает кровавой руки закона, он смотрит на него абсолютно невинными глазами, потому что он следует закону не по принуждению, а из любви, по собственной воле, *voluntarius, non coactus*¹⁷).

2. Созидание порядка

Здесь надо прибавить, что разум не только должен познавать порядок, берущий начало в мысли Творца; есть также порядок, который он должен создать сам, поскольку он есть разум практический: это порядок человеческих вещей и действий, который определяет, согласно св. Фоме, область этики. Продолжатель и сотрудник дела Божия, он должен в каждый момент изобретать в соответствии с порядком вечным порядок возможный и постоянно обновляемый плодами времени: *facere veritatem*,¹⁸ как говорится в Евангелии.

Таким образом, к естественным закономерностям природы он добавляет закономерности практического порядка; он создает органы общественной жизни, которые отвечают требованиям природы и действуют в соответствии с законами природы, но являются плодами разума и добродетели, а в области права – “мистическим основанием его власти”. Так что фраза, которую хранители порядка столько раз повторяли вслед за Гете: “Я предпочитаю Несправедливость, но не беспорядок,^{***}” это, по правде говоря, в чистом виде девиз беспорядка и анархии.

Человеческий порядок вовсе не существует ни в вещах, ни в природе, это порядок свободы, и его надо не только провозглашать и принимать, но и создавать.

Именно здесь анализ становления и истории обретает все свое значение. История, разумеется, это не Евангелие, созданное раз и навсегда, она не есть абсолют; становление не есть вечный Закон, а время – не Бог. Но именно в становлении, в бесконечно изменяющихся условиях нам предстоит *созидать порядок*. И наша трагическая участь (на самом деле – не трагическая, ибо она имеет божественное начало) – это обязанность работать над его созданием наугад, под гнетом полной темноты нашей истории, при уничтожении в нас того разума, который отчасти является ее творцом и который может предвидеть лишь то, что вытекает из прошлого.

Беспорядок, имеющий серьезнейшие последствия, – вот что выходит из презрения к вечному порядку и ожидания нового порядка, который возникнет в будущем как результат движения истории, совершаемого и подгоняемого доверенными лицами той же самой истории, левитами^{***}) ее революционного процесса, избранниками бога имманентности, в которых находит свое самосознание *Weltgeist*^{****}). Но столь же серьезный беспорядок порождается забвением того, что человеческий порядок делается вместе с историей, и для того, чтобы быть тем, чем он должен быть, ему надлежит непрерывно создаваться усилиями разума и воли, воображения и добродетели, спасая от козней времени и выковыывая из ресурсов, имеющих в данное время, все то, что способствует земному благу и вечному благу человеческого бытия. С этой точки зрения некоторые явления очевидного беспорядка, расстройств и разрушения могут представлять собой историческое проявление более глубоких и более скрытых беспорядков, расплату за небрежности и упущения тех, кто забывает, что правосудие, как говорила св. Екатерина Сиенская^{****}), это та сила, которая сберегает общество.

Наконец, если верно, что порядок прежде всего надо наводить внутри нас самих, ибо все начинается изнутри, то первым условием работы – по водворению истинного порядка – будет полное подчинение души истине. В молитвах, читаемых на Великую пятницу, когда Церковь молит Господа об устранении всех зол^{*)}, терзающих мир, она прежде всего просит, чтобы Он избавил мир *от всех заблуждений: Oremus Deum patrem omnipotentem ut cunctis mundum purget erroribus; morbos auferat; famem depellat**)*.

Верные принципы, истинное великодушие рискуют остаться бесплодными, если душа не достигла полной свободы в истине. Если душа хотя бы в одном месте связана ложными и ограниченными суждениями, то ее видение отдельных фактов и явлений будет от этого деформировано, ее стремление к истинному порядку не воплотится в действительность, так как порядок требует целостности.

Глава II

1. О гуманизме

Вопрос о гуманизме часто ставится в неверных терминах, и это, несомненно, происходит потому, что понятие гуманизма сохраняет известную родственную связь с натуралистическим течением Ренессанса, тогда как с другой стороны понятие христианства вызывает у многих из нас воспоминания о янсенизме и пуританстве^{***)}. Спор идет вовсе не между гуманизмом и христианством.

Спор идет между двумя концепциями гуманизма: сказать “культура”, или “цивилизация”, значит иметь в виду что-то земное, или мирское, в человеческом бытии. Тогда верно, что культура – это “цветение собственно человеческой жизни, включающее не только материальное развитие, необходимое и достаточное для того, чтобы дать нам возможность вести праведную жизнь здесь, на земле, но также, и прежде всего, нравственное развитие, развитие умозрительной деятельности и деятельности практической (художественной и этической), которая заслуживает названия подлинно человеческого развития”¹⁷⁾. В этом смысле не относится к культуре то, что не является гуманистическим. Антигуманистическим по самой своей сути было бы абсолютное отрицание культуры, цивилизации. Именно в этом, быть может, заключается ультракальвинистская^{****)} тенденция теологии Карла Барта^{*****)}. Но это

абсолютное отрицание человеческого – манихейское^{*)}, а не христианское; оно несовместимо с центральным догматом христианства, догматом о Воплощении.

Спор, который разделяет наших современников и обязывает всех нас к выбору – это спор между двумя концепциями гуманизма: одна из них – *теоцентрическая*, или христианская, а другая – *антропоцентрическая*, за которую Ренессанс несет первоочередную ответственность. Первый род гуманизма может быть назван интегральным^{**)}, второй – бесчеловечным.

Важно, однако, понять, что гуманизм интегральный, или “теоцентрический,” о котором мы говорим, это вовсе не то же самое, что “христианский гуманизм” (или христианский натурализм), который процветал начиная с XVI века и опыт которого довел до тошноты, до божественной тошноты, так как мир этого гуманизма таков, что уже и Бога скоро стошнит. Св. Фома Аквинский и св. Иоанн Креста^{***)} – вот великие учителя подлинного гуманизма, который исцеляет человека и все человеческое лишь постольку, поскольку он не страдает никаким принижением божественных истин и направляет все человеческое к крестным мукам и тайне искупительной Крови. Ему отвечает образ человека, образ окровавленного Царя, одетого в пурпур и увенчанного терновым венцом: *вот человек*, он взял на себя наши немощи. Это по его образу и подобию благодать формирует людей, делая их участниками божественной природы и приемными детьми Бога, которым суждено, если иметь в виду их духовный рост, в силу их соучастия стать богами, когда милосердие кончит смягчать их сердца. И став подобными этому Вождю-искупителю, они в свою очередь приобщаются к тайне его искупительной миссии, совершаемой во всё продолжение времен – что касается осуществления, но не заслуг – и это уменьшит их скорби. Если же падшая природа склоняется к тому, чтобы понимать слово “гуманизм” только в смысле антропоцентрического гуманизма, то тем более важно определить истинное понимание и условия осуществления подлинного гуманизма, который не обкрадывает человека, и порвать ради него с духом Ренессанса.

2. Амбивалентность истории

Разоблачение основного духовного заблуждения, характерного для одного из периодов истории культуры, вовсе не означает

осуждения этого исторического периода в целом. Историю не осуждают. Еще менее здраво со стороны христианина было бы осуждать современную эпоху, подобно тому, как рационалисты (и они не отрекаются от этого) осуждали Средние века.

Ложный духовный принцип неизбежно приносит свои плоды; надо выявить этот принцип, признать понесенные из-за него потери. В то же время, развитие человечества продолжается, история идет своим ходом; существуют человеческие приобретения, связанные с определенными страданиями, но имеющие значение святынь, поскольку являются на свет в зависимости от воли провидения; эти выигрыши также надо признать.

Здесь возникает серьезный вопрос, который мы позволим себе назвать вопросом о демоне – двигателе истории.

Св. Григорий писал: “Надо знать, что воля Сатаны всегда незаконна, но что его власть не всегда несправедлива, ибо беззакония, которые он предлагает совершить, допускает Бог, во всей его справедливости”¹⁸. Такое утверждение влечет далеко идущие выводы. Оно дает нам важный принцип толкования истории.

Дьявол, как вампир, присосался к истории; тем не менее, история движется и движется, как двигалась. Только к Церкви как таковой он не имеет никакого отношения. Он участвует в движении мира и в каком-то смысле его стимулирует. Главным образом, он в своей – нехорошей – манере делает то, что люди добра по забывчивости не делают, потому что погружены в сон. Это попустительство, но таков факт.

Везде, где время не искуплено Кровью Христовой, им владеет князь мира сего. Но время принадлежит Богу; это он прежде всего хочет движения и новизны.

Можно найти только одно раскрывающее эту ситуацию слово – в песни Хабакука (по Вульгате)¹⁹. Он там говорит, что дьявол идет впереди Бога: *et egredietur diabolis ante pedes ejus*²⁰. Он идет перед ним. Он предательски готовит ему пути.

По правде говоря, история двуглава. Вождь всех добрых людей ведет ее, со своей стороны, туда, где Бог весь и во всем; вождь же всех злых людей, со своей стороны, ведет ее туда, где тварь остается наедине с собой. Когда эти обе стороны, которые в каждый отдельный момент находятся в смешении, закончат свое разделение, закончится и сама история.

3. Об историческом манихействе

Рационалисты обязаны своими воззрениями некоторому роду исторического манихейства, которого христианская мысль избегла.

Когда самая главная и основополагающая мера, которой соответствует все остальное, когда настоящее добро есть нечто человеческое, то это добро имеет свою противоположность, и эта противоположность, будучи противостоящей наибольшему добру, может иметь только одну функцию – чистого зла.

Если настоящее добро – это политическая свобода, принципы 1789 г.), то в истории имеются и довольно мрачные страницы: противостоящая этой свободе “тирания”. Если настоящее добро – это картезианский разум, то существуют эпохи и философии, отведенные чистому мракобесию, в которые прогрессу мысли не приходится ждать ничего хорошего. Если это само по себе становление, то в истории найдутся отвратительнейшие элементы: те, которые отказываются шагнуть в ногу с историей. Вот почему борьба во всех случаях имеет столь суровый характер; это всегда борьба Ормузда против Аримана**).

Христианин знает, что у Бога нет противоположности. Для христианина также существует конфликт света и тьмы, конфликт истины и заблуждения; но в наличной реальности невозможно существование ни *чистой* тьмы, ни *чистого* заблуждения, потому что все сущее, в той мере, в которой оно существует, исходит от Бога. В понимании атеистов, или, если угодно, врагов Бога, каковым, например, считал себя Прудон***), невозможно, чтобы Бог служил врагу Бога. Тогда как в христианском понимании враг Бога находится на службе у Бога. У Бога есть противники (не в метафизическом, а в нравственном плане). Но эти противники также находятся на службе у него. Ему служат и мученики, и палачи, которые превращают их в мучеников. Все происходящее в мировой истории служит тем или иным образом успехам Церкви и, более или менее непонятным образом, определенным успехам мира. Это в значительной мере расширяет наш горизонт.

Ставя перед собой задачу “раздавить гадину”, Вольтер****) был внутри христианства и истории христианства, так же как был в сотворенном мире и во власти провидения. Он служил им помимо собственной воли. Его борьба за терпимость против заблуждения (ибо это бессмыслица, которую видели Сен-Симон*****) и Огюст

Конт⁹ – возводить свободу мысли в ранг конечной цели или отвергать всякую норму, стоящую выше субъективного мнения), была направлена одновременно и против другого заблуждения, не менее вредного: я говорю о новейшем принципе, нашедшем свое выражение в формуле *cujus regio ejus religio*¹⁰), в соответствии с которой свои права предъявляют сознанию сила государства и социальное принуждение. В этом пункте Вольтер работал на статью 1351 Свода канонического права¹¹): “никто не должен быть принужден к обращению в католическую веру вопреки своему желанию”.

Таким образом, христианин имеет знание третьего рода, с помощью которого он постигает все более мирным способом, чем сторонники Спинозы, *sub specie eterni*¹²). Я нахожу иллюстрацию этого духовного универсализма в книге Честертона “Человек, который был Четвергом¹³”, где полицейские и анархисты сознательно борются за повиновение некоему таинственному господину, которого автор называет г-ном Воскресенье.

4. Соблазн Истории

Тот, кто избирает своим принципом двигать историю или двигаться вместе с ней и в ногу с ней, принуждается тем самым к сотрудничеству со всеми, кто ее движет. Налицо довольно пестрая компания.

Мы не сотрудники истории, мы сотрудники Бога. Отлучать себя от истории значит искать смерти. Вечность не покидает время, она им владеет сверху. Надо, насколько это возможно, воздействовать на историю, но прежде всего надо служить Богу; однако надо и смиряться перед тем, что она часто делает против нас (она никогда ничего не сделает против нашего Бога). Важно также с точки зрения существования в истории, что речь идет не об успехе (который никогда не бывает долгов), а о факте бытия (что неизгладимо).

5. Одна трудность антропоцентрического гуманизма

Именно в силу банального соображения, что человек – это животное, от природы религиозное, невозможно иметь целостное представление о человеке без такого же представления о Боге, кото-

рому он поклоняется. Но фактически мы констатируем, что все существующие религии, и в особенности религии иудеохристианские, проповедующие догмат о творении, подчиняют человеческое бытие Всевышнему, от которого оно зависит. Если они тем самым проповедуют заблуждение, корни которого лежат в нашей жизни, то ясно, что надо работать ради освобождения человечества от него.

Вот что образует трудность или, скорее, две главные трудности для антропоцентрического гуманизма: 1) Он начинается с процесса, в человеческом плане катастрофического; чтобы обогатить человечество, он должен заставить его сначала отказаться от наследия, с которым связана вся его история. 2) Поскольку невозможно учредить интегральный гуманизм, не включая в него религию, и поскольку все существующие религии должны быть по определению упразднены, гуманизму, о котором мы говорим, не остается ничего иного, как основать новую религию. Это хорошо понимал Огюст Конт. Но лучше было бы знать, понимают ли современные сторонники рационалистического гуманизма или скептического гуманизма, какой долг они на себя возлагают. Если они отказываются от этой миссии, им остается одно средство: изменить человека. Есть русское решение вопроса: создать абсолютно атеистическое человечество. Вопреки видимости, это решение находится в преемственной связи с движением Ренессанса: таков нормальный итог гуманизма, отделенного от Воплощения, когда он сбрасывает с себя все остатки теоцентрической культуры, которые он вначале нес на себе и которые смягчали и маскировали его сущностную энергию. Находящееся на грани безрассудства русское решение имеет по крайней мере то достоинство, что, если безбожники борются с основой религии, то только в силу ложности их верования. Непосредственная причина, разумеется, в том, что религия мешает пролетариату целиком отдаться классовой борьбе. Но предполагается также и “научная” убежденность в том, что религия не является истинной. Таким образом, здесь, в конечном счете, присутствует, несмотря на невежество и ложь, на которых он основан, выбор, сделанный в пользу истины.

Но какое противоречие! Ведь это религиозный акт – объявить войну Богу. “Атеистом же так легко сделаться русскому человеку, – писал Достоевский, – легче, чем всем остальным во всем мире! И наши не просто становятся атеистами, а непременно *уверуют* в атеизм, как в новую веру, никак и не замечая, что уверовали в ноль”¹).

6. Миф об имманентности

В метафизике нет ничего более определенного, чем понятие имманентного действия, характерного для духа. Но это в одном смысле, совершенно ином, чем то, что называется словом “имманентность” на современном языке и что учителя антропоцентрического гуманизма утвердили в качестве принципа Имманентности. Этот принцип значит для них, что все находится в лоне человека и его истории: “Вот чем клянется сегодня, на развалинах отживших верований, человечество, говоря о самом себе; оно описывает себя, положив левую руку на сердце и устремив правую в бесконечность: это я царь Вселенной; все, что вне меня, хуже меня, и я не подчиняюсь никакому величеству”¹⁹. Разумеется, признается зависимость человека от материальных условий, которые он должен преодолеть. Но не существует, как считают, никакой зависимости, которую человек был бы вынужден признать, от порядка, высшего по отношению к нему и его воле, от Бога, который его создал. В нашем понимании, бессмысленно устанавливать одну из зависимостей и отрицать другую. Как человек мог бы зависеть от того, что ниже его, если бы он не был зависимым по своему существу, если бы не был зависим от чего-то, что выше его?

Миф об Имманентности разрушает настоящие ценности имманентности, то есть духовности, потому что именно они связаны с личностью и судьбой и потому что личность обречена диалектикой чистой Имманентности на вырождение. Без личности невозможен суверенитет. Но непрочное и ограниченное личностное начало каждого отдельного человека несовместимо с тем абсолютным суверенитетом, который принято связывать с вечностью. Он является неотъемлемой частью общего понятия: совокупное человечество само по себе или становление, или материя, в которой он разлагается и исчезает.

Только в утверждении божественной трансцендентности и Воплощения можно найти спасение ценностей имманентности, потому что постоянный прогресс одухотворения возможен для каждого до самой смерти, а для поколений – до самого конца света, если существует Вечный дух, Дух любви, причаститься которого может каждый, стремясь все более и более к святости, и который с течением времени, совершая через тело Церкви свой искупительный труд, привлекает к себе поднимающуюся волну истории, в то время как нисходящая волна возвращается на свое место.

Напротив, искать духовность в нарастающей ли склонности к размышлениям, в технических ли работах по улучшению условий жизни человека, в усилиях ли по налаживанию разумного направления исторических сил совершенно бесполезно с точки зрения приумножения духовности, это значит предполагать накопление духовной энергии, которая таким образом ослабнет, это значит расходовать духовную энергию, что в действительности возможно, только если эта энергия была накоплена ранее.

Отметим здесь огромное недоразумение, которое имеет место у Прудона и являет собой довольно типичный пример. Прудон полностью заблуждается относительно христианского понятия трансценденции, и происходит это не только оттого, что он принял (как это случалось со многими французами, получившими классическое образование) за католические концепции концепции на самом деле янсенистские. Это происходит в результате гораздо более глубокой философской ошибки. Если он соединил в идее трансценденции все разновидности абсолютизма: абсолютизм государства, богатых, священников, — чтобы они достигли кульминации в верховном деспотизме небесного тирана, так это потому, что он подогнал под эти выводы, с несравненной наивностью, которую можно найти еще разве что у Уильяма Джеймса²⁾, радикально однозначную антропоморфистскую концепцию трансцендентного Бога, концепцию, которая, по правде говоря, является чистой бессмыслицей.

Если Бог есть такая же причина, как другие причины, личность, как другие личности, монарх, как другие монархи, попросту возведенный в абсолют, то он всемогущ лишь потому, что чинит насилие над всеми своими творениями; он суверенно свободен лишь потому, что регулирует добро и зло по своему благоусмотрению, он достоин поклонения лишь потому, что унижает человека перед лицом своим. Все это, на наш взгляд, бессмыслица, потому что это значит мерить вечно сущее по мерке его творений и в сущности не понимать его трансцендентности.

Бог всемогущ, потому что он дает всем вещам их бытие и самое их природу и действует в них, будучи ближе им, чем они сами, в соответствии с особенностью их сущности, утверждая изнутри свободные действия тех, кто свободен по своей природе.

Он свободен любить или создавать то или это. Но справедливость зависит от его собственной сущности, такой, какой он ее видит вечно, а не в одном акте своего благоусмотрения. "Говорить,

что справедливость зависит от простой воли Бога, – учит св. Фома, – значит говорить, что воля Божия совершается не в порядке мудрости, а это уже богохульство”²⁰. Мудрость Божия суверенно свободна и никоим образом не деспотична по отношению к своему творению.

Наконец, далекий от уничтожения человека, Бог делает его сущим и научает его быть перед Ним личностью. Весьма примечательно, что фактически не только понятие личности, но и пережитое осознание ценности личности могли развиваться только тогда, когда в христианские века учения о Троице и Воплощении проповедовали божественное личное начало.

7. Диалектика современной культуры

Критику современного мира следует основывать именно на доводах, которые являются одновременно и неразрывно и “теоцентрическими”, и “гуманистическими”.

С этой точки зрения в том, что можно было бы назвать диалектикой современной культуры, могут быть выделены неразрывно связанные друг с другом три аспекта, или три момента.

Первый может быть охарактеризован как ниспровержение порядка целей. Вместо того, чтобы ориентировать собственное земное благо на жизнь вечную, культура ищет высшую цель в себе самой, и такой целью становится господство человека над материей. – Бог становится гарантом этого господства.

Второй момент – это как бы демиургический империализм по отношению к материальным силам. Вместо того чтобы уважать природу, вместо того чтобы стремиться совершенствовать природу человека в соответствии с ее глубинными требованиями, с самой сущностью человека, я хочу сказать, путем внутреннего накопления мудрости на основе познания и жизни, культура пытается прежде всего изменить внешнюю природу и властвовать над ней с помощью техники. Этот процесс, несомненно, хороший сам по себе, выходит на передний план, и от него ждут, что он будет творить с помощью физико-математических наук материальный мир, в котором человек найдет, согласно обещаниям Декарта, совершенное счастье. – Бог превращается в идею.

Третий момент состоит в усиливающемся вытеснении человека материей. Чтобы царствовать над природой, не отдавая себе отчета

о законах *собственной* природы, человек в своем мышлении и жизни вынужден все более и более подчиняться необходимым не только человеческого, но и технического происхождения и тем материальным энергиям, которые он использует и которые сами завоевывают человеческий мир. – Бог умирает; материализованный человек думает, что он может быть человеком, или сверхчеловеком, только если Бог уже не Бог.

Каковы бы ни были выигрыши в другом отношении, условия жизни человека становятся, таким образом, все более и более бесчеловечными. И зло, причиняемое таким искусственно созданным миром, будут пытаться исправить с помощью опять-таки все более и более искусственных средств. Та или иная педагогика, та или иная профессиональная ориентация, та или иная “научная” психотерапия – это все внешние технические средства, с помощью которых антропоцентрический гуманизм тщетно пытается противостоять фатальному поиску, инициированному его же собственным принципом достижения свободы через технику, а не через аскезу. Как мы уже показали в другом месте, этот спор свободы, достигаемой через технику и свободы, обретаемой через аскезу – главный спор нашего века. “Есть два подхода к пониманию господства человека над собой. Человек может стать хозяином своей природы, предписывая всей совокупности своих внутренних энергий закон разума, разума, поощряемого благодатью. Такая работа, являющаяся построением самого себя в любви, требует, чтобы наши ветви подрезывались, дабы они могли держать на себе, не обламываясь, собственные плоды; это называется *умерщвление плоти*. Такая мораль – это мораль аскетическая.

То, что наследники рационализма пытаются предписать нам сегодня, это совсем иная мораль, мораль антиаскетическая, исключительно технологическая. Соответствующая техника должна позволить нам рационализировать человеческую жизнь, то есть удовлетворить наши желания с минимумом возможных неудобств, и все это без внутреннего изменения нас самих”²¹. Я прекрасно понимаю, что речь идет, в конечном счете, о переделке человека и переделке радикальной; но осуществлять ее придется все же извне и средствами техники, желая при этом подражать действию благодати. Такая мораль не освобождает человека, она убивает его и гальванизирует.

Техника – это хорошо, машина – это хорошо. Надо отвергнуть дух архаизма, желание упразднить и машины, и технику. Но если

машина и техника не будут укрощены, подчинены человеческому благу, то есть полностью и строго подчинены законам движения личности к ее истинным целям и превращены в средства самой аскетической морали, ориентированной на полноту жизни по духу, то история человечества будет обречена на нескончаемые беды.

Глава III

1. Культура и религия

С католической точки зрения, важно провести различие, и самое четкое, между культурой, или цивилизацией, восходящей к светскому порядку, и религией, восходящей к духовному порядку, к Царству Божию. Цель религии – жизнь вечная для собственно коллективного тела Церкви Христовой, и поскольку ее корни погружены, таким образом, в порядок сверхъестественный, она в полной мере универсальна, надрасова, наднациональна, надкультурна.

В то же время, различные культуры, выходящие по сути своей из порядка естественного и светского, мирского, являются частичными и абсолютно неполноценными. Ни одна из цивилизаций не имеет чистых рук.

Крайне важно признать различие между этими двумя порядками и свободу духовного по отношению к сфере культуры. В наши дни типичный пример такого рода проблем, диктуемых этим различием, – миссионерская деятельность. Церковь ни под каким видом не желает подчинения этой деятельности действиям колонизаторов, которые вытекают из порядка цивилизации, или культуры. В этом она сталкивается с сопротивлением со стороны не только правительств, но даже и самих католиков, дурно воспитанных в этом отношении, воспринимающих современный мир через лживые картинки, через находящуюся в состоянии вырождения этику культуры, приспособленную к временам крестовых походов (проведем должное различие между католиками и католицизмом).

2. Опасности обмирщения духовного

Слово “христианство” соответствует порядку культуры. Оно означает определенный общий уклад земной жизни народов, воспитанных Церковью.²² Церковь одна, но в ней можно найти

различные христианские цивилизации, различные “христианства”.

Это существенное различие идет гораздо дальше, чем иногда думают. Именно потому, что средневековая культура была сформирована христианством и вся пропитана им, и потому, что светская власть сама, по должности, была причастна к служению святыням, различие между этими двумя порядками, между Божиим и Кесаревым, тогда сохранялось, но отделить одно от другого было практически невозможно. И это было тогда само по себе хорошо. К этому существенному благу прибавлялась, однако, некоторая опасность (легко видимая и ныне в некоторых странах, сохранивших старые традиции): опасность вторжения “социологических” ценностей в чисто духовную сферу. Светские ценности были освящены духовным; так, Императора короновал Папа. Но в результате слишком тесного сближения с феноменом человеческого те же самые ценности рисковали подпасть под желание превратить их в ценности духовного мира, как Император мог впасть в соблазн присвоить руководство Церковью²³.

Легко заметить родство, которое связывает эти опасные отклонения от пути истинного с заблуждением, названным нами империализмом *in spiritualibus*²⁴), и состоящим в смешении католической религии с культурой католических народов, в стремлении рассуждать о Царстве Божием, как будто это обычный земной град, и даже требовать для него и для божественной истины тех же почестей, что и для государств или цивилизации мира сего.

Опасность, которая существовала в Средние века и создавала почву для значительных, но всегда случайных заблуждений, должна была становиться все более и более серьезным бедствием по мере того, как христианская цивилизация разрушалась, а сама религия ослабевала у многих людей, которые в силу семейных традиций и воспитания еще оставались в социальных рамках принадлежности к той религии, которая уже не жила в их душах.

В “буржуазный” период нашей цивилизации религию, которую *сблизили с природой*, по этой самой причине растворялась в культуре, в общественном порядке, становясь его частью, она превращалась в один из элементов, необходимый правящим классам для того, чтобы править как следует. “Религия нужна народу”, – эта формулировка точно передает ту самую концепцию, которая иным образом была отражена Марксом в его словах: религия – это опиум народа. Таким образом, марксистский атеизм есть лишь вывернутый наизнанку буржуазный атеизм.

3. Церковь и христианский мир

Этот патологический процесс длился долго. Есть основания думать, что мы присутствуем при его развязке.

В минувшем веке Католическая Церковь, чья первоочередная миссия состояла в предьявлении истины, которую надо отстаивать (это был ее первейший долг), начала разоблачать ошибочную метафизику, где противники старого порядка черпали свою внушаемую им страстью энергию. Отсюда "*Силлабус*"*) и осуждение различных форм либерализма. В этом осуждении были окончательно зафиксированы для всех католиков истины основополагающей важности. Именно тогда Церковь осудила современный мир, или Новую историю, и, о чем никто не хочет говорить, она начала очищать мышление путем "выметания" заблуждений.

С другой стороны, именно в результате этих действий по защите множества душ, а также сохранения верности светским формам, которые служили ей на протяжении веков, несмотря на столь многие притеснения и иногда преследования в ее духовном служении, Церковь, борясь против заблуждений и злоупотреблений, старалась поддерживать, насколько хватало ее жизненных сил, типы социальных структур, унаследованные от христианского прошлого и испытанные временем.

Но если жизнь – то есть, прежде всего, священная справедливость – полностью уходит из этих структур, то наступает момент, когда сама природа повторяет слова Евангелия: надо предоставить мертвым хоронить своих мертвецов**).

Католицизм всегда будет поддерживать те принципы и истины, которые приводят в действие всякую культуру, и защищать любого, кто в современном мире еще живет в соответствии с этими принципами. Но похоже, что католицизм решительно ориентирован на новые типы культур.

Кажется, для христианства настал момент, когда пора сделать выводы из того факта, что мир, ведущий свое происхождение от Ренессанса и Реформации, окончательно отделился от Христа. У него нет готовности прийти к единому мнению относительно причин испорченности, терзающей мир, который можно рассматривать как труп средневекового христианства.

Если, пока это христианство разрушалось, некоторая случайная связь могла соединить, не скажу – саму религию, но некоторую социологическую версию религии и некий класс, в земные интересы

которого, в насмешку над священным словом, произнесенным в честь Бедности, входит: чтобы были “всегда бедные среди вас”, – то эта связь с тех пор распалась. Католицизм, поскольку он пытается реставрировать *philosophia perennis*, работает над тем, чтобы восстановить *oeconomia perennis*, ориентированную на действительно гуманные – не материальные – цели и непосредственно подчиненную этике; ему близка политика, которая строит свою концепцию сообщества и личности исходя из общества и цивилизаций; социология, согласно которой, если присвоение человеком материальных благ, чтобы быть подлинно человеческим, должно быть, впрочем в самых различных вариантах, присвоением личным, то использование этих благ должно приносить выгоду всем (*usus debet fieri communis*)²⁴), за исключением абсолютизма, которому служит предлогом *Jus utendi et abutendi*^{24**}).

Христианский мир – это не церковь. В самом выражении “христианский мир” имеется некая неясность и даже как бы антиномия. Оно говорит о *христианстве*, о светском порядке, поддерживаемом, насколько возможно, в области справедливости и любви с помощью христианской энергии; оно говорит также о *мире*, соблазны которого святые всегда отвергали, чтобы вернуться к Богу. Бог царствовал в христианском мире, по крайней мере, согласно тем существенным символам, через которые цивилизация получала свое знание о нем. Но здесь участвовал и дьявол.

Церкви не суждена гибель, и врата ада не затворятся за ней. Она доминировала над христианским миром, созданным западным средневековьем; сегодня, вопреки своим собственным слабостям и давлению его отъявленных врагов, этот мир заканчивает свое падение. Уже в совсем новом виде, может быть, очень явственным, может быть, скрытом, возникнет, мы верим, новое христианство.

4. Понятие конкретного исторического идеала

Если счесть возможным возрождение христианства в условиях современного мира, то какую форму могло бы, предположительно, принять новое христианство?

Здесь надо избежать двух противоположных заблуждений, хорошо известных философам, того, которое подчиняет все вещи “однозначности”, и того, которое рассеивает все вещи в “неоднозначности”²⁵. Философия неоднозначности будет полагать, что со

временем исторические условия настолько изменятся, что вызовут к жизни совершенно иные принципы, как будто бы истина, право, высшие принципы поведения людей могут быть изменчивыми. Философия однозначности будет держаться мнения, что эти правила и эти высшие принципы применяются всегда одним и тем же образом и что, в частности, тот способ, которым Церковь соразмеряет свою деятельность с условиями каждой эпохи и проводит свою работу во времени, также не должен изменяться.

Истинное решение восходит к философии аналогий. Понятие порядка – это понятие по существу своему аналогическое. Ни принципы, ни высшие правила практической деятельности не изменяются; но применяются они совершенно различным образом, который отвечает единой концепции только при условии определенной соразмерности. А это значит, что нет одного единственного эмпирического и как бы слепого представления, но есть истинно разумное философское представление о различных фазах истории.

Если же верно, что в своем историческом движении культура проходит под различными созвездиями господствующих знаков, то надо сказать, что *историческое небо*, или *исторический идеал*, под которым следует воображать себе современное христианство, совершенно отлично от исторического неба или исторического идеала, средневекового христианства.

Здесь можно было бы пространно рассуждать об упомянутых различиях; они, как нам кажется, сгруппированы вокруг двух центральных фактов: того идеологического факта, что идеал или миф “осуществление свободы”²⁶ пришел, для современных людей, на смену идеала, или мифа “сила на службе Богу”, и того реально-го факта, что в Средние века цивилизация непременно имела в виду религиозное единение, тогда как теперь она допускает религиозное разделение.²⁷

Под этим понимается то, что особенности и недостатки средневекового христианства и недостатки *возможного* нового христианства в современную эпоху были бы, так сказать, диаметрально противоположны.

Следуя этому руслу размышлений, приходишь к выводу об особом значении понятия Священной империи и тех следов, которые оно оставило в нашем воображении; замечаешь, что многие неясные представления или образы, которые поддерживают нашу идею христианства, неосознанно направляются этими

следами. Священная империя в реальности была ликвидирована, сначала по Вестфальскому договору, а затем Наполеоном²⁷). Но она еще существует в воображении как ретроспективный исторический идеал. Именно этот идеал мы должны, в свою очередь, устранить. Во все не потому, что в нашем представлении он был плох сам по себе, а потому, что он изжил себя.

Здесь будет уместно обратиться еще к некоторым философским уточнениям, которые одни могут дать нам ключ к проблемам конкретного. Схоласты различают промежуточную цель, которая имеет значение собственно цели, правда, подчиненной высшей цели, и средство, которое есть как таковое *ad finem*²⁸) и специфика которого определяется целью²⁸. С другой стороны, в области действительной причины они различают “вторую главную причину”, которая будучи ниже по сравнению со второй, более возвышенной причиной, или, во всяком случае, по сравнению с первой причиной, порождают, однако, следствие, пропорциональное ее степени особенной сущности, и “инструментальную причину”, которая, осуществляя свою собственную причинность как таковую, даже если высший деятель перехватывает ее ради собственной цели, производит высший эффект на своем уровне особенного бытия²⁹.

При рассмотрении этих понятий следует заметить, что в средневековой цивилизации Кесарево, будучи самым строгим образом отделено от Божьего, имело в большой степени служебную функцию по отношению к Божьему; поэтому оно было “инструментальной причиной” по отношению к священному и его собственная цель имела ранг “средства” по отношению к жизни вечной.

В ходе нормальной дифференциации (хотя и опороченной наиболее лживыми идеологами) в современную эпоху светский, или языческий, временной порядок установил свое отношение к порядку духовному, или “священному”, вовсе не как “служебное”, а как отношение “автономии”, которое, впрочем, не исключает признания примата духовного порядка, так как светский порядок может обрести здесь субординацию между “главными действующими лицами” и между “целями”: субординация по отношению к духовному понимается в этом случае таким образом, что светское есть главный, но менее возвышенный агент, не инструментальный агент, и что общее земное благо – это нижестоящая цель, но не простое средство. К этому здравому пониманию автономии и субординации прибавляется и здравое понимание христиански конституированного “светского” государства: таков

единственный законный смысл, который мы можем, считая истинным христианское откровение, признать за словами “светское государство”; в противном случае они либо станут лишь тавтологией – и светскость государства будет означать лишь то, что оно не является Церковью, либо обретут извращенный смысл – и тогда светскость государства будет значить, что оно или совершенно нейтрально, или антирелигиозно, то есть служит чисто материальным целям или же конкурирующей религии.

Если эти замечания верны, то кажется, что идеал нового христианства должен был бы содержать два различных аспекта или же два различных требования, в соответствии с которыми он касается всех светских временных образований, принадлежащих к области христиански понимаемой политики и экономики, или же временных образований, являющихся только орудиями духовного мира.

С первой точки зрения, идея нового христианства соответствовала, в плане светского автономного или же христианского светского государства³⁰, политико-экономической структуре, обеспечивающей регулярные связи между государствами, каждое из которых понимало бы, насколько то или иное ущемление суверенитета при организации международного сообщества сообразуется со справедливостью и дружбой³¹.

Со второй точки зрения, она соответствовала бы, в плане светского инструмента священного, комплексу очагов христианской культуры и духовности, распространенных по всему миру, которые обрели бы свое единство (нравственное, а не политическое) вовсе не как сдвоенный центр – духовный (Церковь) и светский (Империя) – но только как духовный центр Церкви.

Как в одном, так и в другом аспекте слагающийся таким путем образ воплощает в жизнь, исходя из принципа, аналогичного идее Священной Империи, существенно иные модель или конкретный идеал.

Мы излагаем свои заметки в форме предположений, но думаем, что каждому важно попытаться в подкрепление этих предположений приложить свое воображение к обновлению истории.

Поскольку милосердие является существенным принципом христианской духовности, она с избытком распространяет его вовне, она делает это по собственной инициативе; милосердие воздействует на мир, на культуру, на светский и политический порядок человеческой жизни. Более чем когда-либо христианство будет

пытаться пронизывать собою культуру и спасти саму земную жизнь человечества и менее чем когда-либо оно будет поживать в мире с миром. Но мы верим, что это будет *иначе*, чем было ранее.

Заметим здесь, что воображение по своей природе “однозначно” (ибо аналогии, в том точном смысле, который мы придаем этому слову, в мире образов не существует), а также, что люди чаще всего думают с помощью чувств или воображения. Отсюда возникает неизбежная опасность, особенно в моменты исторических кризисов. Чтобы бороться с принципами или чтобы защищать принципы человеческого порядка, неизменные, но аналогичные, мы безотчетно пытаемся связать их с данным и подлежащим гибели или гибнущим порядком или с таким порядком, который давно уже погиб.

Дух человеческий может избавиться от последствий этого неверного шага лишь в том случае, если Дух Святой заставит его вновь обратиться к разуму (а Святому Духу поспособствует Церковь). И тогда важно подняться над временем, не для того чтобы забыть о вещах преходящих, а для того чтобы оторвать мысль от однозначных образов, которые держат ее в состоянии иллюзии. Это первый момент. До второго момента дело дойдет тогда, когда появится очищенное мышление, способное одновременно принимать во внимание и вечное, и изменяющееся и (так как мы находимся здесь в области практики и этики) *порождать* его в ходе становления нового порядка, который был бы мимолетным отражением непоколебимых истин. Те, кто рассматривал “Примат Духовного”³² как “способ бегства”, допустили серьезную ошибку. Целью этой книги было обеспечить кому-то *очищение* разума и веры, которое сконцентрировало бы их прежде всего на том, что единственно необходимо, но которое, кроме того, сделало бы их также более готовыми в определенный момент придать материи тот самый приоритет, о котором идет речь.

5. Различие, подлежащее пересмотру

В современном политико-религиозном словаре нет более ходового различия, чем различие между “положением” и “гипотезой”. Часто за этими словами скрываются довольно смутные идеи, в которых два вышеупомянутых заблуждения просто противопоставлены друг другу, как если бы одно могло заменить или дополнить другое.

Утверждая то или иное “положение”, открывают широкие возможности для самой строгой однозначности, тогда как в “гипотезе” берет верх полная неоднозначность. Положение тем более величественно, чем сильнее тайное знание о его неэффективности и тайное желание оставить его на уровне теории, стремиться избавить его от испытания жизнью. Гипотеза тем более лишена всех возможностей оппортунизма и либерализма, чем более новое состояние мира, о котором имеется лишь эмпирическое знание, кажется удаленным от вневременного, смешанного с прошлым как прошлое. Под далекими от земных проблем звездными небесами деятельность остается, таким образом, включенной в собственно практический порядок, почти без каких бы то ни было принципов.

Этому малопонятному определению положения и гипотезы надо, нам кажется, противопоставить концепцию, в которой четко выделить не “положение”, выработанное в мире, отделенном от существования, а то, что мы назвали *конкретным историческим или практическим идеалом*, образ, воплощающий данный исторический момент и в присущей ему форме, в котором можно будет различить тогда надисторические истины, не “гипотезу”, обреченную на оппортунизм, а *действительные условия воплощения* этого практического идеала. Это – идеал, поддающийся воплощению с большими или меньшими трудностями, может быть даже с крайними трудностями,³³ но существует естественное различие между крайними трудностями и тем, что невозможно. Действительно, идеал будет встречать препятствия, он будет осуществляться более или менее болезненно, достигнутый результат может оказаться незначительным, даже, если угодно, никаким; существенно то, что этой цели можно *хотеть* и, всецело, полностью отдаваться ее достижению, вкладывая в ее осуществление всю человеческую энергию и всей силой воли устремляясь к ней.

Здесь перед христианским разумом встают два вопроса. Первый был, в иных выражениях, только что сформулирован: каким должен быть для христианина, в том времени, в которое мы входим, этот конкретный исторический идеал, этот динамический образ будущего? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо сотрудничество философа с человеком действия. Заметим, что политика, экономика, социология отвечают полностью своим задачам только тогда, когда они опускаются до самой “практической практики” и определяют, что нужно делать в настоящее время для

земного здоровья людей; в плане действия это означает, для тех, кто претендует руководить другими, что им необходимо быть и чувствовать себя готовыми осуществлять (предположим, что обстоятельства это позволяют) непосредственную власть. Перед Октябрьским государственным переворотом Ленин заявил на Съезде советов (и Троцкий отметил, что это казалось тогда вызовом в хорошем смысле слова): “Неправда, что нет такой партии, которая согласилась бы в данный момент взять власть. Есть такая партия, которая готова это сделать: это наша партия”^{34*}). Вывод, который следует сделать, исходя из природы употребляемых средств, таков: людям действия подобает быть готовыми к действию, будь они марксистами или католиками. Иначе получается, что они боятся победить; но тогда зачем возглавлять массы людей и требовать от них участия в борьбе?

Второй вопрос касается того, что можно предвидеть относительно действительного воплощения этого конкретного исторического идеала. Разумеется, вряд ли стоит заниматься здесь вопросом о двойственном характере того или иного аспекта или того или иного требования, которые являются нам сейчас в идеале нового христианства. По линии светского как главного (второстепенного) агента или как (подчиненной) цели осуществление христианского идеала связано с гораздо большими трудностями, чем по линии светского как инструмента или средства духовного, потому что здесь обыкновенно доминируют бедные средства, а там – грубые средства. Возможно, однако, что при современном состоянии мира и в том плане, который мы определили как “мирской”, люди, решившие изменить светский порядок в соответствии с христианским духом и с помощью средств, достойных этого духа, увидели бы перед собой более широкие возможности, которых обычно не замечают. И вместе с тем кажется, что Бог слишком мало стремится к светским успехам Его друзей и что, может быть, сегодня Он соблаговолит явить нашим взорам лишь прекрасное истечение осязаемого величия. Во всяком случае, верно то, что действия людей, выступающих от имени христиан, нуждаются в основательном очищении, им надо заново учиться не рассчитывать на то, что кажется гуманистически значимым, и не довольствоваться лишь внешними приметами; их действия никогда не дадут полезного результата, если они не будут преследовать истину и руководствоваться только любовью, достаточной для того, чтобы действовать без надежды на успех.

Что касается светского, рассматриваемого в узком плане как средство, как светские инструменты духовного, то можно верить, что они до некоторой степени одухотворятся сами собой и что соответственно этому особым образом возрастет их эффективность, эффективность огненных звезд, бороздящих земные просторы. В этом отношении нам кажутся особо значимыми слова Папы по поводу Латеранского договора:” “В целом нам кажется, – писал он, – что мы видим вещи такими, как они воплотились в личности святого Франциска; для тела было правильно обрести свою единую душу (...) Высший Понтифик, совершенно точно, имеет в материальной сфере лишь то, что ему необходимо для осуществления духовной власти, вручаемой людям во имя пользы других людей (...) Нам приятно видеть область материального, сведенную к таким узким пределам, что можно сказать, и это следует рассматривать также как одухотворение огромным, высшим и поистине божественным духом, что наша участь в том, чтобы поддерживать и служить”. Именно здесь присутствует как бы символ для всего этого порядка светского мира, как бы инструмент духовного, о котором мы говорим. И именно в этом порядке возможен безусловный оптимизм.

Даже если бы через мирские христианские усилия не удалось обновить видимую структуру мира, на христианство легла бы другая светская задача, тесно связанная со священным, которая выступает впереди первой, потому что она ближе к царству собственно духовного: влить в мир изнутри и как бы в тайне некую силу. Естественно, следует предположить также, что эта христианская сила не обойдется без крови.

Глава IV

1. Исторический парадокс

Исторический парадокс заключается в том, что в определенный период в западной культуре на какое-то время произошло, как мы показали выше, сцепление между “буржуазным миром” и религией, точнее, не религией, а тем, что можно было бы назвать социологической “проекцией” или социологическим “феноменом” религии. Слова “буржуазный мир”, или “капиталистический мир”,

в обычном их употреблении обозначают лишь один аспект антропоцентрического гуманизма. На деле, уже сама идея связи или солидарности с этим миром – совершенно парадоксальна. Искренняя убежденность многих из наших современников, идущих за эффектными лозунгами атеистов, что религия и Церковь³⁵ связаны с защитой интересов одного класса и “высокого достоинства” капитализма, милитаризма и т.п. – признак того, что искренняя вера – это вовсе не обязательно мышление и что людское мнение движется среди теней, где свойства вещей искажены.

Мир, порожденный двумя великими революциями – Ренессанса и Реформации – имеет чисто антикатолические доминанты в области духовной жизни и культуры. Каждый раз, когда он мог добровольно следовать своему инстинкту, он преследовал католицизм. Философия его утилитарна, материалистична и лицемерно идеалистична, его политика – воплощение макиавеллизма³⁶, его экономика либеральна и механистична. Это – “буржуазный мир”, и его отцы – не Отцы Церкви, их вместе с Максом Вебером ищут в лагере Кальвина³⁷ или, вместе с М.Сейером³⁸, в лагере Ж.Ж.Руссо, не забывая и картезианского Ангела ясных идей³⁹. Этот мир был рожден мощным движением сердца к священному обладанию земными благами, которое и есть корень капитализма, меркантилизма, индустриализма в экономике, натурализма и рационализма – в философии. Еще на заре современной эпохи Церковь начала обличать ростовщичество, тем самым остро поставив вопрос о легитимности экономики данного периода.

Церковь присутствует в мире, но она не от мира сего. Если она призывает людей к верности социальным формам, испытанным временем, это не значит, что она сама привязана к этим формам, к той или иной из них, просто она знает, что стабильность законов – одно из благ; но в ходе истории она постоянно показывала, что политическое и социальное обновление ее не пугает и что именно ей принадлежит свободный от иллюзий взгляд на превратности человеческого бытия. Она учит повиновению земным властям и справедливым законам, потому что всякая законная власть человека над человеком исходит от Бога; но (что не относится к светской власти, имеющей характер собственно служения духовному, как это было в средневековой империи) не она устанавливает институты светской власти, она санкционирует тех, кто в них участвует (не запрещая поисков перемен, а также сопротивления, при необходимости – с помощью силы, тиранической власти). Она

пытается во имя обеспечения максимального спасения душ, а также ради того чтобы сами государства уважали конечные цели собственной природы найти согласие со светской властью. Но она знает также, что в большинстве случаев – поскольку мир, отвернувшийся от Бога, подчиняется тому князю, который не есть Бог (*totus in maligno positus est mundus*)³⁶), вести переговоры с властями – почти то же, что вести переговоры с дьяволом. А в целом, все дьяволы стоят друг друга. Достаточно, что дьявол существует, чтобы попира́ть права того, кого он вытеснил. В самом деле, может быть, потому, что средневековый режим, сформировавшийся под покровительством Церкви, продолжал занимать ее память, как и он сам на протяжении долгого времени покровительствовал ей, но только Католической Церкви потребовалось много времени, чтобы приспособиться к буржуазному режиму. Разве г-н Грютейзен³⁷) не написал труд, в котором он упрекал ее за это? Католическая церковь никогда не была связана с этим режимом и с теми преследованиями, которые могут быть приписаны ей и которые ставят ее в один ряд с теми, кто ей наследует (для нее это уже привычно: *supra dorsum teum fabricaverunt peccatores,*)³⁸); можно думать, что она не будет испытывать горьких сожалений по этому поводу. Она совершенно свободна в своих делах.

2. Внешняя несостоятельность христианского мира

Чтобы осмыслить парадокс, о котором мы только что говорили, и понять, как можно было верить религии, связанной своими принципами с “буржуазной”, или “капиталистической”, цивилизацией, надо проникнуть в мир внешних видимостей и путаницы; эта иллюзорная вера имеет своим источником основополагающее смешение, о котором мы уже говорили в предыдущих главах, когда Церковь смешивают с христианским миром или когда смешивают католическую религию и социальное поведение католической среды, принадлежащей к “правлящим классам”, то есть, в конечном счете, смешивают духовный порядок и порядок светский. Церковь как таковая несет обеты жизни вечной, и князь мира сего непричастен к ней; но он, как мы уже говорили, причастен к мирской жизни христиан.

Христианский мир, родившийся из разложения средневекового христианства, унаследовал множество беззаконий, – я говорю здесь

о своего рода коллективном историческом упадке, по отношению к которому поиск индивидуальных виновников почти не имеет смысла; это тот мир, которому Бог, готовя рождение новых миров, предоставил самому идти и нести свое тяжкое и суетное бремя.

Заявить об этом, кричать об этом во всеуслышание – стало миссией Леона Блуа³⁶). Странно наблюдать, до какой степени признания такого рода кажутся в той или иной мере неблагоприятными большинству нынешних христиан; можно было бы сказать, что они боятся ущемить апологетику, предпочитая сваливать вину на злых людей и вести себя по отношению к истории подобно манихейцам,³⁷) как если бы злые люди поддерживали волю не Господа, а только дьявола. Так не поступали ни древние евреи, ни даже ницешитяне³⁸).

Упадок, о котором мы говорим и который касается прежде всего социального порядка или, скорее, порядка духовного, воплощенного в социальном, – это упадок общественной и культурной массы людей, взятой скорее в ее (незавершенном) единстве, в коллективных структурах с их “объективным духом”, чем в виде отдельных индивидов; скажем, что это упадок цивилизации, которая носит имя христианской, а также и упадок всех нас, поскольку мы вовлечены в эту цивилизацию. “Виновные – это сами христиане, это старый христианский мир. Не христианская религия, но ее последователи, которые очень часто показывали себя ложными христианами. Добро, которое вместо того чтобы воплощаться в жизнь превращается в условную риторику и скрывается за действительным злом и реальной несправедливостью, такое добро нельзя назвать иначе, как бунт против добра... Положение христианского мира перед лицом коммунизма – это не только положение того, кто несет в себе вечную и абсолютную истину, это также положение виновного, не сумевшего реализовать эту истину и предавшего ее”³⁷). Николай Бердяев, метафизика которого кажется нам неприемлемой, но чьи взгляды на мир людей и на историю часто столь глубоки, высказал в вышеприведенном тексте важные истины, к которым нечего добавить. Мы хотели бы, скорее, попытаться увидеть, каковы основания этого исторического факта.

Первое основание – совершенно общего характера. Оно вытекает из той всеобщей истины, что зло у людей встречается чаще, чем добро. Естественно, что “плохих христиан” могло быть больше, чем “добрых христиан” в христианской цивилизации и

особенно в правящих (и потому более заметных) слоях этой цивилизации. С того момента, когда она утрачивает свойственный ей дух и связанные с ней структуры, как это произошло с христианством начиная с Ренессанса и Реформации, в ней нарождается новый коллективный дух, который будет тем тягостнее и мрачнее, чем дальше он будет удален от жизненного центра веры и от Церкви. Именно так придут к “слиянию религии с природой” и будут, о чем было сказано выше,³⁸ деистски или атеистически (второе практически то же, что и первое) использовать христианство для светских целей. Эта тема – тема религии, которая “хороша для народа”, – получила широкое развитие во времена просвещенного деспотизма и, кажется, имела политическое (в пользу Принца) и экономическое (в пользу богатства) назначение. “Эта система чудесного кажется решительно созданной для народа”, – писал Фридрих II; и еще: “Я решительно не знаю, кто мог бы взяться за эту проблему: разве можно обманывать людей? Надо бы с этим разобраться”. Берлинская Академия по поводу вопроса, поставленного на обсуждение в 1780 г.: “По этому вопросу, – отвечает Иоганн-Фридрих Жиллет,³⁹ один из лауреатов конкурса 1780 г., – я скажу уверенно: да! исходя из важных и, с моей точки зрения, достаточных соображений: народ – это народ, таким он и останется навеки, должен остаться; история всех времен – и нашего тоже – доказывает на определенных примерах, что обманываемый, да, обманываемый народ, и он сам, и его вожди, чувствуют себя превосходно...”

Слабость человеческой природы служит также весьма естественным объяснением того, что на свете было много христиан, мирских и церковных, занимавшихся оправданием, возвеличиванием и услаждением “денежных мешков” в пору, когда деньги становились основным воплощением социальной мощи; так же было и с прославлением военного могущества, народного могущества и любого другого могущества, когда оно становилось преобладающим. Все это – слишком обычные вещи, чтобы долго ими заниматься.

Но исторический упадок, о котором мы говорим, имел также и другие, более частные причины, которые гораздо ближе стоят к нашей проблеме; попытаемся их здесь обозначить, пусть даже и не во всем их объеме.

В средневековом христианстве как бы без заранее обдуманного намерения, сообразуясь со стихийным инстинктом веры и, если

можно так сказать, *in utero Ecclesiae*^{*}), цивилизация была ориентирована на воплощение в жизнь Евангелия, не только в жизнь человеческих душ, но и в светские общественные структуры. Когда, в “век рефлексов”, преобладающим процессом стала внутренняя дифференциация культуры, и искусство, наука, философия, государство столкнулись с необходимостью составить ясное представление о самих себе (и получить такое ужасное знание), то, кажется, не будет ошибкой сказать, что подобного *самосознания*, проецированного на социальное как таковое и на утверждаемую им реальность, ранее не было. Да и было ли это возможно в мире, который должен был расти под знаком картезианства?

В современную эпоху именно в замечательных инициативах духовного и земного милосердия инстинкт христианской любви искал противоядия от несправедливости и несовершенств социальной машины; но, кажется, можно сказать, что *инструмент* философского и культурного порядка, осознание, “открытие” мирской реальности и земной жизни человека было в христианском разуме недостаточно корректным для умозрительного и практического суждения (впрочем, в направлении, обратном ходу истории, поскольку рассматриваемый период – это период разложения христианства) о явлениях экономической и социальной жизни с точки зрения *социально-исторического* воплощения Евангелия. В это время живым участникам христианского мира и его святым не хватало не евангельского духа, а достаточно ясного знания о тех горизонтах реальности, в которых этот дух должен найти себе применение. Сколь непомерной ни была претензия Огюста Конта изобрести науку о социальном^{**}), можно полагать, что “научные” иллюзии “социологизма” – и того же рода иллюзии социализма – работали на сынов света, вынуждая их к обдуманному “открытию” этого пространства действительности.

Данные соображения позволяют лучше понять, что культура христианских народов является еще крайне отсталой по сравнению с социальными возможностями христианства, если учитывать все то, что евангельский закон требует от преходящих структур человеческого общежития. Они помогают нам также понять, как бедные и набожные души, применяющие христианские максимы на практике, в своей частной жизни и в межличностных отношениях, могут вдруг изменять свои убеждения и следовать максимам натурализма, когда они вынуждены осваивать тот особый порядок отношений, ту *sui generis*^{***}) нравственную

действительность, которая вытекает из социального как такового³⁹, и в уяснении того, что трансформация, которая мало-помалу привела бы к замене режима инвестиций и капитализма режимом средневековой экономики, раз она с самого начала породила в умах христиан множество вопросов относительно индивидуального сознания и конфессиональной сферы, не обдумывалась и не обсуждалась в течение долгого времени христианским разумом (образованным, впрочем, на картезианский лад) с точки зрения ее значения и собственно социальной ценности; так что капиталистический режим сумел утвердиться в мире, встречая пассивное сопротивление и глухую враждебность католических общественных групп, но не вызывая активного, решительного и эффективного противостояния со стороны христианского мира или со стороны “мирских христиан”, тех же католиков.

Важно, однако, заметить, что проявлений протеста католического сознания было немало. В частности, в XIX веке, в то самое время, когда капитализм входил в пору своей зрелости и обретал господство над миром, люди возвышали свой голос, это были Озанам, Фогельзанг, Ла Тур дю Пен⁴⁰). Сама же Церковь содействовала несовершенствам христианского мира, формулируя принципы и высшие истины, которые господствовали над всей экономической сферой и которые укладом жизни современных народов отвергнуты в широких масштабах. Таково было доктринальное творчество Папы Льва XIII, которому в наше время вторит Пий XI⁴¹). Известно, что влияние папских посланий и католической деятельности, возбуждаемой и ориентируемой ими, в большой степени сказалось на законодательстве и настроении общества.

3. Светская миссия христианства

Итак, мы присутствуем сегодня при историческом событии, которое имеет основательное значение: то, что можно назвать христианской диаспорой, я имею в виду мирское семейство, или сообщество христиан, рассеянное между нациями, если можно так выразиться, “мирское” христианство, приходит к ясному, добровольному, обдуманному осознанию своей собственной культурной миссии и собственного реального бытия в социальном универсуме как таковом. И в тот момент, когда Церковь, одержав победу над кризисами первой половины XIX в., победив в борьбе за жизнь и

свободу, снова берет в свои руки христианский интеллект, осознание этого факта, по нашему мнению, восстанавливает ее и будет восстанавливать все в большей мере против коммунистического материализма, что является следствием названного явления. Если поразмыслить над усердными, но несогласованными усилиями религиозной мысли XIX в., над теми неудобствами, которые она терпела из-за того, что ей нехватало философских и теологических познаний достаточно высокого уровня, над истинами, которые она, однако, столь блистательно утвердила, то есть основания считать, что наша эпоха призвана примирить точку зрения Жозефа де Местра³¹ с точкой зрения Ламенне³²) в высшем единстве, подобном великой мудрости Фомы Аквинского.

Капиталистическую экономику следует критиковать не с точки зрения исторического материализма, не с позиций марксистов, занимающихся теорией прибавочной стоимости или оспаривающих в принципе легитимность частной собственности, а с точки зрения нравственных и духовных ценностей, во имя социального примата личности, считая, что человеческая жизнь ориентирована на победу подлинной свободы и независимости. С этой точки зрения, будучи рассмотрен отвлеченно, в принципе, или в соответствии с его идеальной схемой, тип экономики, соответствующий капиталистическому строю, не является, как полагал Маркс, совершенно нелегитимным. Надо сказать, как мы это пытались показать выше, что данный факт, рассматриваемый не только с точки зрения его идеального механизма, но и в его историческом выражении, в том конкретном виде, в котором он воплощается в структурах жизни человеческого общества, показывает, что данный режим связан с противоестественным принципом плодovitости денег. "Вместо того чтобы быть простым средством пропитания, служащим для поддержания и обновления материальных сил живого организма, деньги сами пытаются стать *живым организмом* и предприятием, использующим труд людей ради поддержания самих себя; так что прибыли не являются более нормальным плодом предприятия, питаемого деньгами, это уже нормальный продукт денег, питаемых предприятием. Разрушение ценностей, первым следствием которого является приоритет, предоставляемый дивидендам по сравнению с заработной платой, и верховное регулирование экономики законами и потоками денежных *знаков* ставит ценность очень полезных *вещей* выше ценности человека"⁴⁰. Чтобы критиковать такую экономику, именно Дочь Господня, само понятие которой

исключено из материалистической системы мира и которую, однако, революционеры-материалисты, не смея в том признаться самим себе, используют, эксплуатируя тайно ее энергию, именно священная справедливость есть то, к чему обращает свои взоры христианин. Он не обязывается своей системой взглядов тайно разделять идею справедливости, как идею, которой стыдятся, он свободен выставить ее на всеобщее обозрение; она сильна; она ведет далеко.

Поскольку признана священная теория стоимости, труда и собственности, постольку механизм промышленной корпорации утверждает в правах прибыль на капитал, вложенный в предприятие⁴¹, как раз в том смысле, как мы только что говорили, что капиталистическая экономика обращается к ее идеальному типу, который не чреват грехом сам по себе. Но в конкретной действительности это извращенная экономика⁴²; фактически договор о корпорации действует как договор о займе, и это порок, который становится как бы владыкой буржуазного мира: как же не *использовать* человека, всего, до самых костей? Энергия, которая стимулирует и поддерживает его жизнь, извращена смертным грехом, разумеется, не тем грехом, который умерщвляет души индивидов, вынужденных существовать в лоне этого мира и использовать механизмы бытия, а тем грехом, который приносит мирскую смерть телам общественным: земным культом обогащения, становящимся основой цивилизации. Объективный дух капитализма – это дух прославления деятельности и изобретательности, динамизма человека и инициативы индивида, но это также дух ненависти к нищете и презрения к бедным; бедный существует только как орудие, но не как личность. Слегка отпустив его в период непосредственно после принятия Декларации прав человека⁴³, его вновь зажимали, изнуряли, унижали до предела, который способен выдержать человек, а затем принялись поднимать и улучшать условия его существования, ибо стало понятно, что иначе орудие может стать опасным и что, к тому же, это обеспечивает наилучшую отдачу, как с точки зрения благосостояния, так и в нравственном отношении. Богатый же существует лишь как потребитель, или как утроба, но не как личность. Трагедия такого мира состоит в том, что для взращивания и развития монстра ростовщической экономики придется неизбежно стремиться к тому, чтобы всех людей превратить в потребителей, или богачей, но тогда, если станет больше бедных,

или рабочих инструментов, то вся эта экономика остановится и умрет. И она, действительно, умрет, как это видно уже в наши дни, если не появится достаточное количество потребителей, чтобы дать работу этим инструментам.

Объективный дух капитализма – это дух дерзкого и храброго завоевания земли, но это и дух порабощения всего того, что бесконечно произрастает из священного изобилия материальных благ⁴³. Как все историческое, он накапливает и хорошее, и плохое, и свет, и мрак, но сейчас над миром возникает как раз его мрачное лицо. *Jam judicatus est*⁴⁴). По правде говоря, христианское сознание лишь теперь может принять такое суждение. Для того чтобы труп четырех веков труда, страданий, красоты, героизма и преступлений был наконец погребен другими мертвецами, с их речами, конференциями, войнами, бенгальскими огнями и красными знаменами, самое время! Конечно, это грустное зрелище, но с ним грядет поворот к жизни.

Однако не приходит ли *осознание*, о котором мы говорили, слишком поздно? Допустим, что христианская мысль соберет свою умозрительную и практическую мудрость в какой-то книге и продемонстрирует бесспорный расцвет, но стоит ли вручать этот дар в уже слабеющие руки, миру, у которого нет сил его принять? Стоит ли нам выражать ему платонические сожаления и утешать его единственно тем, *что все могло быть иначе?*

Возможно, что грехи современного мира слишком тяжелы и что он плохо кончит. Но конец одного из миров – это еще не конец мира вообще. Мы не знаем, на какое время мы работаем. Когда окажется, что христианское возрождение пришло в мир, наследовавший Лютеру, Декарту и Руссо, *слишком поздно*, это будет значить, что оно пришло *слишком рано*, с точки зрения другой культурной эпохи. Еще будет жизнь после распада этого мира, и будут новые всходы. Но истинно то, что свобода человека принимает в истории все большее и более таинственное участие, чем думают (в этом смысле все зависит от человека: пусть он будет сначала свободен, я говорю о свободе духа, события не заставят себя ждать). Наконец, даже если предположить, что усилия христиан, прилагаемые к этому миру, окажутся в земных, или временных, условиях тщетны в качестве цели (подчиненного значения), то мы уверены, какие бы препятствия им ни чинили во временном мире, они не пропадут даром в качестве духовного *средства*, или инструмента в сфере той христианской духовности,

которая имеет “вполне достаточную массу, чтобы удержать единую с ним душу”, и всегда пройдет сквозь все воздвигаемые против нее препятствия. *Transiens per medium illorum, ibat...*”)

Из вышеизложенного понятно, почему необходимо различать две эти сферы, два этих порядка, две эти тенденции. Было бы бессмысленно пытаться пожертвовать одним ради другого, усилия надо будет прилагать сразу в обоих направлениях. Но *как бы ни была* существенна иерархия ценностей, необходимо признать, что порядок “бедного светского” идет впереди порядка “грубого светского”, так же как вообще порядок духовного идет впереди порядка светского. Кто не признает этой субординации, тот грешит против нее и, даже претендуя на роль защитника, лишь умножает зло.

Преобразование, на которое мы должны надеяться, это революция, гораздо более глубокая, чем та, о которой говорится в литературе революционеров, ибо коммунистическая революция – это кризис, в котором трагедия цивилизации, направляемой прежде всего на пользование земными благами и на примат материального, достигает своего логического конца: коренные пороки капиталистического беспорядка обостряются, но не изменяются. Для христианина же речь идет об изменении коренных принципов нашей цивилизации, ее основной направленности. В конечном счете, это такое преобразование мира, которое является для нас главной целью. И хотя что-то из этой деятельности занимает свое место в истории, тем не менее ясно, что и в этом случае *главным действующим лицом* является именно Бог, а люди, бунтующие или смиряющиеся, суть его инструменты.

Проблема, которая с тех пор привлекает наше внимание, если мы, на манер детей, хотим быть деятелями но не рабами, это проблема очищения средств. Мы должны различать три не соизмеримых друг с другом порядка средств, каждый из которых имеет свои законы: грубые светские средства, бедные светские средства, духовные средства; или, следуя несколько иному подразделению⁴⁴: средства плотские, средства духовные, ориентированные на мир, средства чисто духовные. Каждый из этих порядков, со своей стороны, подчинен нормам христианской этики; существующая между ними иерархия нерушима. Начало всему – дух, мирские преобразования порождаются в надмирном. О самой истории мира и цивилизаций сказано у св. Иоанна Креста: “Судить вас будут по любви вашей”.

4. Масштабы требуемых изменений

Мы только что произнесли слово “революция”. Пусть нам будет позволено привлечь внимание к различию в употреблении столь привычного нам слова, как имени нарицательного (*одна революция, многие революции*) и как имени собственного (*такая-то Революция*). Во втором случае слово оказывается наполненным вполне определенным историческим содержанием и может составить часть исторического наследия некоторой группы людей, тех, кто пламеннее других желали водворить царство антропоцентрического гуманизма и наиболее типичными представителями которых в настоящее время являются коммунисты. И привлекает это слово, естественно, уже тем, что то, что за ним стоит, таинственно-непознаваемо, как ипостась Троицы; будь то действительно “революция” или только подъем “революционного духа”. Высшим принципом ценностного суждения будет, несомненно, следующий (на что обратил внимание автор одного из ответов на опрос, проведенный в 1932 г. газетой “Nouvelle Revue Française”): в этом случае, добровольно или по принуждению, подчиняются тому, кто в данный момент являет собой чистый образец революционного духа, который и признается высшей ценностью.

То, что мир входит в революционный период, считается фактом, который остается только констатировать. Так что есть все основания говорить о собственной революционности, чтобы подчеркнуть свое умение держаться на уровне событий и понимание необходимости “существенных” перемен и специфических – “гуманистически-бесчеловечных” – принципов нашей современной цивилизации.

Но наиболее сокровенные и наиболее действенные из этих основ – все же духовного порядка. И слово “революция” содержит в своем образном строе крупные зримые изменения, касающиеся материального мира. Если бы этот образный строй должен был отклонять мысль и желание в сторону зримого и осязаемого, внешнего, плотского, быстрого (легкого) как наиболее важного и внушать веру в приоритет непосредственных результатов и грубых светских средств, мы имели бы дело с великим надувательством. Первыми поддержку Октябрьской революции в России оказали интеллигенты, которые, желая “духовной революции”, приняли за радикализм требования, внушенные духом радикализма, о видимом и осязаемом ниспровержении, за которым скрывалось крушение

старого зла современного духа; Ленин, впрочем, избавился от них оперативными средствами, после того как ими воспользовался.

Пеги⁹ говорил, что социальная революция будет нравственной или ее не будет вообще. Желать изменить лик земли, не изменив прежде своего собственного сердца, а этого никто не может сделать лишь своими силами, значит осудить себя, главным образом на разрушительную работу. И, может быть, если бы всемогущая любовь действительно изменила наши сердца, то внешняя работа была бы уже наполовину сделана.

Все это, кажется, убеждает в том, что лучше быть революционером, чем называть себя революционером, особенно в те времена, когда революция становится наиболее “конформистской”, превращается в банальность и товар, имеющий спрос во всем мире. Самым полезным актом “революционного мужества” было бы, пожалуй, избавление от фразеологии.

Во всяком случае, “разрыв между христианским порядком и установленным беспорядком” касается не *только* экономической или политической сфер – его почувствует на себе вся культура в целом, он определит отношения духовного и светского и даже само представление, которое надо иметь о трудах человека здесь, на земле, и в то же время, об истории мира. Он распространится не только на внешний и зримый уклад человеческой жизни, но, *также и в первую очередь* – на духовные основы этого уклада. Он должен проявить себя вовне, в зримом и осязаемом порядке. Но непременным условием является то, что он должен быть воспринят прежде всего умом и сердцем тех, кто хочет быть сотрудниками Бога в истории, и именно они понимают всю его глубину.

КОММЕНТАРИИ

I ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ПРИРОДА И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ЖИЗНЬ (Примечания к с. 42-43)

Если обратиться к томистской концепции человеческой природы⁴⁵, то прежде всего можно заметить ту, находящуюся в противоречии с воззрениями Руссо, позицию, в соответствии с которой человек, имея *естественную* потребность в общении с себе

подобными не только для упрочения своей материальной жизни, но и для осуществления своего особого труда ради постоянного развития разумной жизни (умозрительного познания и нравственной деятельности), представляет собою животное, *по природе своей общественное и политическое.*

Разумеется, общество само по себе должно существовать в рамках природы, и если оно от этого уклоняется ради следования искусственному идеалу, как это происходило во времена Руссо и происходит в наши дни, оно приводит к таким нарушениям, которые заставят пожалеть о первобытном состоянии. Само по себе, однако, оно вовсе не обязательно портит человека, хорошего по природе, его цель и оправдание собственного существования состоят в том, чтобы руководить нами в совершенствовании не только нашей материальной, но и нравственной жизни. И это настолько верно, что когда Бог захотел возвысить нас до жизни сверхчеловеческой и сверхъестественной, дав нам возможность участвовать в жизни божественной, он сделал это, еще и объединив нас в созданном им обществе, несравненно лучше и более едином, чем земные общества, несомненно зримом, но прежде духовном, представляющем собой Мистическое тело его Сына.

Но томистская концепция подразумевает также, вопреки некоторым противникам, чье значение преувеличивал Руссо, что этот сам по себе столь слабый человек может быть нравственно свободной личностью, хозяином своих поступков, и что общество – не простой факт жизни, не явление природы, а плод нравственности, разума и добродетели, естественный в точном смысле слова, отвечающий самым существенным наклонностям природы человека, который, говорит св. Фома, склонен к общественной жизни, как она склонна к добродетели, *sicut et ad virtutes*⁹). Эта наклонность не проникает далеко в падшую натуру, и мы понимаем, таким образом, что конфликт между обществом и индивидом является столь же *естественным*, как и склонность индивида к жизни в обществе.

Можно отметить также, что естественная тенденция к величайшей частоте проявлений зла в человеческой природе оставила множество заметных следов в политических взглядах Фомы Аквинского. Поэтому мы понимаем, что было бы химерой мечтать об обществе, избавленном от всякой власти или насилия, так же как и об обществе, жизнедеятельность которого предполагает постоянное спонтанное участие доброй воли, разума или до-

бродетели составляющих его индивидов. Однако с другой стороны, в силу самой человеческой природы, которая по сути своей не плоха и обращена к добру, узы, налагаемые на нее обществом, должны быть ориентированы на охрану достоинства человеческой личности, на нравственную победу свободы и на достойную жизнь большинства.

И если верно, что для Фомы Аквинского глубокий оптимизм по отношению к благодати должен компенсировать *относительный* пессимизм по отношению к природе, то он проистекает из того, что естественный порядок гражданской жизни и жизни земной не установится приемлемым образом сам и не избежит двойного несчастья – жесткости и слабости, которое угрожает постоянно, если не будут получаться помощь и указания свыше, от града, нисшедшего сверху, от Церкви Христовой, великой раздатчицы жизни сверхъестественной.

II ПЛОДОВИТОСТЬ ДЕНЕГ (Примечание к с. 50)

На страницах, которые мы надеемся написать, чтобы дополнить данное исследование, мы попытаемся уточнить смысл, в котором здесь употребляется это выражение. В данный момент мы удовлетворимся самым кратким объяснением.

Утверждал ли кто-нибудь, что деньги способны приумножаться *сами по себе*? Несомненно, нет. С другой стороны, есть ли какое-либо зло в том, что деньги не остаются *непродуктивными*? Несомненно, нет. Нас интересует другое.

В теории, в абстракции легко понять условия связи между деньгами и производительным трудом, в которой деньги, вкладываемые в предприятие, составляют часть собственности, обращаемой в средства производства, питающие предприятие, с помощью которых на нем получают необходимые материальное оборудование и материальные ресурсы, так что предприятие, будучи прибыльным, производит блага, причем часть прибыли обращается в капитал. Схема безупречная.

В действительности, в конкретной обстановке эта же самая безупречная схема работает совсем по-другому, она становится пагубной. В суждениях людей, моделирующих экономический

уклад, ценности фактически изменяют свой смысл, а основной механизм сохраняет свою структуру. Вместо того чтобы играть роль простого питания, служащего укреплению и усилению жизнедеятельности живого организма, которым является производственное предприятие, деньги сами начинают играть роль *живого организма*, используя человеческую деятельность в качестве собственного питания и инструмента, так что прибыль уже является не нормальным продуктом предприятия, питаемого деньгами, а нормальным продуктом денег, питаемых предприятием. Вот что мы называем плодovitостью денег. Изменение ценностей, первым следствием которого является преимущественное право присвоения дивидендов перед выплатой заработной платы и подпадение всей экономики под верховный контроль законов и текучести денежных знаков, отдает им преимущество перед обеспечением человека *нужными* ему вещами.

III TEATRUM MUNDI*) (Примечания к с. 48-49, 54, 57)

Здесь, на земле, только Церковь играет с полной определенностью и надлежащим образом роль своего персонажа, потому что и роль, и персонаж божественны. Что касается мира – то это театр, где роли и персонажи редко согласуются между собой.

Тайна истории скрыта от нас, как и тайна сердец. С точки зрения внешних признаков, посреди которых мы движемся, можно сказать – не внося в эти слова ни тени лицемерия или желания что-либо утаить, а напротив, стараясь описать то, что нам представляется реальным, – можно сказать, что людей мы знаем приблизительно так: маска, или персонаж, и роль. Одним из признаков беспорядка, в котором протекает земная жизнь, особенно в смутные времена истории, является то, что можно было бы назвать *смешением ролей*, или разладом между ролью и маской, или персонажем. Это когда Эдип погребает Полиника, а Антигона общается со Сфинксом. Это когда Федра любит Ромео, а Венецианский мавр издевается над сонетом Оронта**). Излишне говорить, что эти роли играют плохо и развиваются вкривь и вкось. Путем удивительного скрещивания к роли, взятой на себя персонажем, примешивается то, чего, невзирая ни на что, требует природа.

На заре Нового времени на сцену этого мира в маске взошел Декарт. *Hoc mundi theatrum consensuris, in qua hactenus spectator exstiti, larvatus prodeo*). И я охотно соглашаюсь, что эта “маска” и есть сама личность, собственное лицо верующего. Его философия с ним здесь не согласуется. Роль соблазнителя в исполнении благородного отца, роль нигилиста в исполнении догматика, роль разрушителя разума в исполнении спиритуалиста и апологета христианства – три века истории разума не загладят последствий этого явления. Во времена Лютера в ходу был спектакль обратного свойства: роль реформатора исполнял еретик.

Когда ставка оказывается слишком высокой, Церковь, конечно, вмещивается, раскрывая нам некоторые вещи, касающиеся подлинного персонажа Лютера или подлинной роли Декарта. Разум все же догадывается не обо всем, что скрывает внешность. Однако подлинный смысл драмы, сочиняемой по ходу времени по воле Творца и его тварей, остается скрытым. Кто измерит, сколько исторических необходимостей вобрала роль, принятая на себя Лютером? Что сохранил в себе персонаж Декарта подлинно христианского? Надо ждать того дня, когда маски будут сняты.

Будет ли клеветой на историю отметить, что это ниспровержение порядка за последние сто лет приняло огромные размеры, и особенно в общественной сфере? Однако не было недостатка в предупреждениях, высказываемых выдающимися мыслителями, таким всегда правоверным католиком, как Озанам**), таким непоследовательным католиком, как Ламенне***). Защита бедных и гонимых, речение о справедливости, о мире, о свободе, непримиримая борьба против деспотизма денег, против порабощения тел и душ во имя экономических выгод – сколько христианских ролей отброшено, оставлено. А подобрали их противники самого имени христианского. Прежде всего, надо, чтобы пьеса продолжалась, – такова воля постановщика, даже если своевольные актеры извращают эти роли, искажая текст и нарушая действие.

В другом месте будет установлено, что вот уже целое тысячелетие роль возбудителей, обращающих к религиозной вере тысячи интеллектуалов, играли, и иногда с пользой для дела, великие писатели-романтики или некоторые проклятые поэты, чаще и скорее они, а не классики-апологеты. Сказать ли о роли мумии? Ее на протяжении долгого времени играл персонаж по имени “Порядок и прогресс”*****).

“Роли”, о которых мы говорим, в конечном счете соответствуют тому, что мы назвали ценностью исторической пользы (с.48), а “маски” или “персонажи” – ценности истины. Персонаж – это носитель имени, представитель некоторой формы, идеи, концепции мира; это имя, эта форма имеют сами по себе абсолютное значение, они, взятые сами по себе, суть вместилища истины и ошибок, выявляемых с течением времени. Не роли и не персонажи, а именно эти формы важнее всего. Если маска беззакония возьмется за роль правосудия, роль будет испорчена, и все, что будет вложено в роль этой маской, будет испорчено. Можно попытаться извлечь выгоду из того, что эта роль защищает добро, но это же предательство – аплодировать тому имени, под вывеской которого все это разыгрывается. Если маска справедливости берет на себя роль беззакония, она извратит сама себя и опорочит то имя, которое она носит; само это имя должно остаться святым. Это безумное святотатство. Когда вокруг неистовствует всеобщая сарабанда^{*)}, светская задача христианина состоит в том, чтобы без конца пытаться препятствовать этому смещению ролей; помня о своем назначении, он избавляет свой собственный персонаж от роли злодейства и в то же время отнимает роли справедливости у масок злодейства.

IV ЦИВИЛИЗАЦИЯ (Примечания к с. 42-45, 56)

По поводу слов “культура” и “цивилизация” и их истории можно найти интересные замечания, принадлежащие перу г-д Люсьена Февра^{**)} и Эмиля Тоннела,^{***)} опубликованные в коллективной монографии, изданной под редакцией г-на Анри Берра⁴⁶⁾.

Две другие работы, г-д Марселя Мосса^{****)} и Альфреда Ничефоро,^{*****)} одна – о самом понятии цивилизации, другая – о проблеме ценностей, также содержат материалы, полезные для философских размышлений: г-н Мосс пытается уточнить позиции социологии перед лицом немецких и американских социологических школ, которые подвергли суровой критике методы Дюркгейма и которые, будучи в свою очередь подвергнуты его критике, получили, тем не менее, от него много уступок.

Что касается самих этих слов, то ясно, что по своей этимологии слово “цивилизация” соотносится с “гражданской”, или

политической жизнью⁷⁾ и соответствует форме и ступени развития человеческого общества, подразумевающей возможность такой жизни либо в “городе” – государстве, либо в совокупности “городов”, или государств, поддерживающих между собой политические связи, либо же в империи. В строгом смысле слова можно говорить об эллинской цивилизации, о китайской цивилизации, но нельзя говорить о цивилизации у народов, не достигших в своем развитии уровня политического государства. Однако в обычном словоупотреблении границы применения этого термина все более и более расширяются, удаляясь от его этимологических корней, и, как заметил г-н Люсьен Февр, “на протяжении уже довольно большого времени применение понятия цивилизации к нецивилизованным народам стало обычным”⁴⁷.

Одна из причин этого: то, что во французской этнологической литературе понимается под словом “цивилизация”, немецкие этнологи называют словом “культура”. Так, в конечном счете *культура* и *цивилизация* стали у нас почти синонимами (слово “культура”, изначально очень общее и многозначное, со временем, в дидактическом применении, приобрело более определенный смысл и стало относиться к общественной жизни человека). С тех пор как ситуация прояснилась, мы не видим в этом неудобства, так как определение данных терминов стало вообще свободным. В конце концов, фактически слово “культура” более обозначает интеллектуальный и нравственный аспекты, слово “цивилизация” – аспект социальный, а точнее, относится к сфере политики и институтов развития человеческого общества; первое имеет само по себе более общий смысл, вот почему мы думаем, что его следует употреблять преимущественно. Но в заметке, написанной нами в связи с работой М. Мосса⁴⁸⁾, который постоянно употребляет слово “цивилизация”, мы также используем и это слово.

Самый щекотливый вопрос, касающийся определения, это соотношение между цивилизацией (понимаемой, таким образом, как синоним культуры) и обществом, или между *культурным* и *политическим* (понимаемым в аристотелевском смысле). Понятие общества, или политического сообщества, соответствует наиболее законченной и наиболее “совершенной” структуре в общественном порядке, той, которая образует в этом порядке нечто совершенно органичное и одновременно самое сложное и относительно наиболее “закрытое”, или автономное, ибо нужно остерегаться придавать этому слову абсолютное значение. Именно в

такой крайне общей форме данное понятие охватит все, что относится к цивилизации и культуре.

Напротив, понятие цивилизации, или культуры, говорящее о наиболее общем способе и наиболее общем аспекте развития или совершенствования человеческой жизни в социуме, должно, мы думаем, определяться отношением к ценностям, которые *способны передаваться сами по себе*, что, собственно, и составляет социальную жизнь (политическую и дополитическую), идет ли речь об экономических структурах, материальной технике и технологии, языковых формах, типах законодательства и т. д. или о нравственных и духовных факторах, играющих метафизически главную роль. Именно в этих наиболее общих формах такое понятие охватывает всю сферу политического.

Впрочем, если бы ценности, о которых идет речь, имели хождение фактически лишь в одном-единственном “городе”, или политическом сообществе, они всегда были бы, поскольку способны передаваться сами по себе, ценностями цивилизации (культуры); чем шире они распространены, чем более универсальны и чем более в них от “цивилизации”, тем менее в них материального.

Отсюда следует, что ценности цивилизации (культуры) суть элементы, включающие в себя общее политическое благо, и что в то же время, коль скоро они способны передаваться сами по себе, они выходят за рамки того или иного “города”, или государства. Фактически цивилизация не ограничивается одной человеческой группой, одной нацией, одним государством; она расходится лучами в разные стороны. И во многих случаях, как замечает М. Мосс⁴⁸, именно на основе одной общей, предваряющей цивилизации происходит образование национальных группировок. Пространство цивилизации содержит, таким образом, некое светское общее благо второго уровня, обладающее большей способностью к распространению и социальному охвату, чем общее благо политического тела, “города” или нации, его содержание менее богато и менее детерминировано.

Мы знаем, что известные нам из истории политические сообщества в результате завоеваний или миграций, источниками которых они являются, включают в себя материалы различных цивилизаций, в той или иной мере поглощают их и растворяют в себе и что иногда народ, находившийся под военным и политическим господством, сам становился господствующим в плане цивилизации. В конечном счете, цивилизация является органи-

ческой совокупностью, определяемой (при собственной форме и собственном пространстве) социальными ценностями, способными передаваться сами по себе⁴⁹.

Представленные здесь замечания, как нам кажется, помогут включить в научный оборот достойные внимания материалы из сообщения М. Мосса, избежав позитивистских предрассудков, которые вредят этому сообщению и заставляют относиться к нему, как к устарелым соображениям о “явлениях” там, где следовало бы искать сущность (разве не было бы это, при использовании феноменологического метода, полезным противоядием против псевдонаучного феноменизма). Если эти замечания справедливы, то очевидно, что “философия культуры” имеет объект более обширный и менее сформированный, чем “политическая философия”, она включает в себя в более широком виде политическую философию и благодаря ей она, таким образом, становится предметом осмысления.

Наконец, мы думаем, что в пространстве, как и во времени, существуют цивилизации, формы цивилизаций и различные слои цивилизаций, но что *цивилизация*, или *культура*, – это понятие чисто абстрактное. Тем не менее, вся земля могла бы быть в один прекрасный день объединена в единой форме цивилизации. Это была бы еще одна отдельная *цивилизация*, это не была бы “знакомая нам цивилизация”. Добавим, что в соответствии с принципами, изложенными в данной работе, “христианская цивилизация”, рассматриваемая как уникальная форма, является также абстракцией, идеальным типом, который мог бы быть реализован лишь особым путем и, следовательно, утратил бы свою сугубо абстрактную единичность. Существовали средневековая христианская и западная цивилизации, могут быть и другие типы цивилизаций, как в пространстве, так и во времени, подобные христианской или весьма отличного от нее культурного типа.

По нашему мнению, идея абсолютного единства цивилизации, или культуры, – или какого-либо будущего совершенного общества – происходит от натурализации идеи Церкви, понятия о Царстве Божием, понятия, исходящего из сверхъестественного порядка, сознательно перемещенного в иную сферу рационализмом Лейбница, более или менее бессознательно – пророками современного мира и теоретиками социализма, и распространенного на понятие человеческого рода.

(1930–1933)

ПРИМЕЧАНИЯ АВТОРА

1. “Многие симфилы посядают выводки муравьев, другие сосут у них кровь, еще третьи откладывают свои яйца в их личинки. Несмотря на это, колонии муравьев заботливо ухаживают за своими сожителями и кормят их ради того, чтобы получать от них жидкость, к которой они проявляют явно выраженное пристрастие. Она для них не питание, а лакомство, но чтобы его получить, муравьи жертвуют своим потомством, часто даже с опасностью для всего сообщества.” (Buytendijk F. *Psychologie des animaux*. – S. 1.: Payot, 1928. – P. 161).

2. О различии и отношениях между естественными нравственными достоинствами и воспринятыми см.: Maritain J. *Science et sagesse suivie d'éclaircissements...* // *Oeuvres complètes*. – Fribourg; Paris, 1984. – Vol. 6. – P. 152-158.

3. Ин., 1, 9.

4. I Тим., 2, 4.

5. Journet Ch. // *Vie intellectuelle*. – 1929, mars. – P. 540.

6. Clerissac H. *Le mystère de l'Église*. – 5-ème ed. – Paris: Serb, 1917. – P. 22.

7. “Бог пишет прямо, но по кривым линейкам”, – говорит португальская пословица, которую цитирует Поль Клодель в “Атласном башмачке”.

8. Этот вопрос заслуживает специального исследования, и мы не хотели бы судить о нем мимоходом. Во всяком случае, известно, что подобное законодательство дает в руки людям и государствам безмерно опасное оружие. Кроме того, такое средство покорения природы человеком, как и другие, о которых говорится здесь, имеет явно отрицательный характер и, как и все они, примыкает к общей тенденции, ведущей к смерти. Энциклика “*Casti connubii*” [“Благочестивые браки”] решительно осуждает это.

9. Maritain J. *Le Docteur Angélique* // *Oeuvres complètes*, vol. 5, p. 93-94.

10. Известно, что первый том “Капитала” вышел в свет в 1867 г., два следующих тома были изданы после смерти К. Маркса, в 1885 и 1894 гг.

11. Cf.: Pie IX. *Alloc. Maxima quidem*, Denz. – Bannw., 1703.

12. St. Augustin. *Ep. ad Macedon.*, c. 3.

13. Maritain J. *Le Docteur Angélique*. // *Oeuvres complètes*, vol. 4, p. 86.

14. Thomas Aquinas. *Sum. theol.*, 1-2, 106, 1.

15. “Sed quia inveniuntur quidam protervi, ad ad vitia prona, qui verbis de facili moveri non possunt, necessarium fuit quod per vim vel metum cohiberentur a malo, ut, saltem sic malefacere desistentes, et aliis quietam vitam redderent, et ipsi tandem, per hujusmodi assuetudinem, ad hoc perducerentur, quod voluntarie facerent quae prius metu implebant, et sic fierent virtuosi”. Но так как находятся люди бессовестные и склонные к порокам, которых словами убедить нелегко, то стало необходимо хотя бы страхом сдерживать зло, чтобы от злодеяний, по крайней мере, воздерживались, и таким образом и другим жизнь сохраняли, и сами, в конце концов, подобного рода привычки оставили и добровольно стали делать

то, что выполняли страха ради, и в том преуспели. (Thomas Aquinas. Sum. theol., 1-2, 95, 1).

16. Там же, 1-2, 96, 5, а. 3.

17. Ср.: 4.1, гл. 1, разд. 3 (с.42-45).

18. *Patrologia latina*, vol. LXXV p. 564.

19. Proudhon P. J. *De la justice dans la révolution et dans l'église*. Première étude. – Paris: Garnier, 1858. – Vol. 1.

20. Thomas d'Aquin. *De Veritate*. 23, 6.

21. Maritain J. *Le songe de Descartes*. // *Oeuvres complètes*, vol. 5, p. 171-172.

22. Разумеется, слово “христианство” может, таким образом, описывать культурное и светское влияние Церкви, только если при этом не будет забыто о самой Церкви, источнике этого влияния. Важно, однако, уточнить, что этого не делал никто в прошлом, обращаясь не к церкви, а к различным светским группам или организациям, порожденным ею же, и распространить на эту область современную строго выверенную терминологию.

23. Например, в Средние века было обычным делом говорить о Парижском университете как об основном органе Католической церкви. Хроника Журдена³⁾ ставила его в этом смысле в один ряд со Священством и с Империей⁴⁾. Как заметил г-н Этьен Жильсон (*Vigile*. – 1931. – Cah. 18 – P. 68), “этот способ выражения характерен для состояния средневековой Европы и тех иллюзий, которые оно порождало. В ту эпоху наблюдается сильная тенденция отождествлять Церковь с Градом Божиим, а христианство – с Церковью, как будто все историческое и светское уже было поглощено духовностью, достигшей своей завершенности”. Парижский университет, основанный Церковью, был сущностно важным органом средневекового христианства, но не Церкви.

(Эти строки уже были написаны, когда вышел в свет первый том перевода на французский язык книги Густава Шнюрера “Церковь и цивилизация в Средние века”. Мы нашли в этом важном труде, прочтение которого особенно полезно именно в наше время, замечательное подтверждение всему тому, о чем мы здесь говорим, – особенно это касается главы, посвященной автором правлению Карла Великого – и вообще нашей точке зрения на Средние века).

24. Известно, что эта формулировка, взятая из римского права, в своем буквальном смысле означает право *использовать и потреблять*. Но такое право, полагаемое как абсолютное божественное право, исключающее любое сужение или ограничение, а также любую отсылку к регулирующей цели, превращает собственность в идола, приспособленного к обществу рабовладельцев или язычников.

25. Известно, что понятие “однозначный” -- это понятие, одинаково согласующееся с совершенно различными вещами, к которым оно применяется: так, понятие “человек” одинаково применимо к Петру и Павлу. Определение “неоднозначный” полностью изменяет свое значение в зависимости от предмета, о котором идет речь: так, слово “весы” означает и прибор для измерения веса, и знак зодиака. И напротив, понятие “аналогичный” обретает самый различный

смысл, одинаковый только в одном отношении, например, как в случае с математическим понятием подобия, предметы, к которым оно применяется, отвечая одной и той же идее, могут быть совершенно различны по существу. Так, идея “знания” применяется совершенно различным образом, не теряя, однако, своего собственного значения, идет ли речь об интеллектуальном или о чувственном познании.

26. Maritain J. *Du Régime temporel et de la Liberté* // *Oeuvres complètes*, vol. 5, p. 354 et suiv.

27. *Ibid.*, p. 376 et suiv.

28. Таким образом, рассуждение – это средство познания, а цель – добро, которого желают любимому существу, цель, однако, *промежуточная* (или *инфравалентная*), поскольку речь идет не о Существо, которого любят безраздельно.

29. Так, резец скульптора – это *инструментальная причина* статуи, а скульптор – ее основная причина, но *вторичная основная причина*, подчиненная причинности архитектора, который строит здание, украшаемое статуей.

30. Как подразумевается в предыдущих примечаниях, проблема “светского христианского государства” не обходится без связи с “христианской философией”. Этот предмет также был бы достоин специального и углубленного исследования, которое было бы направлено без всякого сомнения, на аналогичное решение, *mutatis mutandis*”.

31. Здесь уместно заметить, что когда речь идет о вопросах, касающихся политического сообщества, не следовало бы упускать из виду, что общество и общее благо народа суть реальности, не сводимые к простой сумме индивидов и к благам индивидов или к индивидуальным добродетелям. Для того чтобы каждый любил свою родину, вплоть до того, что готов был бы отдать жизнь за нее, нет необходимости ее *идеализировать* в соответствии со своими личными убеждениями. Достаточно того, что родина есть. К нему, чья личность формировалась долгими совместными усилиями на протяжении всей человеческой истории, – которая, несмотря на все несомые ей нечистоты, совершается властью Божией – придет та любовь, которая приходит к нашим близким, ибо любовь приходит не к возможному, а к реально существующему. Этот человек, у которого есть родина, не лучший из лучших в ней, он не Суший сам по себе, как думают обыкновенно те, кто обожествляет родину или государство. Но это благо действительное, конкретное, существующее, и тот, кто отвечает на отдельный зов в большом движении “человеческого каравана”, хорошо организованного, и все же пестрого, разношерстного, разномастного, – тем более дорог. Нет надобности оправдывать его за то, что его обманым образом толкают на захват чужого Правосудие, или Свобода, или Цивилизация, или сам Бог (так подстрекают к войнам нынешние правители, потому что эти войны требуют от людей слишком многого и нарушают справедливое равновесие между ценностями множества людей и требованиями Государства), – это трагедия, и вот почему никто не желает миру мира более тех, кто хочет укрепить в сердцах людей

доблесть любви к своей стране). Добросовестный анализ номинализма мог бы показать, что в тех многих Франциях, которые имеют самый разнообразный облик в сознании французов, принадлежащих к той или иной партии, живет не пустота или простая надежда, а скромная и драгоценная человеческая действительность, настоящая и живая, к которой причастен каждый француз. Это прежде всего реальность духовная и нравственная, но в то же время воплощенная, пусть даже и не поддающаяся определению; она, как все особенное, так или иначе принадлежит тем, кто находится под знаком духа, способного распознавать эту действительность и находить собственный образ, несмотря на окружающие его маски.

32. Maritain J. *Primaute du Spirituel // Oeuvres complètes*, vol. 3, p. 785-988.

33. Таким образом, святость – это идеал, *осуществимый* для любого христианина, соответственно условиям жизни каждого.

34. Троцкий Л. Д. О Ленине. – 2-е изд. – М., 1925.

35. Мы, конечно же, говорим о Церкви, взятой в ее собственной реальности и в ее сущности, которая должна быть четко отмежевана от общественно-светского поведения таких-то и таких-то ее членов. Само собой разумеется, что такое отмежевание не имеет никакого смысла для тех, кто, принципиально отказываясь от признания всей собственно духовной реальности, осуждает себя именно на то, чтобы видеть в Церкви только общественно-светскую силу. Мы также пишем не для тех умов, которые сводят любой философский диспут к спору об экономических и классовых интересах и, следовательно, могли бы лишь ценой некоторого противоречия постичь, что такое есть поиск истины. Мы склонны согласиться с критиками, которые оказывают нам максимум доверия. Но те критические высказывания, которые сводятся к заявлениям, что Фома Аквинский – это выдумка перепуганных собственников, пытающихся отыскать некоего “анти-Маркса” (чему якобы и посвящены наши труды), просто комичны.

36. *Etenum non potuerunt mihi.* [Ибо не могли одолеть меня. Лат.].

37. Berdiaeff N.A. *Problème du communisme.* – Paris: Desclée de Brouwer, 1933. – P.47.

38. См. 4.1, гл. III, разд. I (с.57-59).

39. Здесь можно обратить внимание на возмущенный отклик некоторых патронов-католиков, людей, вообще замечательных, на энциклику “*Regum novarum*”).

40. Ср. с.108-109.

41. Cf.: Thomas d'Aquin. *Sum. theol.*, 2-2, 78, 2, ad. 5.

42. В средневековой схоластике, как отмечает Зомбарт, “проводилось четко выраженное различие между помещением капитала и предоставлением денег в долг под проценты, они рассматривались как два занятия, принципы которых противоположны” (ср. посвящ. этому место в “*Sum. theol.*”). Но по мере того как деньги, особенно начиная с XV в., становились хозяевами средств производства, капитал как *вещь*, как благо и как действительное средство производства должен был, при коллективном одобрении, которое было, так

сказать, идеей, формирующей экономический строй, раствориться в деньгах, одновременно должна была укорениться идея плодovitости денег, так что два противоположных занятия, о которых говорил Зомбарт, должны стремиться к слиянию друг с другом. Именно этот процесс добавился к номиналистическому разложению средневековой мысли, к разрушению ценностей, отмеченных пуританством и приматом материального преуспеяния в качестве знака предопределения, как и к другим факторам, положив начало капиталистической экономике, которая после долгого скрытого развития сумела взять верх в истории лишь со второй половины XVIII в. и отличалась не только тем значением, которое придавалось функции капитала, но и – что уже совсем другое дело – вредоносным извращением этой функции.

43. См. классический анализ Зомбарта в его книге “Буржуа” [Зомбарт В. Буржуа: Этюды по истории духовного развития современного экономического человека: перев. с нем. – М.: Наука, 1994. – 442 с. – Примеч. пер.]. Эссе дает такое резюме этого анализа:

“Капитализм не извлекает из своей удачи никакой личной выгоды кроме иррационального ощущения делового успеха. Это как раз тот самый бесплодный аскетизм, столь необъяснимый и таинственный, низкий и достойный презрения, который появляется во взоре человека докапиталистических цивилизаций, для которого только извращением инстинктов, *auri sacra fames* [священная жажда золота (лат.)], можно объяснить, как люди посвящают всю свою жизнь уходу в могилу, наполненную материальными богатствами”. “Когда вместе с пуританством капиталистический дух с его аскетизмом проник в Англию, этот аскетизм, как огненный пояс, замкнулся вокруг тела беззаботной Англии... Он потребовал нивелировки нравов, стандартизации, которая исключала как не имеющее ценности все, что не было непосредственно нужным экономике.” В соприкосновении с капитализмом все увядает, все нравственные и духовные ценности отмирают, остается один хаос. Родина становится чужим местом. Природа, искусство, литература, государство, дружба – все поглощается таинственным небытием для этого человека, “которому всегда некогда”... Современный капитализм ведет, по мнению Макса Вебера, “к механизации всей внешней и внутренней жизни”. На первый взгляд кажется удивительным, что Зомбарт делит людей на две категории – “эротиков” и “буржуа” – и определяет капиталиста во вторую категорию, которая охватывает существа, утратившие чувство любви. Но разве не содержит эта теория Зомбарта глубокую правду, и разве не полное отсутствие чувства любви (в христианском смысле) лежит в основе всех общественных зол нашего времени?” [Haessli J. *Le travail* / Trad. par P. Linn et E. Born. – P. 345-346. – (Bibl. fr. de phil.)]. О современном состоянии капитализма интересно прочесть двухтомную книгу: Sombart W. *L'apogée du capitalisme*. – Paris: Payot, 1932.

44. Первое подразделение исходит скорее из соотношения средств с силой, которая их приводит в действие, второе же – из природы средств, рассматриваемых самих по себе. Фронта Давида была бедным средством, соотносящимся с духовной силой, которая действовала через него, и это было само по себе

плотским средством. Ср.: Maritain J. Du Régime temporel et de la Liberté. Ch. 3. De la purification des moyens. // Oeuvres complètes, vol. 5, p. 441-486.

45. Cf.: Maritain J. Réflexions sur Intelligence. Ch. 9. // Oeuvres complètes, vol. 3, p. 333-384.

46. Civilisation, le mot et l'idée / Par Lucien Febvre, Emile Tonnelat, Marcel Mauss, Alfredo Niceforo, Louis Weber. – Paris: Renaissance du Livre, 1930. (2-ème fasc. de la 1-ère Semaine internat. de synthèse).

47. Civilisation, le mot et l'idée, p. 2.

48. Ibid., p. 88.

49. Мы видим, что здесь обосновано и что неприемлемо в формулировке М. Мосса: "Совокупность фактов, совокупность особенностей этих фактов, соответствующих совокупности обществ, одним словом, нечто вроде гиперсоциальной системы социальных систем – вот что можно было бы назвать цивилизацией (Civilisation, le mot et l'idée, p. 89).

КОММЕНТАРИИ ПЕРЕВОДЧИКА

Перевод выполнен с издания: Maritain J. Religion et culture. – [Paris]: Desclée de Brouwer, 1991, 174 p., включающего обе части работы, опубликованные Ж. Маритеном последовательно в 1930 и в 1933 гг.

С.35^{*)}. "Carnet des notes" ("Записная книжка") – работа Ж. Маритена автобиографического характера, опубликованная им в 1965 г.

С.35^{**)}. Ж. Маритен принял католичество в 1906 г.

С.35^{***)}. Пегги Шарль (Peguy Charles, 1873-1914) – франц. поэт и публицист, горячий приверженец католицизма, был связан с Франц. социалистической партией. В произведениях позднего периода пытался возродить религиозный дух глубокого Средневековья. С началом первой мировой войны отправился на фронт добровольцем и погиб в бою.

С.35^{****)}. Подробнее см.: A propos de "Peguy" – in: Maritain – Mounier. 1929-1939. P., 1973.

С.36^{*)}. А. Барс, вероятно, имеет в виду политические события 1968 г. во Франции.

С.36^{**)}. "Esprit" – общественно-политический и литературный журнал, теоретический орган французского персонализма; основан в октябре 1932 г. Э. Мунье. Одним из создателей и активным сотрудником журнала в первые годы его существования был Ж. Маритен.

С.38^{*)}. Намек на текст из Евангелия: "Иную притчу сказал Он им: Царство Небесное подобно закваске, которую женщина, взяв положила в три меры муки, доколе не вскисло всё." (Мф, 13, 33; Лк, 13, 21).

С.40^o). *Per accidens* – случайно; *Per se* – само по себе (лат.).

С.40^{oo}). Вполне определленно Маритен имеет в виду французского писателя и мыслителя, представителя Просвещения XVIII в., Жан-Жака Руссо (1712–1778), считавшего, что общество, с его неравенством, деспотичной властью, подавляет лучшие задатки человека уже в детском возрасте (см., например.: Ж.Маритен. *Философ в мире*. М., 1994, с.66-67).

С.41^o). *Forma rationis* – букв.: форма рассуждения (лат.), здесь также: формально-логическое мышление.

С.43^o). *In abstracto* (лат.) – абстрактно, вообще.

С.44^o). “Хенотенстское” чувство – интуитивное единобожие (от греч. “hen” – один, “theos” – бог).

С.45^o). Милосердие рода человеческого (лат.).

С.45^{oo}). Католическая в переводе с греческого значит “вселенская”, “всемирная”.

С.48^o). См. комм. к с.101^o.

С.48^{oo}). Мф, 13, 29, 30.

С.52^o). См.: Ламетри Ж.О. “Человек-машина”. М., 1911.

С.52^{oo}). “Человек экономический” (лат.).

С.53^o). См. комм. к с.10^o).

С.53^{oo}). Блуа Леон (Bloy Leon, 1846–1917) – франц. писатель и публицист, представитель “католического Возрождения”. Осуждал Ренессанс как ересь, одобрял Варфоломеевскую ночь и инквизицию, проклинал Великую французскую революцию как источник всех бед современного человечества.

С.55^o). Речь, как представляется, идет об Энциклике папы Льва XIII “*Reverentiam*” (“О новых вещах”, 1891), ставшей программным документом католической церкви по вопросам социальной политики.

С.56^o). См. комм. к с.25.

С.56^{oo}). Св. Гертруда (Gertrud) Великая (1256–1302) – монахиня-затворница, известная своими мистическими видениями (см.: *Insinnationes Disinae pietatis*. 1936).

С.57^o). Притом, все грешны и лишены славы Божией (лат.).

С.58^o). В духовном, в духовной сфере (лат.).

С.59^o). Быт, 19, 11. *При Новом законе... при Старом законе...* – имеются в виду эпоха христианства, то есть прития Нового завета, и эпоха Старого завета, то есть доевангельских времен, отраженных в книгах первой части Библии.

С.60^o). Закон, сам в себе находящий свое оправдание (лат.).

С.62^o). Лепанто – морское сражение в заливе Лепанто (Греция) в 1571 г., во время которого объединенный венецианско-испанский флот нанес сокрушительное поражение флоту Османской империи.

С.62^{oo}). *Martyrs de Tyburn* (ориг.) – по всей вероятности, речь идет о христианских мучениках Валериане и Максиме Тибурциях, которым издавна поклоняются католики в окрестностях Рима и города Тиволи, якобы основанного неким мифическим Тибурном.

С.62***). Святой Людовик – король Франции (1226–1270) Людовик IX Святой.

С.63⁹). Намек на евангельские тексты: Мф, 19, 30; 20, 1-16.

С.64⁹). Мф, 19, 39; Лк, 9, 24.

С.65⁹). Благодаря своей чистоте, целомудрию (лат.).

С.65***). Речь идет о главном сочинении Фомы Аквинского “Свод богословия” (“Summa Theologiae”, 1265–1271).

С.65***). По мнению современных ученых, автором книги “О подражании Христу” (XV в.) является Г.Гроот, обработал и издал её Фома Кемпнийский.

С.66⁹). Все это дам тебе (лат.) [Мф, 4, 9].

С.66⁹). Коттоленго Джузеппе (1786-1842) – итальянский церковный деятель, благотворитель. В 1827 г. основал приют для больных при храме Тела Господня в Турине, где служил каноником, в 1832 г., также в Турине, открыл другой приют для больных и бедных. Вблизи этого приюта установлен памятник Дж. Коттоленго. Сам он в апреле 1917 г. причислен католической церковью к святым.

С.66***). 1 Цар, 17, 17, 38-40.

С.66****). Иоан., 6, 15.

С.69⁹). Общий учитель Церкви – звание, присвоенное католической Церковью Фоме Аквинскому.

С.70⁹). Кто-то свергнут в соблазн, разве я могу этим не мучиться? (лат.)

С.71⁹). Нижеследующие главы были впервые опубликованы в книге “О светском укладе и о свободе” (Du régime temporel et de la Liberté) под заглавием “Религия и культура II” (примеч. ред. франц. изд.). См.: Maritain J. Oeuvres complètes, vol. 5, p. 319-440.

С.72⁹). Когда создают одиночество (лат.).

С.72***). Добровольно, не по принуждению (лат.).

С.72***). Исполнить правду (лат.). Слова Иисуса Христа, обращенные к Иоанну Крестителю: “Так подлежит нам исполнить всякую правду” (Мф, 3, 15).

С.73⁹). Буквально это высказывание Гете приводится одним из его биографов Э.Людвигом так: “Я скорее готов совершить несправедливость, нежели допустить беспорядок” (Ich will lieber eine Ungerechtigkeit begehen als Unordnung ertragen). Ludwig E. Goethe: Geschichte eines Menschen. – Stuttgart; Berlin: Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, 1922. – S. 147-148. См.: Людвиг Э. Гете / Сокращ. пер. с нем. Е.Закс. – М.: Молодая гвардия, 1965. – С.274

С.73***). Левиты – служители религиозного культа у древних евреев.

С.73****). Мировой дух (нем.).

С.73****). Св. Екатерина Сиенская (Caterina de Siena, 1347–1380) – итал. монахиня ордена св. Доминика, видный деятель Католической церкви, советник папы Урбана VI. Ее эпистолярное наследие и книга “Диалог о Божественном провидении” (“Dialogo della Divina Providenza”, 1378) в Италии причисляется к классическим произведениям итальянской литературы.

С.74⁹). Великая, или Страстная Пятница – последняя пятница Великого поста, день, в который, согласно Евангелию, был распят Иисус Христос. Богослужение

в этот день включает молитвы, исполненные особенно высокого трагизма и глубокого покаяния.

С.74^{*)}. Молим тебя, Боже, всемогущий отец наш, да избавивши весь мир от заблуждений, унесешь болезни, изгонишь голод (лат.).

С.74^{***}). См. комм. к с.20^{****}).

Пуританство – оппозиционно-религиозное движение в англиканской церкви, сложившееся во второй пол. XVII в., за более последовательный отказ от черт, унаследованных англиканской церковью от католицизма. Важнейшие особенности пуританства – утверждение независимости церкви от государства, отказ от литургии в пользу проповеди, выборность клира, опора на такие религиозно-нравственные ценности, как осуждение праздности и расточительства, культ трудолюбия и делового успеха, упорство в достижении целей, стоическое отношение к неудачам.

С.74^{****}). Кальвинизм – одно из основных течений Реформации, разработанное и систематически изложенное франц. теологом и проповедником Ж.Кальвином. Кальвинизм радикально реформировал западное христианство: отрицалось иерархическое строение церкви, единственным источником и авторитетом новой церкви признавалось Священное писание, вводилось богослужение на родном языке, из христианских таинств сохранялись только крещение и причастие. Кальвинистская церковь претендовала быть высшим авторитетом в области религиозного и нравственно-политического воспитания. Нравственно-религиозные принципы кальвинизма характеризуются суровостью, простотой и аскетизмом.

С.74^{*****}). Барт (Barth) Карл (1886–1968) – крупнейший представитель протестантской мысли XX в., основоположник диалектической теологии, близкой по происхождению и теоретическим установкам экзистенциализму.

С.75^{*)}. Манихейство – религиозно-философское учение, возникшее в Персии в III в.н.э., представляет собой сплав халдейско-вавилонских и персидских религиозных учений с христианством. Отличительная особенность этого учения – взгляд на жизнь человеческого рода как на нескончаемую борьбу света и тьмы, Добра и Зла. Человек трактуется противоречиво – как творение тьмы, дьявола, заключившего душу – искру света – в оковы плоти; при этом человек сотворен все же по образу и подобию небесного “светлого первочеловека.”

С.75^{**)}. Одновременно с работой “Религия и культура” Ж.Маритен готовит труд “Интегральный гуманизм”, который был опубликован в 1936 г. Пер. на рус. яз. в кн.: Маритен Ж. “Философ в мире”. – М. 1994.

С.75^{***}). См. комм. к с.9^{*)}.

С.76^{*)}. Хабакук – восьмой из меньших пророков Ветхого Завета, современник Иеремии (конец VI в. до н.э.).

С.76^{**)}. И выступает дьявол впереди ног его (лат.).

С.77^{*)}. Речь идет о Великой французской революции 1789–1794 гг.

С.77^{**)}. Ормузд – древнегреческое имя Ахурамазды, верховного божества в зороастризме и маздакизме. Его культ получил распространение в эллини-

стическую эпоху. Олицетворял собой доброе начало, находящееся в постоянной борьбе со злым богом Анхра-Майнью (Ариманом).

Маздакизм – религиозно-философское учение, ставшее идеологией движения народных масс (в основном, крестьян и городской бедноты) в Передней Азии в IV–VI вв. Его главный идеолог и вождь – манихейский (см. комм. к с.75) жрец Маздак, призывавший к уничтожению социального неравенства, отождествляя его с “мировым злом”. Движение было подавлено иранским шахом Хосровом II.

Зороастризм – религия, возникшая на территории Ирана в VII–VI вв. до н. э. в результате реформирования древнеиранской религии – маздизма – пророком Заратуштрой (древнегреч. – Зороастр, средневеков. иран. – Зардушт). Основная идея зороастризма – зависимость миропорядка от борьбы добра и зла, света и тьмы, жизни и смерти.

С.77”). Прудон (Proudhon) Пьер Жозеф (1809–1865) – франц. философ, социолог, экономист, теоретик анархизма. Высказывания по вопросам веры, религии и Церкви содержатся в ряде его работ, главным образом, в работе “О справедливости в лоне Революции и Церкви” (“De la Justice dans la Révolution et dans l’Eglise”). В основном труде Прудона “Система экономических противоречий, или Философия нищеты” (“Système des contradictions économiques, ou Philosophie de la misère.” – 2 t. – 1846) он определяет свое отношение к религии не как атеизм, а как “антитеизм”.

С.77****). Вольтер (Voltaire, наст. имя: Марн Франсуа Аруэ – Arouet, 1694–1778) – франц. писатель и философ-просветитель, деист, почетный член Петербургской академии наук (с 1746 г.). Выступал с острой критикой феодализма и освящавшей его Церкви. Происхождение религии объяснял, главным образом, как результат невежества и обмана. В числе аргументов против религии и Церкви подчеркивал их социальный вред как источников взаимной ненависти между людьми на почве религиозного фанатизма. Вместе с тем, считал целесообразным сохранение веры в Бога как основания нравственности народных масс и средства сдерживания их посягательств на собственность и интересы имущих классов.

С.77****). Сен-Симон (Saint-Simon) Клод-Анри де Рувруа, граф (1760–1825) – франц. философ, утопист, ученик философа-просветителя, одного из “энциклопедистов”, Ж.Л.Д’Аламбера. Его утопическая программа улучшения положения рабочего класса основывалась на идее братской любви, а также религиозной реформы, призванной утвердить новое христианство, без священников и догм.

С.78*). Конт (Comte) Огюст (1798–1857) – франц. философ, один из основоположников позитивизма и социологии. Во взглядах на историю и социологию находился под влиянием К.-А. Сен-Симона, с которым одно время был дружен. По мнению О. Конта, для ускорения исторического процесса необходима активизация чувств с помощью религии, высшим предметом которой является само человечество. Требования этой религии – любовь как принцип, порядок как основа, прогресс как цель.

С.78^{***}). Какой правитель, такая и религия (лат.).

С.78^{****}). Свод канонического права (сост. в 1582 г.) – кодекс правовых норм римско-католической церкви, основанных на решениях католических церковных соборов и постановлениях римских пап. Этими нормами регулировались вопросы внутрицерковной организации, а также некоторые семейные и имущественные отношения.

С.78^{*****}). С точки зрения вечности (лат.).

С.78^{*****}). Честертон, Гилберт Кит (1874–1936) – англ. писатель, автор юмористических и детективных рассказов, романов, в частности, романа “Человек, который был Четвергом”. Кроме того, создал ряд работ по истории христианства, в том числе о святых Франциске Ассизском и Фоме Аквинском См.: Честертон Г.К. Вечный человек. – М. 1991.

С.79[†]). Достоевский Ф.М. “Идиот”. – Л.: Лениздат, 1987. – С. 565.

С.81[†]). Джемс (James) Уильям (1842–1910) – амер. философ, представитель антиматериалистического “радикального эмпиризма” и основатель прагматизма. Его философия религии, или психология религии, сходна с этикой и основывается на персоналистском толковании душевных сил во Вселенной.

С.85[†]). В духовном, в духовной сфере (лат.). См. прим. к с.58[†] и фрагмент, который оно комментирует.

С.86[†]). “Силлабус” (лат.: перечень) – приложение под названием “Перечень главнейших заблуждений нашего времени” к энциклике “Quanta cura” папы римского Пия IX от 8 декабря 1864 г., в котором перечислены и осуждены общественно-политические и религиозные движения, научные принципы, подрывающие учение католической церкви и авторитет римского папы, в том числе социализм и коммунизм, атеизм и требование свободы совести, рационализм и т.п. В 1907 г. был издан еще один “Силлабус”, направленный против прогрессивных общественных движений, свободомыслия, достижений науки, против католического модернизма.

С.86^{††}). Мф, 8, 22; Лк, 9, 60.

С.87[†]). “Пользование должно приносить выгоду всем”.

С.87^{††}). Право употреблять и злоупотреблять (право использовать по своему усмотрению – лат.).

С.89[†]). *Вестфальский мир 1648* – два мирных договора, подготовленные в Мюнстере и Оснабрюке (Вестфалия, Германия) и завершившие собой Тридцатилетнюю войну (1618–1648). Вестфальский мир фактически закрепил за германскими князьями права суверенных государей. В результате Священная Римская империя, как единое целое, фактически перестала существовать, хотя формально еще сохранялась. Конец ее существованию был положен в 1806 г. Наполеоном I, который в соответствии с условиями заключенного с Австрией Пресбургского мира (1805 г., Пресбург – ныне Братислава, Словакия) заставил Франца II отказаться от титула германского императора.

С.89^{††}). Буквально: к цели. Здесь: имеющее цель, целенаправленное (лат.).

С.93[†]). Ленин В.И. Полн. собр. соч., т. 32, с. 267.

С.94⁹). Латеранский договор заключен 11 февр. 1929 г. между Ватиканом и правительством Италии. По существу – договор о создании города-государства Ватикан.

С.95⁹). Макиавеллизм – так обычно называют политику, основанную на культе грубой силы, пренебрежении нормами морали; названа по имени Никколо Макиавелли (1469–1527), итальянского политического деятеля и мыслителя.

С.95⁹⁹). В лагере Кальвина, то есть среди кальвинистов (см. комм. к с.74⁹⁹⁹).

Вебер (Weber) Макс (1864–1920) – нем. социолог, разрабатывавший вопросы методологии социального познания, культурологии, экономики; оказал большое влияние на современное ему обществоведение исследованиями по социологии религии и исторической роли протестантизма. Он утверждал, что кальвинистское понимание предопределения к спасению избранных сделало деловой успех симптомом избранности, что из всех мировых религий протестантизм в наибольшей степени соответствовал духу капитализма, результатом чего явился быстрый культурно-исторический прогресс Западной Европы и США.

С.95⁹⁹⁹). Сейер (Seilliere) Эрнест (1866–1955), барон – франц. моралист и социолог, автор работ: “Философия империализма” (“La philosophie de l’impérialisme”) (1903–1908), “Аполлон или Дионис? Этюд о Ницше” (“Apollon ou Dionysos? Etude sur Nietzsche”) (1905), “Романтическое зло: очерк о неразумном империализме” (“Le mal romantique: essai sur l’impérialisme irrationnel”) (1908).

С.95⁹⁹⁹⁹). Речь идет об особенностях учения французского философа, физика и математика Декарта (Descartes) Рене (1596–1650), требовавшего пытливого изучения вещей ради научения отчетливо и ясно усматривать истину: “ангелу ясных идей” он противопоставляет “злого гения”, вводящего человека в заблуждение даже в самой достоверной из наук. Философию Декарта Ж.Маритен анализирует в работе: “Декарт, или воплощенный ангел” (Maritain J. Descartes ou un ange incarné // Oeuvres (1912–1939). – [P.], 1975.

С.96⁹). Весь во зле лежит мир (лат.).

С.96⁹⁹). Грютейзен (Groothuysen) Бернард (1880–1946) – философ, социолог, ученик В.Дильтея, жил в Париже. Автор работ по философии, политологии, социологии, монографии о Ж.-Ж. Руссо, М.Монтене, В.Дильтее.

С.96⁹⁹⁹). На мою шею (букв.: спине) творили грехи (лат.).

С.97⁹). См. комм. к с.53⁹⁹).

С.97⁹⁹). См. комм. к с.75⁹⁹).

С.97⁹⁹⁹). Ниневитяне – жители Ниневии, столицы Ассирийского царства (704 до н.э. – 612 до н.э.). См.: “Ниневитяне восстанут на суд рядом с родом сим и осудят его, ибо они покаялись от проповеди Иониной” (Мф, 12, 41; Лк, 11, 32).

С.98⁹). Жиллет, Иоганн Фридрих (Gillett Johann Friedrich) – швейц. ученый, автор книги “Вольтер – реформатор” (Gillett J. F. Voltaire der Reformator. – Bern, 1792. – 46 S.).

С.99⁹). В лоне Церкви (лат.).

С.99^{*)}. О.Конт ввел в научный обиход термин “социология”; благодаря ему социология была разработана как определенная научная система.

С.99^{**)}. Своего рода (лат.).

С.100^{*)}. Озанам, Антуан-Фредерик (Ozanam, Antoine Frederic, 1813–1853) – франц. историк католицизма, профессор Лионского университета, а затем – Сорбонны (с 1841 г.).

Фогельзанг, Карл-Фридрих (Vogelsang, Karl Friedrich, 1818–1890) – общественный деятель, основагтель христианско-социалистического движения в Австрии.

Ла Тур дю Пен, Рене-Шарль-Гамбар (La Tour du Pain, René Charles Hambard, 1834–1924) – франц. социолог, один из теоретиков социологии христианства. Автор работ “Фазы развития социального движения в христианстве” (1847), “К христианскому общественному порядку” (1907) и др.

С.100^{**)}. Имеются в виду папские энциклики Льва XIII и Пия XI, в которых рассматривались актуальные вопросы жизни современного им общества. Таковы были, например, энциклики Льва XIII “*Regum novarum*” (см. комм. к с.118^{*)}), и “*Aeterni patris*” (“Отцу вечному”, 1879) где, воскресная учение Фомы Аквинского, он пытался с помощью томизма примирить католицизм с современной цивилизацией. Из энциклик Пия XI наибольшую известность получили “*Quadragesimo anno*” (“В год сороковой”, 1931 г.), – о модели корпоративизма как наиболее близком христианам пути решение социальных проблем, а также осуждающая коммунизм энциклика “*Divini redemptoris*” (“Божественного искупителя”, 1937 г.).

С.101^{*)}. Местр, Жозеф-Мари де (Maistre, Joseph Marie de, 1754–1821) – франц. писатель и политический деятель. В своем произведнии “О папе” (1819) развивал теократическую концепцию общества, считая, что всякая власть должна подчиняться Богу, а на земле – папе римскому как непререкаемому авторитету всех народов и суверенов.

С.101^{**)}. Ламенне, Фелисите-Робер де (Lamennais, Félicité Robert de, 1782–1854) – франц. философ, один из основателей христианского социализма. Отстаивал права человека, выступал за свободу совести, свободу печати и т. д. Развивал идеи совершенствования социального устройства путем христианской любви. Автор работ: “Религия и ее связь с политическим и гражданским устройством” (*La religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*) – 2 . (1825–1826); “Слова верующего” (*Paroles d'un croyant*, 1833).

С.102^{*)}. Декларация прав человека и гражданина – название нескольких документов, изданных во время Великой Французской революции 1789–1791 гг. Ее основные идеи: естественное право личности на свободу и равенство и принадлежность верховной власти всей нации.

С.103^{*)}. Он уже осужден (лат.).

С.104^{*)}. Пройдя сквозь них, удалился (лат. Лк, 4, 30).

С.106^{*)}. См. комм. к с.35^{*)}.

С.107^{*)}. Также и к добродетелям (лат.).

С.109^{*)}. Всемирный театр (лат.).

С.109^{***}). Нарочитое смешение героев различных произведений драматургической классики: Эдип и Сфинкс – персонажи трагедии Софокла “Царь Эдип”, Антигона и Полиник – персонажи его же трагедии “Антигона”, Ромео и Венецианский мавр (т.е. Отелло) – из общеизвестных трагедий В.Шекспира “Ромео и Джульетта” и “Отелло”, Федра – из одноименной трагедии Ж.Расина, эпизод с сонетом Оронто – из комедии Ж.Б.Мольера “Мизантроп.”

С.110^{*}). В соответствии с этим всесветным театром, в котором я до сих пор был зрителем, теперь выступаю бесноватым (лат.).

С.110^{**}). См. комм. к с.100^{*}).

С.110^{***}). См. комм. к с.101^{**}).

С.110^{****}). Порядок и прогресс – категории социологии О.Конта.

С.111^{*}). Сарабанда – старинный испанский танец. В эпоху Возрождения исполнялся озорно, темпераментно, сопровождался пением и кастаньетами.

С.111^{**}). Февр (Febvre) Люсьен (1878–1956) – франц. историк, член Академии моральных и политических наук (с 1951 г.), профессор университетов Дижона (1912–1956), Страсбурга (1912–1933), Коллеж де Франс (с 1933 г.). Основатель (совместно с М.Блоком) журнала “Французская энциклопедия” (“Encyclopédie française”), (с 1935 г.). В 1929 г. основал журнал “Анналы экономической и общественной истории” (Annales de l’histoire économique et sociale, с 1929 г.) и исторической школы “Анналов”.

С.111^{***}). Тоннела (Tonnelat) Эмиль – франц. философ и социолог.

С.111^{****}). Мосс, Марсель (Mauss, Marcel, 1872–1950) – франц. этнограф и социолог, племянник и ученик Э.Дюркгейма. Основные работы – в области изучения архаических обществ: “Опыт о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах” (Essai sur le don. Forme archaïque de l’échange, 1925); “Социология и антропология” (Sociologie et anthropologie) – 4-ème ed. P., 1968; Собр. соч. в 3 т. (Oeuvres) – Т. 1-3. P., 1968-1969.

С.111^{*****}). Ничефоро (Niseforo) Альфредо (1876–1960) – итал. юрист и социолог, автор многочисленных работ по криминологии, антропологии, демографии и статистике.

С.112^{*}). Имеется в виду происхождение слов “цивилизация” и “политика”, восходящее, соответственно, к словам “цивитас” (лат.) и “полис” (греч.), одинаково обозначавших город и государство.

С.112^{**}). Mauss M. Essai sur le don. Forme archaïque de l’échange. – P., 1925.

С.115^{*}). Claudel P. Le soulier de satin. – Paris: Gallimard, 1929. –P.9

С.116^{*}). Имеется в виду Хроника Иордана де Яно (1220–1262): Jordanus de Jano. Chronica fratris Jordani edidit; notis et commentario illustravit H. Boehmer. – Paris: Librairie Fisenbacher, 1908.

С.116^{**}). Священная Римская империя (926–1806) в первые века своего существования претендовала на руководство католическим миром и на власть над католической церковью. См.: ч. 1, гл. 2, разд. 1 данной работы.

С.117^{*}). Изменив то, что следует изменить, с оговорками по обстоятельствам (лат.).

С.118⁹). Энциклика "Rerum novarum" ("О новых вещах". 1891) папы римского Льва XIII – программный документ католической церкви, содержащий критику капиталистической эксплуатации трудящихся, высказывания в пользу социальной справедливости и улучшения положения рабочих. Частная собственность при этом объявлялась "священным правом работодателей", с которыми надо было налаживать сотрудничество. С этой целью было предложено создание христианских профсоюзов и ассоциаций христианских трудящихся, что получило широкое распространение в промышленно развитых странах Запада.

О ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

DE LA PHILOSOPHIE CHRETIENNE

ПРЕДИСЛОВИЕ

“Существует ли христианская философия? Мыслима ли христианская философия?” Таковы наиболее важные умозрительные вопросы, касающиеся как природы философии, так и интеллектуального значения веры, ибо от ответов на них практически зависит, какие принципиальные позиции в сфере духовной жизни придется занять, когда станут известны ответы. Ибо способ, которым философ управляет своей жизнью и размышлениями, будет совершенно различным в зависимости от того, считает ли он, что для лучшего философствования ему следует отделить свой философский труд от жизни в молитве (если предположить, что у него таковая есть) или, напротив, решает органически слить их со всем своим жизненным укладом, полностью сохраняя в своем *opis rationis**) совершенную строгость и особую чистоту по отношению к своей личной деятельности как орудие этой жизни и созерцательной мудрости.

Впрочем, та же проблема так или иначе возникает в жизни художника, а также в жизни историка и толкователя Библии.

В этой работе, посвященной специально проблеме христианской философии, содержится текст доклада, прочитанного в Лувенском университете**) в декабре 1931 г., здесь же приводится в развернутом виде и сообщение, сделанное в марте 1931 г. во Французском философском обществе. А поскольку такой богослов, как Р.Гарригу-Лагранж и такие философы, как г-да Этьен Жильсон¹ и

Габриэль Марсель*) имели любезность – за что мы были благодарны всем троим – заявить о своем согласии с изложенными здесь соображениями, мы осмеливаемся опубликовать данный труд в полном объеме.

В приложении даются некоторые пояснения относительно апологетики и проблемы правильно понимаемой нравственной философии, к которой мы позволяем себе привлечь внимание специалистов. В форме, по необходимости несколько технической, мы касаемся здесь вопросов, имеющих большое значение для всей области практического знания и нравственных наук, решение которых немаловажно для будущего этих наук.

I

ПРОБЛЕМА ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

1. В истории человеческой мысли существует течение, выступающее в разнообразных формах и имеющее различные уровни развития, его представителей можно встретить почти в любой период существования христианства. Это течение, истоки которого восходят к весьма отдаленному прошлому – можно сказать, ко всей священной мудрости Израиля -- тяготеет к отрицанию человеческой мудрости и философии, имеющей автономный характер по отношению к религиозной вере; в этом случае признается, что философия, поскольку она есть учение об истине, требует христианской веры или, по крайней мере, некоторого предвосхищения жизни в вере или какой-то положительной ориентации в отношении этой жизни; при этом, установление различия между чисто природной, естественной, мудростью и мудростью от Духа Святого рассматривается как род богохульства; некоторые русские мыслители, со своей стороны, полагают, что обращение человека к вере изменяет философию в самом ее существе, дает ей новую природу, новые принципы, новый чистый свет.

Другая традиция, напротив, вдохновляется скорее эллинской Минервой**). Рационалисты и даже некоторые неотомисты счи-

тают, что философия, отличаясь от веры, не имеет с ней ничего общего, кроме чисто внешнего сходства, так что само понятие христианской философии не только составное, но и незаконнорожденное, оно не может осуществлять анализа. В этом суждении есть много такого, что позволяет думать, *будто* это так и есть. Хуже всего, что и первые, и вторые кажутся правыми, когда упрекают своих противников, но этого недостаточно для их абсолютной правоты, однако вполне хватает для того, чтобы рассудок с самого начала ввести в определенные затруднения.

Г-н Этьен Жильсон недавно дал этому спору мощный толчок и поставил вопрос самым недвусмысленным образом². Он не только поставил вопрос, он дал ему точное историческое освещение в своей работе “Дух средневековой философии”³. Отметим здесь наш с ним отныне глубокий идейный союз. А поскольку он решительно встал на точку зрения истории, то здесь уже мы имеем моменты теоретического решения, на которых мы и попытаемся сосредоточиться.

РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКАЯ ПОЗИЦИЯ

2. Другой историк философии, г-н Эмиль Брейе⁴, также занимался этой проблемой. Его работа⁴ интересна и убедительна, но вместе с тем придает вещам общий вид и не углубляется в суть вопроса. Подвергая сомнению “устоявшиеся” понятия и “совершенно разработанные вещи”, автор ничего не хочет знать о том, что такое сами по себе философия и христианство, и обращается к истории. Но каким произвольным образом! Это же не история отвечает, что христианской философии не существует и что “невозможно более говорить о христианской философии, как нельзя говорить о христианской математике или о христианской физике”. Даже если бы дело обстояло именно так (с чем мы далеко не согласны), как он себе это представляет, то есть если бы появившиеся работы по христианской философии, от св. Августина до М.Блонделя⁵), одна за другой потерпели фиаско, они от этого не перестали бы существовать и носить отпечаток западной мысли: с каких пор история воплощает свои реалии только в успешных обобщающих трудах? И каковы те системы, которые не выходят за собственные

пределы? Существует лишь одно учение, которое может похвастать столь долгой жизнью, и именно его ценность г-н Брейе менее всего склонен признать. Кажется, в наши дни возник новый критерий, обязанный своим рождением рационалистической догматике, он внедряется в лоно самого историцизма и отдает привилегию на историческое бытие только тому, чьи достоинства и солидность утверждаются историком, со всеми его предубеждениями.

Но особенно, и это следует отметить прежде всего, средства рассуждения, используемые г-ном Брейе, способны лишь указать на некоторые внешние материальные обстоятельства и не обеспечивают той точности, которая позволяла бы судить о влиянии на строй рационалистической мысли со стороны учения и жизни, трансцендентных по отношению к любой философии⁵.

Вдобавок, кажется, что он представляет себе (хотя и сомневается в наличии “совершенно разработанных понятий”) религию, по самой своей природе чуждой интеллектуальности, и что это частное мнение влияет на все его рассуждения. Наконец, если он прав, отмечая, что среди рассматриваемых им систем, некоторые являются христианскими лишь по материальным признакам, и наоборот, когда он рассматривает философию, которую обычно относят к типу христианской – я имею в виду средневековую философию, и особенно философию Фомы Аквинского – его анализ оказывается удивительно поверхностным, а ошибки, встречающиеся в его работе, непозволительны, их нельзя простить даже схоластику, рассуждающему о философии нашего времени. Св. Фома, например, считает человеческий интеллект наиболее слабым на шкале рассудков, но он никогда не представлял разум как чисто диалектическую и убогую, ненадежную модель, как это приписывает ему г-н Брейе, он никогда не отказывал разуму в “возможности быть судьей самому себе” (хотя это вовсе не значило, что этот суд верховный). Также никогда он не сводил отношения разума и веры к той простой внешней “цензуре”, которую г-н Брейе воображает себе игрой наивного произвола (вера, по мнению св. Фомы, была “отрицательной нормой” по отношению к философии, так оно и есть, но это была лишь самая внешняя сторона его учения о вере и разуме). Он никогда не рассматривал множественность интеллектов

как “чудо, противоречащее самой природе интеллекта”⁶, никогда не представлял различия между индивидами, состоящими из “случайностей, зависящих от мимолетных обстоятельств...”

ПОЗИЦИЯ Г-НА БЛОНДЕЛЯ

3. Эти страницы были уже написаны, когда появилась книга г-на Мориса Блонделя “Проблема католической философии,”⁷ несколько глав которой посвящено апологетическому труду кардинала Дешана⁹). Скажем сразу же, что в той мере, в которой г-н Блондель утверждает значение апологетики Дешана, он встречает наше безоговорочное согласие⁸. Основная тема этой апологетики, на наш взгляд верна, мы считаем, что она отвечает таким первичным реалиям, как общий опыт души. Мы, кажется, можем полностью согласиться с богословским анализом, имеющим воистину основополагающее значение, которым мы обязаны преп. о. Гардею^{9**}) и преп. о. Гарригу-Лагранжу¹⁰, касающимся, в частности, сущностной сверхъестественности формального мотива веры, а также природы самой апологетики. Подлинное восстановление апологетики, освобожденной от известного школьного рационализма, совершается, таким образом, одновременно с благотворным расширением умозрительного кругозора и арсенала практических методов. Кроме того, можно было бы заметить по поводу труда Дешана (который остается по праву более апостолическим, чем теоретическим), что если “метод Провидения” лучше, чем “метод школ”, так это именно при условии, что ему будет предоставлена полная свобода. Пессимист подумает, что ему, возможно, будет опаснее получить образование в школах, чем вовсе не познакомиться с ними...

Как не одобрить усилия г-на Блонделя, направленные против *отдельной философии*? Он прав, говоря, что концепция отдельной философии полностью противоречит духу томизма. И по правде говоря, этот соблазн, который он разоблачал начиная с самых первых работ, слишком часто находит свой путь к умам – я имею в виду тот соблазн, который сами христиане вдыхают вместе с воздухом времени – соблазн заменить собственную деятельность

разума на высшее просвещение и считать философа пребывающим в чисто природных условиях под тем предлогом, что его объект полностью относится к природе. Под тем предлогом, что его мудрость не имеет иных внутренних критериев, кроме критериев единственного разума, отождествлять его с Разумом в себе, и чтобы привести дело к благополучному исходу, освободить его от любой помощи – естественной или сверхъестественной.

Философия г-на Блонделя с этой точки зрения служит серьезным предупреждением. Несколько грустно констатировать, что истины, практически неизвестные или не принимаемые во внимание многими, берут, таким образом, реванш, интегрируясь в систему, где слишком часто ощущается отсутствие некоторых необходимых ключей. Ибо, как бы ни старался г-н Блондель прояснить и уточнить свою мысль, нельзя забывать, что в его системе взглядов отказ вычленять и разобщать иногда ставит под угрозу выполнение обязанности различать, и что, несмотря на самую тщательную работу в области распознавания, сборки и чистки целого, ему очень трудно переводить в лоно философии то, что есть истинного в области апологетики (которая ради достижения цели предполагает, по существу, у одного – кто говорит – предупредительность милосердия и труд сердца и воли, у другого – кто слушает – свет уже имеющейся веры¹¹, в то время как философия не требует, по существу, ни веры в одном, ни движения милосердия и сердца в другом, она требует только разума в том, кто ищет).

В конечном счете существует большое различие между утверждением о неудовлетворительности философии и созданием философии неудовлетворенности. Г-н Блондель убежден, что для познания собственной ограниченности философия должна удостоверить в неудовлетворительности понятий и “познания с помощью понятий” при соприкосновении с реальным – дальше, как больше нравится – можно либо называть познанием с помощью понятий использование понятий, противоречивых по природе, либо покарать недоверием нормальное использование средств интеллектуального познания. И разве не замечательно, кстати, что в своей последней книге он выказывает такую сильную неприязнь (он почти согласен с г-ном Брейе) к тем, кто видит в наличии новых

объективных понятий, которыми мы обязаны иудеохристианскому откровению, клеймо христианской философии? Это признание объективных понятий, ранее игнорируемых или подвергавшихся сомнению истин, которые разум сам по себе способен “физически”, но не “нравственно” соединить в их чистоте, не единственная и не самая главная особенность христианской философии, но она ярче всех выделяется и первая подлежит рассмотрению. И если верно, что христианские понятия обращаются в трупы, там, где не хватает христианского вдохновения, они из-за этого не остаются, по крайней мере в подобном случае, мертвыми свидетелями дара, обретенного свыше.

На самом деле, г-н Блондель по множеству положений не знаком с позицией г-на Жильсона¹². Предпочитая настаивать на различиях, он не увидел, что эта позиция (а она такова же, как позиция г-на Режи Жоливе¹³ и наша)¹⁴ по своей природе служит обоснованием права на существование важной части ее требований, я говорю (и, разумеется, это такая оговорка, за которую неудобно извиняться), я говорю обо всем, что есть закономерного в ее требованиях. Он не надеялся, конечно, что взамен рационалисты¹⁵ в результате какого-то неожиданного поворота примут, если не с некоторой уступкой, то по крайней мере с некоторым снисхождением, концепцию философии, которая была бы “католической” (в ее положительном развитии и особенно в осознании собственной незавершенности) столь спонтанно, что она не была бы им обязана “понятийными” вкладами в откровение. По правде говоря, подобная концепция кажется нам химерической с точки зрения истории, и, в силу только что изложенных в данной работе соображений, доктринально недопустимой.

II

ПРИРОДА И ФАКТИЧЕСКОЕ ПОЛОЖЕНИЕ

4. Если рассматривать вещи под углом зрения теоретических основ томизма, что следует думать о понятии христианской

философии? Сейчас мы покажем, каков будет для нас принцип решения. Это классическое различие между *сферой специфики* и *сферой осуществления*, или еще, в тех пределах, которых мы держимся, между природой и фактическим положением. Я говорю, что надо различать *природу* философии, или, что она такое сама по себе и ее *положение*, то есть её фактическое, исторически определенное место в жизни человека-субъекта, и то, что соответствует условиям ее существования и функционирования в конкретных условиях.

Само собой разумеется, это различие предполагает, что философия имеет свою природу и что она *сама по себе* представляет нечто определенное.

Если мы можем рассмотреть таким образом, саму по себе, природу философии, то с помощью некоторой абстракции. Эта абстракция не обман; это не та абстракция, которую древние называли *abstractio totalis*¹⁾, абстракция родовая по отношению к видовой, совершенно логичная по отношению к ее частям, которая была донаучной; древние ее очень хорошо знали. Это та абстракция, которую они называли *abstractio formalis*, абстракция мыслимой действительности или комплекс формальных наблюдений над предметами, которые являются ее носителями. Эта *abstractio formalis*, по нашему мнению, лежит в основе всякой научной работы, именно она позволяет математике говорить о множествах, метафизику – о сознании и разуме, именно она позволяет нам здесь говорить о философии. Она отвлекает наш взгляд от условий существования, чтобы обратить его к сущностному порядку, она помещает перед нашей мыслью возможное, она оставляет в стороне *положение*, чтобы рассмотреть *природу*.

Это различие между *природой* и *положением* не имеет большого значения в отношении знания в узком смысле слова, то есть того знания, которое отличается от “мудрости”. В самом деле, с точки зрения науки, человеческая мысль не знает иного существенного различия, кроме различия между состоянием бескультурья и состоянием культуры, причем различие исторических условий оказывает почти только внешнее и эпизодическое влияние на научную работу. Можно было бы много говорить о “греческой

математике” или об “индийской логике”, но все эти перечисления охватывают предметы чисто материальные.

Иначе говоря, здесь речь пойдет о мудрости, а мы полагаем, что философия есть мудрость. Именно мудрость, представляя собой, по словам Аристотеля, знание скорее божественное, нежели человеческое, которым мы извечно владеем лишь на шатком основании, по слабости нашей природы, “служит столь многим внимающим”; человек по отношению к мудрости может пребывать в совершенно различных положениях.

ПРИРОДА ФИЛОСОФИИ

5. По мнению св. Фомы Аквинского, субстанции определяются в их специфике сами собой и абсолютным образом, а их оперативные возможности определяются их действиями, действия же – их предметами. Если в нас осуществляется некое формирование, та динамичная организация разума, которую называют философией, то она – как всякая деятельность, заключающая в себе познание, исследование и суждение, – будет по существу своему иметь отношение к предмету, с которым, по ее определению, разум имеет общую природу, и определяться в своей специфике исключительно этим предметом. Только этим предметом определяется своеобразие философии, это предмет, к которому она стремится сама по себе (но никоим образом не субъект, внутри которого она находится) и который определяет ее *природу*.

В мире реальном, творимом и вечно сущем имеется целый ряд предметов, которые *сами по себе доступны* природным возможностям человеческого разума. Если бы это было иначе, то было бы бесполезно проводить различие между естественным и сверхъестественным, между областью природы и сферой благодати.

Чтобы реализоваться или не реализоваться среди людей, чтобы реализоваться среди них с большими или меньшими потерями и искажениями, знание, которое само по себе направлено разуму из этого мира естественно доступных предметов, это знание имеет, таким образом, свою четко определенную сущность. Это знание само по себе естественное, или рациональное.

Св. Фома не превознес разум так, как Декарт или Спиноза, его толкование разума вовсе не было рационалистическим, но в то же время оно было целиком и полностью рациональным и рассматривало философскую мудрость как совершенное произведение человеческого разума, *perfectum opus rationis*¹⁶⁴).

Если философскую сферу не считают саму по себе доступной исключительно естественным способностям человеческого разума, то ту или иную концепцию, признаваемую философией, к таковой не относят, ее отрицают.

Утверждение этой сущностной *естественности*, или *рациональности* философии является у св. Фомы основополагающим. Можно сказать, что она, благодаря его христианству, приобретает новую оценку и новое понимание по сравнению с концепцией Аристотеля, который не имел представления о сфере откровения. Уточняя и проясняя собственные позиции по отношению к знанию с позиций веры и к богословскому знанию, от которого философия четко отмежевывается, такое утверждение дает возможность рассматривать его как благоприобретение, положительное приобретение на пути “прогресса западного сознания”. Если мы никоим образом не хотим позволить предписать ее, так это для того чтобы уберечь собственную природу веры и разума и остаться верными её основам, чтобы сохранить изначальное различие между естественным порядком и сверхъестественным. Рассматриваемая с точки зрения того, что в формальном отношении утверждает ее как философию, томистская философия – я не говорю: томистская теология – томистская философия полностью рациональна, ни один аргумент, идущий от веры, не проникает в ее ткань, она внутренне принадлежит только разуму и поддается рациональной критике, как философия она обретает свою устойчивость лишь в несомненности опыта, разума и доказательства.

Из этих соображений следует, что свою специфику философия, целиком зависящая от своего формального предмета, вместе с этим предметом, относящимся целиком к разряду естественного, черпает из самой себя, идет ли речь о голове язычника или голове христианина, она подчиняется одним и тем же внутренним критериям, строго естественным или рациональным, и что, таким

образом, название *христианская*, применяемое к философии, не относится к тому, что она образует в своей *философской сущности*: как философия, *reduplicative ut sic*¹⁾, она не зависит от христианской веры ни в своем предмете, ни в принципах, ни в методах.

Не забудем, однако, что мы рассматриваем таким образом только чистую абстрактную сущность. Было бы слишком легко материализовать абстракцию, то есть облачить ее в наряды конкретного существования, что сделало бы из нее идеальное чудо-вище. Что, по-моему, и произошло с теми рационалистами и неомистами, которых критикует г-н Жильсон.

С исторической точки зрения, мне кажется, что во времена Гийома дю Вера²⁾ и Шаррона,³⁾ а затем Декарта все происходило так, как будто мыслители, оставаясь христианами, вообразили себе чисто природного человека, обязанного философствовать, и к нему добавили человека, исполненного теологических добродетелей, обязанного заслужить Царства небесного. Позднее рационалисты – не христиане, более последовательные в том же заблуждении, должны были отвергнуть этого человека, исполненного теологических добродетелей, и убедиться в том, что для полноценного философствования, то есть философствования, соответствующего требованиям разума, надо верить лишь в разум, иначе говоря, быть только философом. Они не замечали, что превращали таким образом философа в простое *Hipostasierung*⁴⁾ философии и отказывали ему в человеческом существовании или требовали от него самоотречения во имя своего предмета. Но если он более не человек, то уже, тем более, и не философ.

III

“ХРИСТИАНСКОЕ ПОЛОЖЕНИЕ” ФИЛОСОФИИ

6. С тех пор как существует вопрос не о философии самой по себе, а о том способе, с помощью которого человек философству-

ет, и о различных философиях, явившихся на свет в ходе конкретной истории, рассмотрение *сущности* уже более не удовлетворяет, требуется анализ *положения*.

С этой точки зрения, точки зрения положения, или конкретных условий существования, ясно, что для достижения своего полного нормального развития в нас философия требует от индивида большой работы по очищению и обновлению, аскезы не только разума, но и сердца, и что в философствовании должна принимать участие и вся его душа, как в процессе бега участвуют сердце и легкие.

Но вот в чем, на мой взгляд, состоит основной спорный вопрос, по которому вдобавок неизбежно разногласие между христианами и не-христианами. Не обязательно быть христианином (хотя христианин, будучи убежденным в том, что природа повреждена, лучше знает эти вещи), чтобы быть убежденным в слабости нашей природы и в том, что достаточно требовательной мудрости, чтобы наши заблуждения в этой сфере были наиболее часты. Но христианин верует, что благодать изменяет положение человека, вознося его природу на уровень сверхъестественного и позволяя ему узнать такие вещи, которые разумом, самим по себе, непостижимы. Он верит также, что разуму для безошибочного достижения наиболее высоких истин, доступных ему естественным путем, необходима помощь либо изнутри, путем внутренних усилий, либо извне, путем предложения тем; на деле такая помощь обрела при Новом законе^{*)} принципиальное значение, она создала новый режим для человеческого интеллекта.

Этот режим непосредственно касается более высоких функций, чем те, которыми обладает философия. Мы с г-ном Жильсоном думаем, однако, что результаты этого уже вписаны в историю самой философии. Мы думаем также, что о ценности этих философских достижений можно судить на основании чисто рациональных критериев. Но в данный момент мы хотим вкратце указать основные, на наш взгляд, составляющие этого *христианского положения* философии.

ОБЪЕКТИВНЫЕ ВКЛАДЫ

7. Прежде всего, речь пойдет о предметах, которые сами по себе принадлежат области философии, но о которых философы фактически не высказали четкого суждения и которые христианское откровение вывело на передний план: например, понятие *творения*, а еще понятие *природы*, которое, будучи вполне реальным и содержательным (чего не видели индусы), не есть замкнутый в себе абсолютизм и может (чего не увидели греки) быть завершенным сверхъестественным порядком. И еще, если вернуться к теме г-на Жильсона, понятие Бога как *Сущего Бытия*, что было утверждено через Моисея*) и обозначено у Аристотеля (разве не называл он Бога $\alpha\rho\lambda\eta$ και το πρῶτον τῶν ὄντων?^{17**}) – но основной интерес Аристотеля был в другом месте) и что Учитель христиан извлек у Аристотеля благодаря Моисею. И еще, в области морали имеется понятие *греха* в полностью этическом смысле этого слова, то есть в смысле оскорбления Бога, и это то понятие, которого западная философия, несмотря на множество усилий, так еще и не смогла разрушить. Эти понятия для любой философии основные. Подлинный положительный вклад в их содержание получен разумом от откровения, и, скажем вместе с г-ном Жильсоном, *откровения – генератора разума*, но здесь нам представляются необходимыми некоторые уточнения.

Взятое во всем его значении, это выражение было бы применимо в богословии, которое прежде всего относится ко всему раскрытому данному и проникает его, исходя от Бога, в котором откровение берет свое начало. Когда же употребляют это выражение в философии, то под откровением следует понимать не все, что является раскрытым данным, что открыто, а только элементы естественного порядка, которые оно содержит или которые с ним связаны, и раз его внимание привлечено к этим элементам, философия осваивает их в соответствии со своим собственным порядком, который является порядком восходящим.

С другой стороны, исходя из одного того факта, что предметы, о которых идет речь, принадлежат сами по себе к области разума,

или философии, они должны быть каким-то образом, может быть, самым условным, включены в философскую сокровищницу человечества, и тогда уже невозможно будет уверять, что до откровения они были *полностью* неизвестны философам. Это вовсе не значит, что именно так ставится вопрос. К тому же, в самом общем виде и даже когда речь идет (понятия, которыми мы здесь занимаемся, к этому не имеют отношения) о данных, полученных через откровение, по сути своей сверхъестественных, последние – даже ради сообщения абсолютно новых истин о единственном разуме – не требуют ли они внезапного появления абсолютно новых понятий (и названий) (если бы они были абсолютно новыми, их никто бы не понял: Бог действует разумно – это гипотеза, которую можно засвидетельствовать с помощью критических работ, посвящённых изучению “источников” догм. Для того чтобы по существу надфилософское понятие консубстанционального Логоса”) могло быть с пользой сообщено людям, надо было бы – говорю это, имея в виду саму христианскую перспективу, – провести работу по подготовке концепции, а кроме того, надо бы, чтобы идея логоса прошла достаточно долгую обкатку у философов. Таковы были идея логоса и слово “логос”, и так они проходили подготовку среди людей, со стороны “материальной обусловленности”, условий откровения Сына. Это была не *та же самая* идея логоса, различие было существенным¹⁸, и вот таким образом появилась в порядке “формальной обусловленности” трансценденция откровения Сына).

Но вернемся к открытиям истин естественного порядка и к тому, что средневековые философы с самыми глубокими и самыми высокими из них не были знакомы. Мы говорили, что это незнание не означало глубокую и беспросветную ночь по сравнению с той более или менее глубокой темнотой, в которой мысль останавливалась или сбивалась с пути. Коротко говоря, вопрос, который здесь ставится, порожден скорее – и это на самом деле остается наиболее важным – изменением освещения, по правде говоря, чрезвычайно сильным: то, что ранее оставалось в тени или казалось видением, теперь освещено самым ярким светом. В то же время, центр излучения света сместился, наиболее яркая вспышка теперь возникла в областях, наиболее темных для наших от природы слабых

глаз, все вещи предстали в новом виде, все перспективы преобразились.

8. Для других предметов, которые философией были хорошо изучены, но по поводу которых в ней существовало много сомнений, это было не откровением, а подтверждением того, что об этом надо было сказать. Таким образом, в поэтическом порядке ценность разума – если вспомнить спор св. Августина с Академиками*) – явилась христианину имеющей божественное подтверждение; это вытекает из того факта, что для него акт веры, будучи сверхъестественным, остается в то же время в высшей степени разумным, а это подразумевает пользу уверенности, обеспечиваемой разумом при рассуждении о признаках достоверности.

9. Наконец, сама часть раскрытых вещей, которая касается не рациональных предметов самих по себе, а тайн, по существу своему сверхъестественных, которые интересуют и по праву, и на деле также и философию.

Прежде всего, философия, в ее христианской версии, привлекается богословием как средство для прояснения этих тайн, а потому как же не усвоить ей много нового, раз ее ведут путями, ей не свойственными?

Затем, даже когда она работает на себя, ее информационное поле значительно расширяется. Она получает информацию о чувственно данном от естествознания, так как же ей не получать информацию о божественном от веры и богословия? “Факты религии и принятые догмы – после того как признал их – это мои опыты...”, – говорил Мальбранш.***) “Я использую мой разум таким же образом, как это делают те, кто изучает физику”. И здесь он воскрешал движение христианской мысли, хотя в другом месте ошибочно объединял в единый блок философию и богословие и отрицал неспособность философии утвердить себя в этой зоне опыта, которая над ней господствует. Часто замечали, что без размышлений о догматах Троицы и Воплощения имеется мало шансов на то, чтобы философии смогли осознать метафизическую проблему личности.

Скажем больше. Сам опыт философа обновлялся христианством. *Данность*, которой он располагает, это мир, творение

Слова¹⁹), в котором все говорит о бесконечном Разуме конечным разумам, знающим, что они – разумы. Какой светonosный источник! Налицо что-то вроде братского отношения к вещам, я говорю это, имея ввиду даже то, что они *познаваемы*, что их созерцанием мы обязаны христианскому средневековью, которое, кажется, хорошо подготовило, с одной стороны, расцвет опытного естествознания, а с другой стороны, расцвет рефлексивного познания, гордость современного мира.

Важно, наконец, сделать вместе с г-ном Габриэлем Марселем вывод из того факта, что значение раскрытой данности абсолютно трансцендентно по отношению ко всякому опыту, способному складываться на чисто человеческой основе, и создает для разума парадоксальную, если хотите кризисную, ситуацию. Тогда уже получается, что нет подлинно христианской философии, кроме той, “в которой парадокс, кризис не только допускается или даже приемлется, но и *прочно связан* с потерявшей голову и не знающей границ признательностью. Напротив, с того времени, когда философия в ходе какого-то длительного процесса пытается смягчить кризис, замаскировать парадокс, раскрыть возвышенную данность в диалектике разума или чистого духа, именно и точно с этого момента она перестает быть христианской”... С этой точки зрения можно было бы сказать, что христианская философия “находит свою онтологическую исходную точку” вне и над сферой философии, “в том *единственном*, я полагаю, не имеющем аналога, факте, которым является Воплощение”. И не кажется чрезмерным утверждение, что на небесах души жизненно важный импульс, стимулирующий свыше такую философию, это “размышление над импликациями и последствиями всех порядков этой данности, не только не поддающейся предвидению, но и противоположной поверхностным требованиям разума, которые с самого начала неправомерно выдвигаются как незыблемые”. Метафизическое мышление, обращенное таким образом к его подлинной естественной духовности, будет критиковать эти требования “во имя более высоких требований” – во имя требований действительно чистого разума, “который вера в Воплощение делает способным полностью осознать себя...”¹⁹.

СУБЪЕКТИВНЫЕ ПРИОБРЕТЕНИЯ

10. Это замечание подводит нас к другому соображению – о тех субъективных подкреплениях, которые философская деятельность находит в климате христианства. Прежде всего, в том что касается еще не действия, но зарождения в рассудке философского *habitus*^{*)}, можно заметить, что то, что есть подлинно естественного в здравом смысле, выполняет функцию, так сказать, духовной матрицы в формировании интеллектуального *habitus*; таким образом, этот естественный разум подкрепляется религией. Последняя помещает нас в мир, состоящий из вещей и человеческих личностей, природа которых имеет четко выраженные особенности и где нам предстоит делать выбор между “да” и “нет”.

Опираясь на исследования г-на Пиаже,^{**)} г-н Леон Брюнвик^{***)} часто утверждал, что схоластический менталитет – это менталитет детства, характерный для детей в возрасте от восьми до одиннадцати лет; я думаю также, поскольку эти тесты справедливы, то они касаются только пределов сравнения. Это утверждение могло бы показаться рискованным и вдобавок изобилующим ошибками (и, чтобы сказать все, слишком легкой добычей спора, так как, если утверждать, что “разум в период до XVII в. еще не достиг зрелости”, то кто помешает говорить столь же безосновательно, что разум после XVII в. *перезрел?*), но в одном смысле оно нам очень нравится. Счастлива та философия, которая не утратила контакта с детством, которая сохраняет от детства не инфантильность, а жизненную силу и тот запас изначальной уверенности, которую формирует в нас с момента пробуждения разума Слово, освещающее каждого человека, приходящего в мир! Она будет контролировать, она будет критиковать эту уверенность, она ее не оставит в покое.

11. Но поговорим о работе духа, рожденного однажды в философии. Она есть определенное совершенствование интеллекта. По мнению Аристотеля, это наивысшая степень. По мнению св. Фомы (здесь я обращаюсь к св. Фоме как к богослову, это надо для того, чтобы получить полное представление о его отношении к занимающей нас проблеме), философия, будучи сама по себе естественной, остается низшей по отношению к совокупности

богословских добродетелей и даров Святого Духа. Итак, высшие добродетели помогают низшим в их собственной сфере, сила веры делает то, что философ, который чисто рациональными путями познает бытие Бога, обретает через разум еще большую силу этой истины. Таким же образом *habitus* созерцания проясняет, примиряет, одухотворяет философский *habitus* в его собственной сфере. Затем, в свете богословия, метафизические истины проявляются с таким живым и внушительным блеском, что философский труд становится от этого легче и плодотворнее и что метафизика, не испытывая притяжения богословия, не может обрести в головах людей свои наиболее завершенные очертания, а богословие также не может обрести их без привлечения врожденной мудрости. Эта синергия и эта жизненная солидарность, эта динамичная преемственность “хабитусов”, по мнению томистов, которые различают не для того, чтобы разделять, а для того, чтобы соединять, усиливает значение философской деятельности и обостряет ее субъективный момент.

Имеются и другие приобретения, относящиеся к области конечной цели. Является человек князем или только его министром, это не изменяет природу человека, но очень сильно изменяет его положение. Пришествие христианства в некотором смысле низвело с трона мудрость философов, чтобы возвысить над ней богословскую мудрость и мудрость Святого Духа. Если философия признает этот порядок, то ее положение претерпевает глубокие изменения. Мы думаем, что в любой великой философии есть мистическое устремление, которое к тому же имеет очень большие возможности выбить ее из колеи. Находясь в христианском режиме, философия знает, что она может и должна углубить это желание, но что не ей дано его исполнить, она целиком ориентирована на высшую мудрость, и это отделяет ее от нее самой и избавляет от некоторой тяжеловесности.

Наконец, как было упомянуто выше, человек был в своей природе поражен первородным грехом, и если это поражение касается прежде всего сферы нашей любви и нашего отношения к конечной цели, скудости наших желаний, противоречащих нашему разуму, то именно в области умозрительного мышления, может

быть, отзвук этого беспорядка и тех препятствий, которые он порождает, оборачиваются наиболее постыдными духовными потерями. Ведь благодать не только производит на нас свое чисто сверхъестественное действие; божественная жизнь, которую она прививает нашим душам, имеет целебное значение для природы, всегда пораженной, но с этого самого момента выздоравливающей, ибо отныне она поражена дважды, так как несет на себе чистейшие раны Спасителя и переносит их на грешные раны ветхого Адама. Было бы бессмысленно ожидать от *gratia sanans*^{*)}, что она возместит философский *habitus* или сделает невозможными даже самые значительные отклонения. Но можно сказать точно, что чем более философ будет верен благодати, тем легче он будет избавляться от пустяковых дел и слепоты, которые вроде бельма самолюбия красуются на зрачке рассудка.

В конце концов, понятно, что не только со стороны предложенных предметов, но также и со стороны разума с его сильнейшими побуждениями положение философии изменилось, оно возвышено христианством. Именно в связи с этим следует сказать, что вера ведет и направляет философию, *veluti stella rectorix*^{**)}, не ущемляя при этом ее автономии, ибо философия всегда судит о вещах по своим собственным законам, на основе своих собственных принципов и своих рациональных критериев, даже о вещах, которые, будучи естественным образом доступны одному разуму, не были бы фактически признаны или сохранены разумом без примеси ошибки, если бы разум не проявил одновременно внимания к их существованию и не усилил себя самого посредством некоторой жизненно необходимой преемственности, связывающей его с вышним светом.

ВЫВОДЫ ОТНОСИТЕЛЬНО ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

12. Эти пояснения можно было продолжать и далее, так как они касаются конкретных взаимосвязей, уводящих в бесконечность. Мы свели их по существу к простой схеме, так как хотели только

уточнить смысл проведенного нами различия между философией, рассматриваемой с точки зрения ее *природы*, и философией, рассматриваемой с точки зрения ее *положения* в человеческом мире.

Таким образом, мы видим, что выражение “христианская философия” описывает не просто одну сущность, а целый комплекс: сущность, взятую в определенном положении. Отсюда с необходимостью вытекает определенная неточность этого выражения, относящаяся к нескольким вполне реальным вещам. Христианская философия не есть определенное учение, хотя, на наш взгляд, учение св. Фомы могло бы быть ее наиболее совершенным и чистым выражением. Это – сама философия, в том виде, как она находится в условиях своего существования, существования совершенно особенного, в которое христианство ввело мыслящего субъекта, и его разуму некоторые объекты *видны*, и некоторые его утверждения *выведены надлежащим образом*, что в других условиях ему в большей или меньшей степени не удастся. Именно эта внутренняя качественная оценка позволяет вычленивать и определять отличительные черты известной группы учений. Добавим к этому высказывание г-на Жильсона: “Два порядка остаются различными, хотя их объединяет внутренняя связь”. Эта связь не случайна, она вытекает из самой природы философии, ее естественных стремлений к столь можно более полному познанию своих собственных объектов, из самой природы христианского учения и христианской жизни, из того внешнего и внутреннего усиления, которое она сообщает разуму. Что касается именно томизма, то, с одной стороны, следует сказать, что томистская философия является философией потому, что она рациональна, а не потому, что она христианская; с другой же стороны, если встать на точку зрения не формальной причинности, а исторического развития, то надо сказать, что томистская философия должна быть признана настоящей философией в силу не только названного соображения, но и ввиду вспомоществования свыше от того, кто, если следовать “Евдемовой этике”¹⁾, есть не только основа разума, но и лучше, чем разум. Как бы то ни было, в философии нам важно не то, что она христианская, а то, что она истинная. Скажем еще раз, каковы бы ни были условия формирования философии и

ее работы в душе, она обращается именно к разуму, и чем более она истинна, тем строже ее верность собственной природе философии и, если можно так сказать, тем более она связана этой природой. Вот почему, вовсе не желая, как некоторые, возмущаться по этому поводу, мы находим особенно укрепляющим рассудок тот факт, что Фома Аквинский получил свое философское оружие от самого основательного мыслителя языческой древности.

13. После сказанного само собой разумеется, что философии могут быть христианскими и в большей или меньшей степени отклоняться от природы философии, и тогда к конкретной христианской философии обращаются реже, чем в период ее упадка или распада, примером чему может служить то время, когда в университетах господствовало учение Оккама*).

Мы приходим, таким образом, к необходимости различения между тем, что можно было бы назвать органичным христианским режимом, с которым человеческий интеллект был знаком (не без многих изъянов) в лучший момент средневековой цивилизации, и разложившимся христианским режимом, с которым он имел дело в последующие эпохи. По правде говоря, западная философия никогда не освобождалась от христианства: там, где оно не помогало философии в ее формировании, оно было для нее камнем преткновения. Именно в этом смысле Николай Бердяев говорил, что все современные великие философии (и даже, разумеется, философия Фейербаха) — это “христианские” философии, философии, которые без христианства не стали бы тем, что они есть.

Не забудем, что для того чтобы иметь перед собой панораму движения христианской мысли во всей ее полноте, нельзя рассматривать только философию (даже христианскую), но вместе с ней, в неразрывном единстве, также и богословие, и мудрость созерцателей. В результате распада христианского синтеза философия унаследовала различного рода задачи, интересы и заботы (заботу о Царстве Божием, например, которое превратилось в город духов и, наконец, в человечество, как его понимали Гердер**)) и Огюст Конт), которые ранее относились к двум другим сферам мудрости. Становясь внутренне менее христианской, она переполнилась отбросами христианства. И тогда становится понят-

ным тот парадокс, что философия Декарта или даже Гегеля кажется более окрашенной христианством и имеет не столь уж чисто философский вид, чем формально следующая Аристотелю (но имеющая гораздо более высокий, чем Аристотель, источник вдохновения) философия св. Фомы Аквинского.

14. В соответствии с этими двумя порядками, которые мы здесь рассмотрели: порядком объективно значимых вкладов и порядком субъективных приобретений – христианство и воздействовало на основания философской мысли. В общем виде то, что мы здесь называем разложившимся христианским режимом, означает катастрофический разрыв, разрушение нормальных соотношений между двумя сферами, скажем, между *предметом* и *вдохновением*.

Вскоре мысль, которая отворачивается от высшего света, оказывается переполненной христианскими предметами, клонящимися к упадку, которые не являются более предметами, *переживаемыми* процессом мышления, ибо они отныне действительно обветшали и разложились под натиском все более нерасторопного разума. Так, можно в любой решающий момент в жизни современного рационализма обнаружить *материализацию* истин и понятий, ведущих свое происхождение от христианства.

А потом совершается явление обратного порядка. Лишенное объективного управления и подкрепления, которое оно само же и вызывает, христианское вдохновение, в какой-то мере лишившееся рассудка, опустошит – тем глубже, чем оно будет величественнее – поле рациональных построений. В разной мере это относится к Бёме^{*)}, Якоби^{**)}, Шеллингу, Кьеркегору, Ницше, и их надо здесь назвать – я хорошо понимаю, что их труд был исполнен прекрасных намерений и имеет огромное значение. Но истина обязывает признать, что труд этот представляет собой искажение философии как таковой. Именно отсюда проистекает самый дурной вкус.

IV БОГОСЛОВИЕ И ФИЛОСОФИЯ

15. Закончить эти страницы мы хотели бы, предложив еще несколько замечаний. Прежде всего скажем несколько слов об

отношениях между богословием и философией. На наш взгляд, неудовлетворительно обозначенное различие между этими двумя дисциплинами имеет своим результатом факты неудовлетворительного или неверного изложения средневековой мысли, притом весьма многочисленные.

Иногда кажется, что думали, будто богословие дает совершенно готовые ответы на главные философские вопросы и тем самым делает ненужными усилия философии. Другие воображают, что в христианском режиме философия становится служанкой богословия.

В действительности богословие имеет свой предмет, подход, метод, целиком отличные от тех, какими располагает философия. Богословие укоренено в вере, оно ссылается на авторитет слова, являющего собой откровение и происходящего *ex causa prima*¹⁹), её предмет – само откровенное, которое оно пытается объяснить с позиций разума²⁰.

Когда же на основе одного из подобных исследований обнаруживается ответ на философский вопрос, то ответ получается не *философский*, всю философскую работу надо выполнять в ином плане: это не парализует философию, а, скорее, воодушевляет ее. На самом деле в христианские века наблюдался огромный подъем интеллектуального любопытства, уже в силу самого величия тайн, которые они предложили.

Что касается формулировки *philosophia ancilla theologiae*²¹), то ее происхождение, как известно, надо искать у св. Петра Дамиани²²), который таким способом хотел заставить философию замолчать. Позиция схоластики совсем иная. Для нее это так только применительно к сфере самого богословия, когда оно использует философию как *инструмент* истины, чтобы сделать выводы не философские, а богословские, только тогда философия выступает в качестве дисциплины, обслуживающей богословие; *ancilla, non serva*²³), ибо она трактуется богословием по ее собственным законам – это не раб, это – государственный секретарь.

Но когда философия преследует свои собственные цели, она не служанка, она свободна, она – мудрость. Я хорошо понимаю, что откровение *преподает* некоторые истины, в том числе и

философские. Только Бог не подлежит обучению, ангелы обучают друг друга, а обученное существо не отменяет свободы духа и говорит о том, что это сотворенная свобода. И для всякого сотворенного духа существует примат истины даже над попыткой познания, сколь бы благородной она ни была. Некоторые современные философы, не верующие в христианское откровение, судят об этом откровении с позиций собственного предубеждения, то есть с позиций предубеждения, имеющего значение лишь в нехристианской системе, судят об отношении между философией и верой, установленном в христианской системе. Такой метод признать хорошим нельзя. Если мы не верим, что это сама Первородная Истина просвещает нас формулами веры, если мы считаем, что вера преподает нам простое правило повиновения человеческой традиции, мы, разумеется, не примем подчиненности философии вере. Я хочу сказать, что в конечном счете никто не согласится, чтобы философия испытывала стеснения. Ни нехристианин, в глазах которого вера может стеснить философию и помешать ей видеть. Ни христианин, в глазах которого вера не может стеснить философию, так как укрепляет ее и помогает ей видеть лучше.

Впрочем, более или менее серьезные неудобства от жизненно важной солидарности в христианском режиме между иерархизированными добродетелями и достоинствами интеллекта могут возникать от случая к случаю, как и в любой органичной системе. Так, в Средние века философские проблемы, возбуждаемые богословием, часто ставились исключительно в зависимости от богословия. Томистская философия потерпела от этого некоторый побочный ущерб, разумеется, не в отношении присущих ей внутренних достоинств, а в отношении своей организационной автономии. Одна из причин недоразумений, разделяющих сегодня "схоластов" и "современных" мыслителей, заключается, как нам кажется, в том, что удивительное приумножение первых, чистота, глубина их философии, которыми она обязана обслуживанию ею богословия, и ее приобщение вышнему свету замедлили ее техническое развитие на пути самостоятельного учения, ведущего собственную жизнь вне богословия и осуществляющегося во всех своих частях в соответствии с собственными методами и приемами,

свойственными философии. Скажем, что полностью отличной от богословия томистской философии, которая обитает и должна всегда обитать одновременно как в своем собственном лоне, так и в лоне богословия (где ей *лучше*, чем у себя), предстоит немало работы по упорядочению и перераспределению материального, которую следует выполнить, чтобы разместиться – не порывая для этого жизненно важной для нее связи с богословием – в собственных апартаментах, которыми она не имеет права пренебрегать, хотя они и теснее, и потолки там ниже, чем в огромном дворце богословия.

Но мы думаем, что неудобства, о которых идет речь, происходящие от признанного режима подчинения, менее серьезны, чем те, что вызваны подчинением философии богословию и неизреченной мистике.

Во всяком случае, не только Платону, но и многим другим, и в историческом плане более непосредственно, – средневековым богословам и философам современный Запад обязан самим понятием полностью объективной науки со всем тем, что это понятие взяло от аскезы для разума. Это очищение умозрительного есть одно из приобретений христианской философии.

Наконец, мы уже отмечали, что отличие не есть отделение. Хотя между философией и теологией существуют естественные различия, ничто не мешает тому, что мысль, находящаяся в распоряжении обеих этих дисциплин, совершает только единственное конкретное движение от одной к другой.

Что разъединяется школами, то объединяется жизнью. Свободная христианская мудрость, соединяющая, не смешивая, философское и богословское просвещение, может, таким образом, функционировать в соответствии с движением мысли, которая напоминает, если хотите, движение мысли у Мальбранша, но без смешения, как у него, формальных объектов.

ПРАВИЛЬНО ПОНИМАЕМАЯ НРАВСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ

16. Здесь следовало бы совершенно особым образом настоять на рассмотрении проблем, касающихся человеческой сущности.

Что касается сугубо умозрительного, метафизического или психологического исследования человека в целом, его психофизических функций и духовных возможностей, эти проблемы ставятся так же, как и все другие философские проблемы. Но есть и совершенно иной аспект рассмотрения, аспект практический, когда мы берем в качестве объекта человеческую деятельность, мир человека и созданные им предметы, изучаемые в их нравственной динамике и в связи с их собственной целью. Здесь мы имеем совсем особый случай, ибо оказываемся непосредственно лицом к лицу с объектом, который сам представляет собой различие между *природой* и *положением*, лицом к лицу с *естественным* по своей сущности объектом, *положение* которого не является, однако, чисто естественным и зависит от сферы сверхъестественного.

Человек не находится в положении чистой природы, он прошел через падение и искупление. Вот почему этика, в самом общем смысле этого слова, поскольку она касается всех предметов человеческой деятельности, политики и экономики, практической психологии, психологии коллектива, социологии, так же как и индивидуальной нравственности, – этика занимается человеком в его конкретном положении, в его экзистенциальном бытии, и поэтому она не является сугубо философской дисциплиной. Она сама по себе тяготеет к богословию, либо для того чтобы интегрироваться с ним, либо для того чтобы подчиниться ему.

Именно здесь совокупность философских познаний, о которых мы только что говорили, приобретает исключительную важность. С одной стороны, богословие, функционируя своим собственным образом, *ex prima causa*, на основе авторитета Священного писания, распространяет на эту практическую сферу свою универсальную мудрость; известно, что в своем высшем единстве оно является в одно и то же время формально и в высшей степени умозрительным и практическим.

Но с другой стороны, невозможно, чтобы философия, со своей точки зрения и пользуясь своими собственными средствами, не пыталась исследовать те же самые проблемы, войти в эту человеческую вселенную как таковую, я бы сказал, в самый мир духовности, милосердия, святости, поскольку этот мир находится в самом

сердце человеческой вселенной, рассматриваемой под *экзистенциальным* углом зрения²¹. И вот перед нами христианская философия в ее высшем и самом узком смысле, философия, которая *не может* соразмериться со своим предметом, если она не использует принципов, получаемых от веры и богословия, и не руководствуется ими. Практическая философия, остающаяся философией, функционирующей своим собственным философским образом, но не являющаяся чистой философией, нуждающаяся в том, чтобы стать сверхвозвышенной философией, философия, подчиненная богословию²² под угрозой недооценки и искажения в научном смысле ее предмета, которое сегодня можно наблюдать в работах стольких психологов, психиатров, неврологов, педагогов, социологов или этнологов, когда они рассуждают о религиозных или мистических явлениях или о более скромных этических явлениях, или даже о явлениях психопатических или невротических, поставляемых им человеческой природой.

Важно, следовательно, определить понятие истинной философии человека. Эта адекватно понимаемая философия, христианская в силу особенностей ее предмета, является точкой пересечения знаний, даваемых и разумом, и верой, и философией, и богословием; мы думаем, что есть большой интерес в том, чтобы ясно определить ее место и понять, что она способна совершить еще много открытий. Когда она лучше поймет сама себя, она поймет, что перед ней огромное поле деятельности.

С эпистемологической точки зрения, философия не является здесь инструментом богословия; она сама себя подчинила богословию, чтобы исследовать область, которая, собственно, ей не принадлежит и в которой, однако, добиваясь успеха с помощью дополнительного источника познаний и информации, она может идти вперед, следуя свойственному ей методу и действуя *ex propriis rerum causis*^{*)}, освещая разумом опыт. Область, о которой мы говорим, это область, общая и для богословия, и для этой правильно понимаемой практической философии, но последняя будет исследовать ее по-иному и с иной точки зрения. Поскольку знание является человеческим по самой своей природе, на долю этой философии выпадают особенные исследования, в которых ин-

дукция, гипотеза, вероятность будут играть значительно большую роль, в то время как богословие может определить что-нибудь лишь через то, что дано откровением. Здесь вера предъявляет требования к разуму, как к прислуживающему ей другу, от которого нужна помощь, помощь в развитии собственных божественных даров; разум здесь обращается к вере, как к божественной подруге, с просьбой о помощи в раскрытии среди земных сокровищ тех богатств, неземной сплав которых оказался слишком тяжелым или слишком хрупким для него.

17. Сама метафизика некоторым косвенным образом заинтересована в такой практической философии. Ведь человек живет во Вселенной, а мир деятельности человека имеет сущностную связь с большой Вселенной творения, и если разум сам по себе способен изрекать лишь некоторые самые общие и неопределенные истины относительно проблемы зла, например, и проблемы божественного руководства, то он может рассуждать о них *удовлетворительно*, только давая себе отчет о тех экзистенциальных условиях, которые входят в эти проблемы, и о том фактическом состоянии, в котором человеческая жизнь складывается сама по себе и в отношении со Вселенной, и об их конечных целях, не только возможных, но и действительно существующих, и, наконец, о большом количестве соображений, зависящих от высших знаний.

Вне зависимости даже от этой связи с практической философией следует добавить, что существует множество проблем, которые метафизика как наука умозрительная, "ставит, но не решает или решает неудовлетворительно и решение которых, предлагаемое верой, не ощущается во всей своей истине и соответствии иначе как в свете врожденного созерцания... Как и всякая человеческая наука, она оставляет нас неудовлетворенными. Будучи обращена к Первопричине и желая, естественно, изучить ее в совершенстве, она, что также естественно, заставит нас желать – неэффективным и условным, но реальным желанием – увидеть эту причину в себе, созерцать Божию сущность. Этого она достичь не может"²³. Таким образом, есть, и г-н Блондель это правильно заметил, пустота, незавершенность, знание о которой существенно для всякой ясновидящей метафизики и которая, никоим образом

не предопределяя природу решения, внезапно окажется наполненной и углубленной (и этот процесс будет все более усиливаться, вплоть до лицезрения Бога) в наибольшей степени христианским решением. Но здесь еще философия, в силу своего положения в человеческом контексте, нуждается в объективных познаниях и усилении с помощью веры, чтобы она смогла добиться самореализации. Если можно сказать, что по причине подобного желания настоящая метафизика есть *naturaliter christiana*^{*)}, то будет действительно трудно добиться чистоты этого желания, ясного осознания этой пустоты, так же как и безупречного обладания высшими истинами разума. Только будучи действительно христианской, в том смысле, который мы выше старались прояснить, метафизика сумеет достичь этой двоякой цели.

ПОСЛЕДНИЕ ЗАМЕЧАНИЯ

18. Мы не должны скрывать, что предложенное нами решение вновь возвращает нас к мысли о том, что в лоне христианства философия пребывает в наилучших для нее условиях, в привилегированном положении. Мы можем найти этому историческое подтверждение и в чрезвычайной метафизической силе средневековых авторов, у которых, как во времена Лейбница, нам по-прежнему полезно поучиться в этой области, а также в расцвете философии (именно философии, чего не было в лучшие века Индии), который пережил Запад в период после Средних веков. Сам св. Фома испытал глубокое ощущение преимущества этого положения, когда признал, что без помощи откровения философы остались бы в неведении относительно наивысших истин или же заметили бы их с большим трудом²⁴.

Но для умственного труда одного положения, увы, мало. Нужен еще и гений. Вот почему христианская философия, возгордившись, впала в ошибку, между тем как ее собственной истории XVI и XVII вв. было бы достаточно для проявления скромности. Когда мы думаем о гении Спинозы или Гегеля, сравнивая их, разумеется, не с гением св. Августина или св. Фомы, а с их заурядными

учениками посткартезианских и посткантовских времен, мы вспоминаем слова св. Иеронима^{*)} по поводу библейских патриархов и тех первобытных социально-правовых условий, вплоть до узаконенного многоженства, в которых они жили: Авраам^{**)} был святее меня, но мое положение лучше.

Кроме того, кажется, невозможно обойтись без этого понятия качественного различия положений, или условий функционирования философии. Те, кто не допускает, что это различие может зависеть от некоторого проникновения вечного во временное и от превозвышения природы трансцендентной благодатью Божией, те поставят его в зависимость от самого движения времени и от последовательного хода интеллектуальных эпох (напоследок идеально скорректированного периодами упадка, этих проклятых периодов упадка, так смущавших провидцев и историков). Тогда, с учетом этих корректировок, привилегированное положение сместилось вместе с потоком времени. И даже будет достаточно на пороге столь привилегированного периода времени связать одну идею с одной датой из более раннего времени, чтобы покончить с этой идеей.

Если нам кажется непостижимым, что мыслимые предметы могут быть подвержены старению или что критерия времени, отмеряемого по часам, достаточно для определения значимости наших отношений с ними, то мы думаем взамен, что надо признать некоторое возрастание роли истории, постоянно создающей – в силу развития, в частности, положительных наук – все новые условия существования и функционирования; постоянно обновляющееся *положение* для философии – привилегированное или нет – это другое дело, положение, от которого она в любом случае не могла отказаться, разве что только превратившись в мумию. Но мы не считаем, что сущность философии из-за этого изменилась, и думаем, что христианской философии, пусть она складывалась в период средневековья, не предписано собственной природой содержать в себе какие-либо специфические – средневековые, докоперниковские, додекартовские, доэйнштейновские – короче говоря, доисторические признаки и что лишь будучи освобожденной, благодаря Галилею и Декарту, от мертвого

груза этой астрономии и этой аристотелевской псевдофизики, которую упорно путают с метафизикой, завтра она сможет существовать – что зависит от ее способности к ассимиляции – на совершенно современном уровне.

19. Мы говорили, что христианской философии не пристало быть кичливой. Настаивали ли мы в должной мере на привилегиях, на которые мы однажды намекнули и значение которых наши соображения о положении и экзистенциальных условиях мысли запрещают нам приуменьшать? Мы не сказали только, что для философствующего человеческого субъекта, для философа положение христианина лишь позволяет сделать вывод, что существуют философы-христиане. Мы сказали, что существует христианское положение для самой философии и что, таким образом, не существует только философов-христиан, а существует христианская философия. Философия с необходимостью пребывает в положении христианском или не христианском, то есть в современном мире и для регионов, которым открылся Новый закон, в христианском положении или в состоянии лишения христианства, в положении целостной природы или в положении отклонения от нее. Вот что объясняет это горестное и в какой-то степени унижительное для философии явление, но еще унижительнее был отказ видеть, что само слово “философия” стало почти двусмысленным в зависимости от того, кто его употребляет. Когда некоторые современные идеалисты говорят о природе философии, они говорят о чем-то таком, что почти полностью отличается от того, что мы называем этим словом, о чем-то таком, что начало осознавать себя всего лишь три века назад, что не имеет своего специфического предмета, что состоит, в конце концов, в рефлексорном пожирании трудов физиков и математиков и в основе чего нельзя не увидеть некоего неясного вожделения, желания завоевать для человеческого духа ту полноту самоудовлетворения, которую Жан-Жак” приписывал божеству, когда он стремился быть “как Бог” – полностью довольным собой и своим сознанием.

Мы здесь находимся очень далеко от мудрости, которую сумела преподать христианская схоластика, дав нам в свое время идею нашей цивилизации.

Ибо уместно повторить, именно доктора схоластики, самым строгим образом различая сферу знания и сферу чувств, выверяя свои знания исключительно на основе объективных требований бытия, познали на примере западной цивилизации, каковы достоинства истины и какой должна быть чистота и целомудрие умозрения, целиком освобожденного от всякого биологического момента, от всякой склонности к похоти, совершенно беспристрастного, свободного даже от самых священных пристрастий человеческого существа. Разве то, что столь многие умы не в силах простить томизму, не есть именно чересчур совершенная беспристрастность его умозрения по отношению к склонностям и вкусам субъекта, его слишком полная объективность? Именно преданность на протяжении христианских столетий воплощенной Истине позволила разуму подняться на высший уровень чистоты, который должна была использовать сама наука, когда она выявляла свои собственные методы. Именно потому, что он был занят сверхчеловеческим объектом, средневековый интеллект был как бы растерявшимся от столкновения с объективностью. Рационализм, отрекаясь от всякой высшей истины на уровне человеческого разума, то есть предпочитая разум истине, был первым проявлением радикального отказа от созерцательной объективности. Теперь только в сфере наук о феноменах сохранился последний остаток чистого умозрения. Мы не упрекаем современных рационалистов, таких как г-н Брюнsvик, за то, что они восхищаются и преклоняются перед интеллектуальным аскетизмом физика. Мы упрекаем их за то, что они не видят, что именно здесь первая ступень, начало аскетизма и духовности интеллекта, нормальный предел которых – любовное созерцание святых.

Для философии не составляет труда быть драматичной, она может позволить себе лишь то, что позволяет ей время человеческого бытия. Но у философии есть два способа не быть драматической. Это может быть результатом того, что данная философия либо незнакома с драматизмом человеческой жизни, либо слишком хорошо с ним знакома. Последний вариант – это, на наш взгляд, как раз то, что относится к томизму. Не только ценой строгого аскетизма, который мысль, воспитанная на средневековье, вос-

приняла ради движения к единственной незапятнанной истине, и это – также благодаря чисто христианской любви к святости истины. Неустрасимость разума в процессе научного исследования обнаруживает в своем первоисточнике момент, который выше самого разума, абсолютную богословскую уверенность, которую христианину дает вера, чтобы быть беспристрастным к человеку ради поиска чистой истины и не рисковать выступить против человека потому, что в нем – Бог, что исход касается только его, и мы любим его ради него самого и все остальное – для него. Именно потому, что некогда мир узнал, что Бог есть сущая истина и превыше всего полюбил Того, кто сказал: “Истина сделает вас свободными”, “Я пришел в мир, чтобы свидетельствовать об истине”, и “Я есмь истина” – именно поэтому в лоне нашей культуры получило развитие религиозное почитание истины и именно поэтому всякая истина, даже самая неотчетливая и противоречивая, и более того, опасная, становится *священной*, если она – истина.

Когда мы говорим, что христианское положение философии – это высшее и привилегированное положение, так это прежде всего потому, что только в этом положении философия может пользоваться всеобщим и полным уважением, столь неподкупно человеческим, что нужно признать за ним сверхчеловеческое происхождение, происхождение от святой истины.

КОММЕНТАРИИ

I. О ПРИРОДЕ АПОЛОГЕТИКИ (Пояснения к пункту 3)

В этих комментариях мы хотим кратко подытожить и прокомментировать – чаще всего, используя перевод самих латинских текстов, – некоторые из тезисов о природе апологетики, отстаиваемых о.Гарригу-Лагранжем в его труде “Об Откровении” (“De Revelatione”).

1. Рациональная защита божественного откровения – апологетика – осуществляется в соответствии с естественной просвещенностью разума под положительным руководством веры.

Это заложено *в его сущности* – стремление защищать веру, находясь *под положительным руководством самой веры*, основываясь именно не только на знаках божественной природы, открываемых нашим разумом, но и на тех знамениях, которые преподает нам сам Бог, автор откровения, как знаки откровения, познаваемые и доказуемые естественным путем.

2. В силу не только ее положения в субъекте, но также и самой природы ее особого предмета апологетика положительно и по существу находится под управлением веры, разумеется, не в том смысле, что она пользуется аргументами веры, а в том смысле, что она получает от Бога сами понятия и истины, которые ей положено отстаивать рациональным путем (например, понятия откровения, веры и т.п.), и средства доказательства, которые она должна использовать в этой рациональной защите. Преподавая нам в качестве объекта веры высшие тайны разума, Бог указал нам верный путь, которым их достоверность внушается разуму, давая нам ощутимые свидетельства, прежде всего, свидетельства о чудесах и пророчествах и свидетельство о явлении Церкви, существующей для подтверждения свидетельства о невидимом откровении. Таким образом, сам Бог через пророков, Христа и апостолов является наставником апологетов, так же как и богословов. Свидетели традиции всегда считали, что защита веры следует за евангельской проповедью как изложением тайн. Здание апологетики не должно возвышаться от земли до самого неба, наподобие Вавилонской башни; только нисходя с неба, оно соединяется с землей, как бы идя по той лестнице, которую видел во сне Иаков⁹⁾.

3. На богословии, как на высшей науке, лежит обязанность защищать принципы веры и саму веру от противников веры, как на метафизике, этой высшей науке в сфере естественного, лежит обязанность защищать от скептиков действительное значение разума и его принципов, как это делал Аристотель в Книге IV “Метафизики” перед тем, как рассматривать бытие Бога в качестве

причины всякого бытия. Для защиты веры богословие *использует* чисто рациональное знание истории.

Добавим, что оно делает это своим собственным способом, умозрительным; так образуется наука апологетика, наука умозрительно-практическая (умозрительная по методу, практическая по конечной цели, состоящей в том, чтобы привлечь души к вере), от которой надо отличать апологетику как науку практически-практическую. Последняя есть распространение богословского *habitus* на узко практическую область, и она по существу своему требует от того, кто ее преподает, а равно и от того, кто слушает, очищения воли, которое уже состоялось у первого и состоится у второго. Именно ей, усиленной знанием умозрительной теории, подобает научить человека знанию самого своего состояния пустоты и страдания; именно в ней был особенно убедительным учителем Паскаль. Но мы здесь говорим прежде всего не об этой апологетике, а об апологетике умозрительной (умозрительно-практической).

4. Важно понять, что в этой защите веры разумом под руководством самой веры имеется некий принудительный аспект, значение и эффективность которого проявляются по отношению к чисто естественному разуму. Только пророк, под руководством веры, подает нам познаваемые естественным образом знаки даваемого ему откровения.

Не следует также смешивать движение разума, с помощью которого душа получает доступ к вере, с апологетической наукой, и то движение разума, которым постигается евангельская либо апологетическая проповедь, не следует смешивать с самой апологетикой. В действительности апологет – это не тот, кто достиг веры как апологет, а тот, кто ее достиг как слушатель евангельской проповеди и поучений Церкви; и это уже нашло для него свое подтверждение в вещах, данных свыше, которые он затем проповедует под руководством веры как путь к ней и которыми он защищает веру. Ибо нельзя защищать то, чего не имеешь. Так, человек приходит в жизнь, поскольку он был зачат своим отцом, но сам он, рождает, в свою очередь, не потому, что его родили, а потому, что он уже стал человеком. Точно так же: не тот учит,

кого учат, а тот, кто знает. Апостолы, когда они обращали мир, не искали истины веры, они ее уже к тому времени нашли.

5. Иными словами, средства доказательства в апологетике, критерии достоверности, которые в ней используются, могут рассматриваться с двух точек зрения: либо как свободно предлагаемые Богом, который показал в них средства, способные вести души к вере, либо с учетом того, что их действенность и значение для доказательства оправдываются единственным доводом тех, к кому адресуется апологет. То, что непоследовательные рационалисты ошибочно утверждают относительно самих сверхъестественных тайн, оказывается, таким образом, одним из верных критериев достоверности: они *предложены* откровением Бога, но впоследствии они *доказаны разумом*.

6. Из всего этого следует, что апологетика как наука не образует собой некую специфическую науку, отличную от богословия, но является ее частью или особой функцией, частью, в которой, так же как в мудрости или высшей науке, богословие с помощью разума отстаивает свои принципы.

Исходя из своей природы богословие в собственном смысле оперирует доводами веры, делая из посылки, идущей от откровения, и из посылки, идущей от разума, или из двух посылок богословский вывод. Исходя из своей природы апологетика аргументирует доводами разума под положительным руководством веры, ибо одного только разума самого по себе недостаточно, чтобы выявить знаки божественной природы, точно и совершенно соразмерные предмету. В самом деле, необходимо, чтобы средства были соизмеримы с конечной целью, а цель в данном случае есть сверхъестественный порядок, постигаемый через откровение, это – защита веры и подготовка душ к приятию дара Божия. Рациональные средства такого труда должны, следовательно, подчиняться самому откровению в порядке изобретения, хотя именно разуму полагается судить об их значении.

Исходя из своей природы, чистая философия, напротив, аргументирует доводами только разума. И даже если ей действительно нужна помощь веры и христианской жизни, чтобы укрепить свое чисто рациональное творение, это всегда будет возможно лишь

в связи с ее положением в субъекте, а не, как у апологетики, в связи с требованиями ее сущности. Таким образом, как писал Олле-Лапрюн и его цитировал о. Гарригу-Лагранж в своей работе “De Revelatione”, можно договориться и об апологетике, и о христианской философии, но в различных смыслах:²⁵ об апологетике – по мере того как в порядке углубления своей специфики она потребует быть рожденной в разуме откровением, о христианской философии – по мере того как ей в порядке самоосуществления действительно потребует быть укрепленной откровением и просвещенной им в отношении истин, которые она по праву *могла бы* открыть в себе сама.

7. Что мы должны сказать теперь о христианской философии человеческих вещей, или о правильно понимаемой нравственной философии, о которой идет речь в пункте 16 нашей работы и в последующем Комментарий? Именно в силу требований ее собственного предмета (практического и экзистенциального) она выступает за подчинение ей просвещения, опирающегося на веру и богословие. Однако она остается существенно отличной от апологетики, с одной стороны потому, что та подчинена богословию не только по ее службе – защите веры с помощью разума, но и потому, что она во всей своей полноте использует принципы, подчиненные сфере откровения, тогда как апологетика осуществляется средствами чисто разумного доказательства; с другой же стороны, потому, что ее предмет вовсе не защита веры и не обращение душ: такая цель может преследоваться как философом, так и ученым или художником, просто человеком, но она никогда не будет внутренней и консубстанциональной для философии. Вот почему апологетика как наука должна рассматриваться исключительно как часть богословия.

Философские системы, более или менее недостаточные, и прежде всего христианская философия человеческих действий, эта практическая философия в ее совершенном состоянии, о которой мы говорили, могут быть богаты драгоценными апологетическими достоинствами и даже ясно излагать апологетические выводы большого значения, однако эти достоинства и эти выводы остаются отдельными случаями в их творчестве.

II. О НРАВСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ (Пояснения к пункту 16)

1. Положению, которое мы отстаиваем в пункте 16, могут быть противопоставлены две вещи:

1) Разве это положение не подлежит полному исключению из всякой просто-напросто естественной этики?

2) То, что мы называем “правильно понимаемой практической философией” или “практической философией, подчиненной богословию,” – разве это не просто-напросто богословие, а вовсе не философия? На эти вопросы мы хотели бы вкратце ответить.

О естественной этике

2. Способ видения, предлагаемый нами, не предусматривает исключения простой естественной этики. Для нас существует естественная нравственность, роль которой совершенно фундаментальная (как это с очевидностью показывает наряду с другими примерами теория естественных добродетелей, которую смог сформулировать только Аристотель²⁶). Но эта естественная нравственность не существует *отдельно*, как истинная наука поведения (равно как без милосердия естественные добродетели не существуют как подлинные добродетели²⁶). Она существует лишь как основа единой нравственной науки, живая опора, часть живого организма, которая не может существовать – как знание о человеческих деяниях, достаточно полное и *in gradu verae scientiae practicae*²⁷), – отделенной от всего этого. Она не может быть изолирована как наука о человеческом поведении, она может быть изолирована лишь путем абстракции как часть этой науки и как набор разрозненных существенно неполных истин, не дающий возможности достичь органического единства, свойственного науке, так же как и правильной и совершенной подготовки, пусть даже нескорой, конкретного акта, который мог бы заметно войти в жизнь.

Для этого нехватает двух вещей: знания истинной конечной цели, которой на самом деле предназначен человек, и знания всего

комплекса условий его существования. Итак, нравственность – не умозрительная наука, это наука практическая (умозрительно-практическая), которая с самого начала ориентирована на экзистенциальное, на реальное поведение человека. Простая естественная этика как основа учения, составляющего подлинную науку о поведении человека, могла бы быть лишь наукой о поведении человека, предположительно помещенного в чисто природные условия, и условия его существования, определяемые этим положением, не являются точно реализованными и остаются в положении простой возможности, а это значит, что они ускользают от нравственной науки.

3. Совсем иное дело – умозрительное изучение человеческой природы, сущности человека, остающейся той же самой в различных состояниях, к которым эта природа способна (хотя в состоянии падшей природы, даже после того как восстановлена благодатью, она остается “поврежденной”, ослабленной в своей свободе и в своей целительной энергии и усиленной другим способом, через союз с другими поражениями, – такова природа святых), и занятие практической наукой о поведении человека в условиях чистой природы.

Мы думаем, что естественная этика *не* является такой практической наукой. Она *была бы, стала бы* этой практической наукой (организованная и наполненная по-другому), *если бы* человек пребывал в состоянии чистой природы. На самом деле она есть совокупность (не полностью и неорганично составленная, поскольку чисто естественная) практических истин или истин о поведении, которые зависят от одного единственного воззрения и от одних единственных требований сущности человека. И потому она существенно неполна²⁷, ибо действия совершает не сущность человека, а конкретный человек, который познан как таковой, только если познаны его сущность и условия существования.

4. Есть лишь одна подлинная и полная наука, способная существовать как таковая *in gradu scientiae practicae*, о поведении человека. Это наука, которая учитывает одновременно сущность и положение, естественный порядок и благодать. Великие этические системы, не знающие благодати, столь богатые, что могут

быть частичными истинами, неизбежно являются нравственно ущербными.

Что думать здесь о морали Аристотеля, прокомментированной св. Фомой? Эта мораль тоже ущербна, она, если угодно, более всех приближается к тому, что *было бы* той практической наукой о человеческом поведении в состоянии чистой природы, о котором говорилось выше; но она, разумеется, вовсе таковой не является. Скажем, скорее, что точной ее делает содержащееся в ней богатство практических истин, зависящих только от изучения человеческой природы, и вот почему она даст нам множество принципов и материальных основ естественной этики, такой, как мы ее определили, – как *абстрактно изолированной* части просто этики, или еще как *неверно воспринимаемого практического знания*. Св. Фома комментировал ее именно с такой точки зрения. Но, как видно из данных замечаний, важно помнить, что этими комментариями следует пользоваться не без осторожности и что это нелегкая задача. Дело в том, что св. Фома, верный своей миссии комментатора, ограничивается истолкованием буквы учения Аристотеля. Но будучи верен в то же время требованиям нравственной науки, он объясняет эту букву, интегрируя ее, насколько возможно, со всей системой науки о поведении человека, воскрешаемой в памяти и эксплицитно, и имплицитно. По причине такого ограниченного подхода к тексту Аристотеля было бы ошибкой воспринимать его комментарии к “Этике” и к “Политике” как систему христианской морали или как полное и адекватное изложение науки о нравственности (они, скорее, представляют собой ближайшую подготовку к этой науке). Из-за такой ориентации представленных там объяснений было бы также ошибкой видеть в них просто истолкование аристотелевой концепции нравственности (они являются истолкованием Аристотеля, но в более возвышенной перспективе).

О правильно понимаемой нравственной философии

5. Существовать *in gradu scientiae*^{*)}, как знание, регулирующее человеческое поведение, может только правильно понимаемая

философия морали. Существует ли она лишь как нравственная часть богословия или она должна, так сказать, разделять надвое и различать в двух различных планах познания, с одной стороны, нравственное богословие, а с другой стороны, философскую этику, подчиненную богословию? Мы отвечаем “нет” на первый вопрос и “да” на второй.

Нам, разумеется, возразят, что эти две науки, одна философская, а другая богословская, охватывают одну и ту же область и что обе они используют один и тот же путь познания и рассуждения: *ratio fide illustrata*^{*)}. Отсюда то, что мы называем практической философией, подчиненной богословию,²⁸ в действительности будет не что иное, как само нравственное богословие.

6. На эти возражения мы отвечаем, что область, охватываемая наукой, касается либо только ее материального объекта, либо ее формального предмета, взятого со стороны, определяющей объект как вещь, (*ratio formalis quae*)^{**}), но не со стороны определения объекта, как объекта (*ratio formalis sub qua*)^{***}). Итак, именно от этой формальнейшей детерминанты зависит определение самостоятельной области науки.

Таким образом, с одной стороны, объект теодицеи, или естественного богословия, есть *материально* то же самое, что и объект богословского трактата “De Deo uno”^{****}). С другой стороны, интуитивное знание блаженных (видения юродивых Христа ради) и богословие, хотя и являются существенно различными в силу *ratio formalis sub qua*, но имеют с точки зрения *ratio formalis quae* один и тот же формальный объект, или предмет²⁹: это – Бог во всей полноте своего божественного звания (ср. Cajetan, in I, q. 1, a. 2, 3, 7). Того, что два различных типа знания охватывают одну и ту же область, совершенно недостаточно, чтобы утвердить и тот и другой в одном и том же ранге. Правильно понимаемая практическая философия (то есть действительно способная регулировать – на расстоянии – без погрешностей человеческие деяния) и нравственное богословие могут охватывать одну и ту же область и иметь один и тот же предмет – человеческие деяния, но быть, в силу формальной детерминанты *sub quo*, двумя различными видами знания.

Что касается субъективной силы или средства познания и рассуждения, каковым в обоих случаях является разум, освещенный верой, следует заметить, что именно в нем – как и в разуме самом по себе в сфере чисто естественного познания – заключается энергия познания вообще, слишком значительная, чтобы соответствовать формальной детерминанте, определяющей специфику науки. Таким образом, разум, освещенный верой, которую открывает, например, мудрость Святого Духа, но являющийся в то же время субъективным, рассматриваемым в своей специфике средством познания, есть в этом случае дар совета. В данной ситуации это, с одной стороны, *habitus* богословский, а с другой стороны, *habitus* нравственной философии в совершенном состоянии. И мы утверждаем, что этот *habitus*, возвышенный своей подчиненностью богословию, если он перестает сам по себе быть чисто философским, остается тем не менее в философском ранге.

7. Если мы хотим уточнить, почему и как эти два *habitus* знания должны различаться, мы не сможем сделать ничего лучшего, как обратиться к объяснениям, даваемым Кайетаном (см.: Cajetan, I, q. 1, a. 3, 7) и дополненным Иоанном св. Фомы (см.: Jean de Saint-Thomas. Curs. theol., I. P., q. 1, disp. 2, a. 3 - II)*, и применить в данном случае общее учение, разработанное томистами по поводу совсем иного случая, нежели различие между видением блаженного и богословием, которое рангом ниже его.

“Nota duplicem esse rationem objecti in scientia, altera *objecti ut res*, altera *objecti ut objectum*: vel altera ut *quae*, altera ut *sub qua*.

Ratio formalis objecti ut res, seu *quae*, est ratio rei objectae, quae prime terminat actum illis habitus, et ex qua fluunt passiones illius subjecti, et quae est medium in prima demonstratione, ut *entitas* in metaphysica, *quantitas* in mathematica, et *mobilitas* in naturali;

Ratio autem formalis objecti ut objectum, vel *sub qua*, est immaterialitas talis, seu talis modus abstrahendi et definiendi: pura sine omni materia in metaphysica, cum materia intelligibili tantum in mathematica, et cum materia sensibili, non tamen hac, in naturali...”^{30**})

Встав на точку зрения *ratio formalis sub qua*, можно увидеть, что объекты познания подразделяются “in scibile per lumen metaphysicale³¹, id medium illustratum per abstractionem ab omni materia;

et per lumen mathematicus, id est medium illustratum immaterialitate sensibili, obumbratum tamen materia intelligibili; et per lumen physicum, id est medium obumbratum materia sensibili, illustratum autem ex separationei individualium conditionum; et per lumen divinum, id est medium divine lumine fulgens: quod scilicet theologicum constituit.

...Unitas et diversitas specifica scienciarum attendentur penes unitarem et diversitarem rationum formalium objectorum ut objecta sunt, vel, quod idem est, rationum formalium sub quibus res sciuntur. [...] Ratio quare theologia sit una sciencia assignatur ex unitate rationis formalis sub qua, seu objecti ut objectum est, id est *luminis divine revelationis*. Omnia enim dicuntur considerari in theologia, *inquantum sunt divinitus revelabilia*.

...Deitati respondet una tantum ratio formalis adequata objecti, ut objectum est, et haec est lumen divinum. Sed illa ratio formalis non est una in specie, sed in genere: et dividitur in lumen divinum evidens, et lumen divinum revelans, abstrahendo ab evidentia, et lumen divinum inevidens: et primum est ratio sub qua theologiae deorum, secundum nostrae, tertium fidel. Et propterea, cum unitate rationis formalis objecti, ut res, stat diversitas specifica rationum formalis illius, ut objectum; et consequenter diversitas specifica habituum”).

Таким образом, **формальная детерминанта объекта как вещи**, *ratio formalis quae* богословия есть *божество*, и его **формальный объект**, или формальный предмет, есть Бог во всем величии своего **звания**, *Deus sub ratione suae propriae quidditatis*”). Хотя это формальное мышление и этот формальный объект, которые свойственны интуитивному знанию блаженных, специфически отличаются от тех же категорий в мышлении о **формальной детерминанте объекта как объекта**, или от *ratio formalis sub qua*, который обнаруживается как таковой через откровение, или *lumen divinae revelationis (abstrahendo ab evidentia et inevidentia)*.

Какова же теперь **формальная детерминанта объекта как вещи**, или *ratio formalis quae* моральной философии, – я имею в виду правильно понимаемую нравственную философию в совершенном состоянии, *in gradu verae scientiae practicae*? Соответствие свободы ее правилу или же ее ориентированность на конечные цели человеческой жизни.

Каков здесь **формальный объект** (или формальный предмет)? Человеческие деяния как могущие быть сориентированы на конечные цели человеческой жизни, *subjectum philosophiae moralis est actio humana ordinata ad finem**).

Этот формальный объект и этот формальный аспект рассмотрения присущи правильно понятой нравственной философии и нравственной сферы богословия, потому что только истинная конечная цель, на которую человек ориентирован фактически, или экзистенциально, и которую следует рассматривать настоящей и полной науке о человеческом поведении, – сверхъестественная конечная цель. Но и видение блаженных, и богословие, даже имея *ratio formalis quae*, имеют и специфический формальный аспект рассмотрения (*ratio formalis sub qua*), так что правильно понимаемая нравственная философия и нравственное богословие различаются своей спецификой *ratio formalis sub qua*.

Какова эта **формальная детерминанта объекта как объекта**, этот *ratio formalis sub qua* правильно понимаемой нравственной философии? Это не то, что дается нам божественным откровением! Это то, что *направляется и регулируется человеческим разумом (который должным образом пополнен)*³²: последняя формальная детерминанта, которой соответствует собственный свет особого *habitus*, *habitus* возвышенной и пополненной практической философии, *gratia materiae***), своей подчиненностью богословию.

8. Ясно, что имеется существенное, решающее различие между этим *ratio formalis sub qua* и *ratio formalis sub qua* богословия, которое дается путем божественного откровения. В одном случае он имеет дело с человеческой наукой, законченной, возвышенной и пополненной, в другом – с некоторым сотворенным участием науки, бесконечной самой по себе: *sciencia prius dividitur in scienciam infinitam et finitam: et deinde sciencia finita dividitur in speculativam et practicam*^{33***}).

Здесь вывод из рассуждения делается благодаря вере, в свете божественного откровения и, в конечном счете, в свете вечно сущим³⁴. Вот почему богословие достигает абсолютно верховного единства (которое отвечает единству самой божественной науки) и является в некоем формально-возвышенном роде одновременно

умозрительным и практическим: – “*Lumen divinae revelationis (comparatur ad theologiam) ut ratio seu modus cognoscendi objecti, sub quo seu qua attingatur res revelata a cognoscente: et sic dat unitatem scientiae [...]. Sacra doctrina attendit unam rationem communem speculabilibus et operabilibus: scilicet inquantum divinitus revelabilia [...] quia hujusmodi scientia est, sicut scientia Dei, qui scientia eadem scit se in opera sua*”^{35*}).

Там, напротив, выводы делаются именно в естественном свете практического разума и опыта, пополненного неизбежно получаемыми принципами – *gratia materiae* – от богословия,³⁶ вот почему наука, о которой идет речь, вся содержится в одной из частей – в практической части – первого раздела *конечного* знания. *Ratio formalis sub qua*, соразмеряемый таким образом с самим предметом науки, то есть с *agibile***), специфическое единство знания, о котором идет речь, соизмеряется с этим предметом и ограничивается им, тогда как *ratio formalis sub qua* богословия трансцендентен по отношению к этому же предмету (человеческим деяниям), который утрачивает в таком случае всякую особенную функцию и растворяется в науке, предмет которой указал сам Бог: “*Juxta facultatem luminis est extensio scientiae*”^{****}).

Если отказаться проводить различие такого рода между правильно понимаемой нравственной философией и нравственным богословием, то это будет означать, по нашему мнению, либо отсутствие у нас достаточно возвышенного представления о богословии, либо определенное ущемление философии в ее законных правах. В действительности нравственное богословие это *не* возвышенная нравственная философия, она больше этого. Но *здесь должно иметь возвышенную* нравственную философию, потому что это существенное требование человеческого разума – образовать нравственную философию, которая отделялась бы от спекулятивной философии на первом уровне иерархии законченных знаний, а также потому, что эта нравственная философия неадекватна своему возвышенному предмету, и необходимым и достаточным условием здесь является ее подчиненность богословию. Тогда налицо практическая правильно понимаемая философия, о которой выше сказано как о *ratio formalis sub qua*.

Как благодать не отменяет природу, так богословие не отменяет ничего из того, что относится к философии. Значит, не потому что его предмет действительно связан с тайнами высшего по сравнению с разумом порядка, более высокого, чем практическое знание, один из двух членов первого подразделения законченного знания должен отказаться от утверждения себя *in gradu verae scientiae practicae*, или в качестве правильно понимаемого практического знания³⁸ и действительного регулирования человеческих действий. От него требуется только пополнять себя, подчиняясь знанию об этих тайнах. Это в природе философского рассуждения – распространяться в *agibile* и проникать в мир человеческих вещей и нравственной жизни не только ради познания, как то делает естественная этика (см. выше пп. 2-4), определенных принципов и элементов, недостаточных для себя самих, касающихся регулирования поведения, но и для того, чтобы *направлять и упорядочивать* его действительно и должным образом, пусть на расстоянии³⁹ (*sapientis est ordinare*)⁴⁰. И это возможно и правомерно с того момента, когда оно сообразуется с действительными условиями человеческого существования и позаимствует у богословия нужные для этого принципы. Появление богослова вовсе не требует исчезновения философа. Философ нравов, встретив богослова, не скрывается, не отступает в небытие, не обращается в ничто, он научается от него. Как богословие существует еще на небесах⁴⁰, под видением блаженных, которому богословие подчинено, но которое его не упраздняет, так и на земле, под богословием в виде его практической и нравственной функции должна существовать правильно понимаемая нравственная философия, подчиненная богословию, но не упраздняемая им – возвышенная философия человеческих деяний.

А богословие не является возвышенной философией! Нравственное богословие не является возвышенной нравственной философией! Именно здесь имеет место искажение понятия богословия, против которого протестует все томистское учение о священном знании. Богословие – это “*velut quaedam impressio divinae scientiae, quae est una et simplex omnium*”^{41**}), и мы видели, как Кайетан комментирует эту истину: предмет богословского знания образуется *per lumen divinum, id est medium divine lumine fulgens. Ratio*

formalis sub qua здесь – “свет божественного откровения”, все вещи рассматриваются богословием, “поскольку они доступны через божественное откровение”⁴². Прежде чем конечная наука делится на спекулятивную и практическую, наука подразделяется на бесконечную и конечную, и именно к этому первому члену такого подразделения, к науке бесконечной, или вечно сущей, относится богословие, поскольку она подчинена видению блаженных⁴³. Если думать, что есть спекулятивное богословие и практическое богословие, различаемые по их специфическим особенностям, которые суть не что иное как человеческая философия, или наша конечная наука в ее двух противоположных видах, спекулятивном и практическом, возвышенная верой⁴⁴ и имеющая своим объектом все, что дано через откровение, тогда будет совершенно ясно, что правильно понимаемая практическая философия – это не что иное, как само нравственное богословие. Но необходимо, напротив, рассматривать правильно понимаемую практическую философию как существенно отличную от нравственного богословия с того момента, когда оно присоединяется к сфере бесконечной, или вечно сущей науки, тогда как первая имеет свое место в сфере конечной науки.

Богословие рассматривает все, что оно рассматривает, *поскольку оно может быть познано через откровение*, а законы человеческой деятельности – как остальное⁴⁵, и этот практический объект не придает ему никакой специфики: специфику богословие получает только от Бога под объективным светом откровения. Нравственная философия (правильно понимаемая) рассматривает человеческие деяния, *поскольку они регулируются человеческим разумом (правильно пополненным)*, специализируясь и ограничиваясь этим практическим предметом. И только потому, что действительные условия деятельности людей в ходе их существования фактически связаны с такими реалиями, о которых только откровение говорит нам с уверенностью, она необходимо должна принимать в расчет откровение – и подчиняться богословию.

9. “*Omnia petrantur in sacra doctrina sub ratione Dei... Omnia alia quae determinantur in sacra doctrina comprehenduntur sub Deo: non ut partes, vel species, vel accidentia, sed ut ordinata aequaliter ad*

ipsum". "Sacra doctrina non determinat de Deo et de creaturis ex aequo, sed de Deo principaliter et de creaturis *secundum quod referentur ad Deum, ut ad principium vel ad finem. Unde unitas scientiae non impeditur*"^{46*}). И св. Фома пишет в "Summa contra gentiles"⁴⁷: "Если богословие занимается существами, то *постольку, поскольку* оно вкладывает в них известное подобие Божие, и *постольку, поскольку ошибка по отношению* к ним ведет к ошибке в вещах божественных". И вот уже другой аргумент в пользу того, что они подвергаются рассмотрению как философом, так и богословом.

Человеческая философия рассматривает их как принадлежащих к такой природе (*secundum quod sunt huiusmodi*), и потому она разделяется на различные части в соответствии с различными видами вещей. Христианская вера рассматривает их не под таким углом зрения, а *постольку, поскольку* они представляют Божие величие и сами тем или иным образом обращены к Богу.... Философ видит в творениях вещи, которые ему подходят по их собственной природе; верующему эти вещи подходят лишь *постольку, поскольку* они имеют отношение к Богу, *secundum quod sunt ad Deum relata*: например, созданные им или подвластные ему и т.д.

И если вещи, касающиеся творений вообще, могут рассматриваться и философом, и верующим, то они будут рассматриваться ими исходя из различных принципов. Ибо философия берет аргументацию причин из самих вещей, а верующий ищет объяснение вещам в первопричине, *ex prima causa* (например, потому что это внушено Богом, или – это нужно для славы Божией, или – сила Божия беспредельна).

Отсюда следует, что и та и другая доктрины функционируют не в одном и том же порядке. Ибо с точки зрения философии, рассматривающей творения как таковые (*secundum se*)^{**}) и от них восходящей к познанию Бога, первое рассмотрение обращено на творения, второе – на Бога. Но в учении о вере, которое рассматривает творения лишь в сфере Бога (*quae creaturas non nisi in ordine ad Deum considerat*)^{***}), надо начинать с рассмотрения Бога, а затем обращаться к творениям. И, следовательно, это – более совершенное знание, ибо оно в большей степени подобно познанию Бога, который, познавая сам себя, видит и всё остальное".

Эти тексты прекрасно показывают, что на практическом уровне также должно быть два “учения”, имеющих свои отличительные особенности. Одно рассматривает деятельность людей *secundum se* и в соизмерении с ним, другое рассматривает ее лишь *в связи с Богом, открывающим себя*, и измеряется лишь этим божественным предметом.

Важно предупредить, что здесь возможна неясность. Понятно, что человеческая деятельность, рассматриваемая *secundum se*, ориентирована на Бога как конечную цель. Но, и это надо твердо понять, не в большей мере, чем это достаточно для теодицеи, чтобы признать, что вещи суть творения Бога, и рассматривать вещи *sub ratione Dei*, превращаясь в теологию. Недостаточно для нравственной философии признавать ориентацию деятельности людей на Бога, чтобы рассматривать ее *sub ratione Dei*⁴¹ и затем превращаться в богословие: чисто естественная этика, которая обратила бы действия людей к Богу как к естественной конечной цели, не рассматривала бы для этого действия людей *sub ratione Dei*; правильно понимаемая нравственная философия, которая в силу своей подчиненности богословию ориентирует человеческие действия в направлении истинной – сверхъестественной – конечной цели человека, не рассматривает их также для этого *sub ratione Dei*. Только когда *ratio formalis sub qua* сам относится к сфере божественного, только постольку, поскольку он касается Бога *на формальном основании откровения* или в зависимости от сообщения, сделанного нашему духу науки, которое исходит от Бога, они рассматриваются собственно *sub ratione Dei*, и именно в таком качестве они являются предметом нравственного богословия.

Именно в таком качестве богословие является “более спекулятивным, чем практическим”, не только потому, что оно “обсуждает прежде божественные предметы, нежели человеческие деяния”⁴⁸, но также и потому, что даже когда оно обсуждает их, то есть в своей практической части, оно рассуждает о них в силу совершенного созерцания Бога, “*propter Dei speculationem*”⁴⁹, и “по мере того как человек направляется ими на это совершенное познание Бога, в котором состоит вечное блаженство”⁵⁰, иначе говоря, оно рассуждает о человеческих деяниях *с формальной точки зрения*

видения, свойственного святым, которого предстоит достичь, и купаясь в лучах откровения, которое дано человеку, чтобы привести его к этой цели, и которое само по себе есть сокращенное сообщение об этом высочайшем знании. Нравственная философия, напротив, хотя она также относит деяния человеческие к блаженству (сверхъестественному блаженству, если речь идет о правильно понимаемой нравственной философии), очевидно, не может быть названа “скорее спекулятивной, чем практической”, потому что она образует как раз практическую часть конечного знания, противопоставленную ее спекулятивной части: соотнося человеческие деяния с Богом, она, однако, не держит для этого собственный свет божественного *ratio sub qua*. Чтобы она могла, оставаясь полностью адекватной своему предмету, рассматривать в свете, или *ratio sub qua* человеческом (но возвышенном) и специфически практическом направленность деятельности на конечную цель, достаточно, чтобы она была подчинена богословию. Вместо того, чтобы рассматривать человеческие действия сами по себе как *подчиненные формальному разуму сокровенной жизни Бога, сообщаемой через откровение*, правильно понимаемая нравственная философия рассматривает саму сверхъестественную цель как *подчиненную формальному практическому человеческому разуму и регулируемые человеческих действий соответствующе полным разумом*.

Иначе говоря, человеческое действие изучается *не как сверхъестественная тайна и не как связанная*, пусть даже в самых своих естественных чертах и моментах, с тайнами жизни вечной; напротив, *in quantum hujusmodi, как таковое*, оно даже в самых сверхъестественных своих чертах и моментах есть действие человеческое и сотворенное.

Mutatis mutandis^{*)}, к правильно понимаемой нравственной философии и к нравственному богословию можно отнести то, что св. Фома писал о даре науки и даре мудрости:

“Cum homo per res creatas Deum cognoscit, magis videtur hoc pertinere ad scientiam, ad quam pertinet formaliter, quam ad sapientiam, ad quam pertinet materialiter. Et e converso cum secundum res divinas judicamus de rebus creatis, magis hoc ad sapientiam quam ad scientiam

pertinet”^{51*}). Когда мы рассуждаем о жизни вечной, обращая наши взоры к ней снизу, пользуясь аргументами, взятыми из нашей земной жизни, это относится больше к нравственной философии, чем к богословию, и наоборот, когда мы судим о нашей земной жизни, глядя на нее сверху, пользуясь аргументами, взятыми от жизни вечной, это более относится к богословию. Можно сказать также, что богословие рассматривает сверхъестественную конечную цель прежде всего в связи с тем, что она есть общение с сокровенной жизнью Бога и что правильно понимаемая нравственная философия рассматривает ту же конечную цель прежде всего в связи с тем, что она есть завершение человеческой природы.

10. Весьма примечательно то, что в схоластике эпохи барокко нравственная философия оказалась в стесненном положении, о чем свидетельствуют такие превосходнейшие трактаты, как, например, “*Summa philosophiae*” Аламанна.

С одной стороны, авторы этих трактатов понимали, что нравственную философию, отличную от богословия, иметь должно; с другой стороны, из-за аристотелевско-христианской педагогической рутины и потому что действительный духовный прогресс совершается медленно, если учесть его внутреннюю сущность, они не выявляли со всей прямотой подчиненность науки богословию, которая необходимо соответствует нравственной философии с того момента, как она понимается действительно адекватной своему предмету и *in gradu verae scientiae practicae*^{**}).

Для того чтобы курс философии был полным, а так называемая нравственная философия была бы собственно философией, они занимались преподаванием. А для того чтобы эта “философия” была верной и не сбивала с толку умы, вместо того чтобы их наставлять, они преподавали под этим именем что-то вроде отрывков из нравственного богословия (фактически, из *части второй* “Суммы”^{***}), от которого они отсекали или маскировали самый нерв его и которое они обрабатывали только под углом зрения природы, сохраняя его материальное расположение и порядок, или богословскую, а не философскую методикку. Получался эпистемологический монстр, чего нельзя было избежать иначе, как признав, что правильно понимаемая нравственная

философия есть наука и, как таковая, она *подчинена* богословию, что это философия, но не чисто философская.

II. Одна наука может быть подчинена другой в силу ее цели, в силу ее принципов (только) или в силу ее предмета (и ее принципов). Из этих трех видов подчиненности, признанной схоластами, первый, поскольку он не смешивается со вторым и третьим, не годится, он нас здесь не интересует⁵².

Во втором виде подчиненности (что касается принципов) одна наука просто-напросто (*simpliciter*) подчиняется другой науке, когда она содержит в себе принципы этой другой науки, которая их в ней демонстрирует, так что подчиненная наука не способна сама по себе (*ex se*) решать свои проблемы исходя из принципов, известных из нее или же самоочевидных. Если наука решает свои проблемы в рамках принципов, известных из нее самой, но иногда заимствует некоторые принципы у другой науки, то говорят, что она в некоторой степени подчинена (*secundum quid*) этой науке.

В третьем виде подчиненности (подчиненность по предмету) предмет или объект подчиненной науки имеет отличие случайного характера по отношению к предмету или объекту подчиняющей науки. Так, акустика – наука, подчиненная по отношению к арифметике, она имеет предметом исчисляемый звук, а оптика – подчиненная геометрии, ее предмет – *видимая* линия⁵³.

Имеется также подчиненность в связи с принципами, когда налицо и подчиненность по предмету, но возможна подчиненность по принципам и без подчиненности по предмету. И, как это убедительно показал Кайетан (а с ним и вся томистская школа), вот что является существенным фактом для подчиненности – факт привлечения наукой, без прямого выражения, принципов другой науки: “Subalternantis scientiae conclusiones visibiles sunt ex et in principiis immediate, absque flio medio habitu; subalternatae vero conclusiones visibiles sunt ex et in principiis per se notis *mediate, mediante scilicet habitu scientifico subalternante*; et haec est essentialis et per se differentia inter subalternantem et subalternatam scientiam. Caeterae autem conditiones sunt consequentes, aut sunt talis subalternatae, non subalternatae ut sic. Puta, quod una dicat quia, et altera propter quid; aut quod objectum addat differentiam accidentalem et extraneam. Haec

namque est conditio subalternationis quoad objectum, illa vera subalternationis quoad principia gratia materiae.

... Per se habitus principiorum proximorum scientiae subalternatae est habitus scientificus subalternans. Scientia subalternans et subalternata non necessario opponuntur ex parte objecti nec ex parte subjecti, sed potius ex parte conditionum medii: quia scilicet medium in subalternante immediate jungitur principiis per se notis, subalternatae vero mediate, mediante scilicet habitu alterius speciei^{54*}).

Таким образом, богословие имеет тот же предмет, что и интуитивное знание блаженных, оно ему подчинено, а что касается принципов, то оно воспринимает их от этого высшего для него знания посредством веры.

Приведенные св. Фомой примеры наук, подчиненных математике по предмету, или объекту, – *musica, perspectiva, astrologia* – то есть акустика, геометрическая оптика, астрономия – можно найти у него и в другом месте, он приводит их как примеры *scientiae mediae*^{**}), формально математических, а материально физических⁵⁵. На самом деле ясно, что наука, подчиненная другой по предмету, это в самом деле “промежуточная наука”, которая будет в материальном плане относиться к сфере или уровню того объекта, которым она ограничивает круг своих интересов (и структура которого требует наличия той случайной разницы, которая отделяет этот объект от объекта подчиняющей науки) и которая формально будет относиться к сфере или уровню этой подчиняющей науки, потому что сам этот свойственный ей объект рассматривается и познается ею лишь постольку, поскольку он дополнительно обозначает объект подчиняющей науки и который может подпасть таким образом под ее формальный аспект рассмотрения. Ведь геометрическая оптика, приведенная в пример, не только наука, подчиненная геометрии, она еще и наука сама по себе, наука формально геометрическая, а материально-физическая, и (по определяющему ее термину) более физическая, чем геометрическая⁵⁶.

Иначе получается с науками, подчиненными только по принципам, ибо такая подчиненность возможна лишь там, где подчиненная наука постигает тот же предмет, что и подчиняющая наука,

под более слабым светом и другом *ratio formalis sub qua*, чем у подчиняющей науки. Подчиненная наука в этой ситуации не может быть *scientia media*, формально принадлежащей тому же уровню, что и подчиняющая наука, а материально – низшему уровню: она со всей необходимостью и по своему формальному аспекту рассмотрения будет принадлежать более низкому уровню, чем подчиняющая наука.

12. Следует ли утверждать, рассмотрев эти понятия, что правильно понимаемая нравственная философия – это *scientia media*, формально принадлежащая богословию, а материально – философии? Нет, это невозможно, для этого надо было бы, чтобы она была подчинена богословию по своему предмету. Ведь ясно, что ее предмет не содержит в себе частного отличия от нравственного богословия: предмет один и тот же – *agibile* – рассматриваемый здесь с точки зрения науки божественной и бесконечной, или как бы предположительно возвышенной, откровенной, а там – с точки зрения науки человеческой и конечной и особым образом практической, или как бы регулируемой человеческим разумом (соответствующе дополненным).

Правильно понимаемая нравственная философия подчинена богословию только по своим принципам. Эта наука не является материально философской, а формально богословской, она – наука формально философская, подчиненная богословию.

Для нее это подчинение богословию существенно, потому что она именно из богословия берет понятие о подлинной конечной цели человека и потому что в сфере практики именно цели играют роль принципов. Скажем же, что правильно понимаемая нравственная философия подчинена богословию *simpliciter*. С другой стороны, в силу тех экзистенциальных условий, в которых находится человек, именно *gratia materiae*¹⁾, философия, переходя в область практики, также должна подчиниться богословию. Скажем же, что философия подчиняется *secundum quid* богословию, то есть, как я понимаю, когда она переходит в область практики и адекватна своему предмету.

Как мы видели выше, особенностью подчиненной науки является то, что она может решать свои проблемы с использованием

принципов, очевидных только *через посредство* подчиняющей науки, так что сам по себе *habitus* будущих принципов подчиненной науки – это *habitus* подчиняющей науки. Может ли быть так, что именно посредством богословия, собственные принципы которого сверхрациональны и познаются через веру, правильно понимаемая нравственная философия решает свои вопросы в рамках первичных, естественно очевидных принципов? или что посредством богословия она решает свои вопросы в рамках очевидных сверхъестественных принципов знания блаженных? Оба эти тяжеловесные утверждения равно неприемлемы.

От богословия, подчиненного знанию блаженных, правильно понимаемая нравственная философия воспринимает принципы, разработанные в знании блаженных и, в конечном счете, в свете вечном, но не *для того чтобы* решать свои проблемы в свете божественного откровения – в этом случае она смешалась бы с богословием. Она использует принципы, постигнутые в свете божественного откровения и, в конечном счете, в извечной очевидности, но ее собственное движение не требует, чтобы его приостанавливали ради очевидности, недостижимой на земле и свойственной знанию блаженных. С этой точки зрения, богословские истины ей просто даны, как математические истины, как эмпирически постижимые истины, которые ей приходится использовать. Она оставляет богословию не только заботы о доказательстве этих истин, но и научную потребность (непродуктивную здесь) достичь в конце концов света вечных, интуитивно познаваемых принципов, от которых эти истины зависят. Вера и богословие как по существу, так и по специфике *ориентированы* на видение блаженных. Они по самой своей природе требуют (чему препятствуют помехи нашей реальной жизни): первая – исчезнуть перед лицом этого видения, второе – жить с ним. Вот почему от богословия требуется совершенствование его как науки⁵⁷. Правильно понимаемая нравственная философия, напротив, *ориентируется* на естественную и земную очевидность, и именно от этой очевидности, соответствующим образом дополненной, она ищет разрешения своих проблем и разрешает их.

С другой стороны, ей, чтобы прийти к первичным, естественно очевидным принципам, не нужен посредник в лице богословия, и это совершенно ясно. Она не нуждается в богословии, чтобы обрести эти принципы, как оптика нуждается в геометрии, чтобы обрести собственные принципы и превратить их в принципы, известные сами по себе (но не самостоятельно, а через посредство геометрии). Философия решает свои проблемы сама с помощью первичных, естественно очевидных принципов.

Но здесь перед нами возникает особый случай: когда коренным образом естественная, или рациональная наука является подчиненной по отношению к науке формально естественной, но радикально и предположительно сверхъестественной⁵⁸. И не для того, чтобы *войти в обладание* этими принципами и собственным знанием, а для того чтобы *усовершенствовать* эти принципы и это знание, именно ради совершенствования и пополнения она нуждается – и это необходимо задано условиями, в которых существует его объект, – в богословии для разрешения своих проблем в рамках принципов – таким образом дополненных и возвышенных – практического разума. *Habitus* подчиняющей науки не есть здесь сам *habitus* будущих принципов подчиненной науки, он – необходимое дополнение к этому *habitus*.

Итак, мы не говорим здесь ни о том, что правильно понимаемая нравственная философия решает свои проблемы при посредстве богословия в свете принципов, данных в откровении, ни о том, что ей нужно посредничество богословия для решения своих проблем в рамках принципов естественного разума. Мы говорим, что ей нужны богословие и принципы, эффективные в среде принципов, данных откровением, чтобы решать проблемы в рамках принципов естественного разума, соответствующим образом дополненного и возвышенного. Это в чистом виде наука, подчиненная богословию в силу принципов, но открытая дополнению, совершенствованию, не радикальная и не склонная к косной ортодоксальности.

Еще одно необходимое уточнение: надо сказать, что правильно понимаемая нравственная философия подчиняется *богословию*, и вовсе не подчиняется, по крайней мере в точном смысле слова, *вере*.

В самом деле, подчиненность проявляется со стороны подчиненной науки к подчиняющей науке, но не по отношению к ее принципам. Эти принципы, присущие или близкие ей (или, в данном случае, принципы, необходимо требующиеся для завершения и пополнения собственных принципов), суть выводы подчиняющей науки, но не ее принципы. Если оптика будет решать свои проблемы в рамках принципов той же геометрии и в рамках самоочевидных истин геометрического порядка, то она будет продолжать геометрию в качестве части самой геометрии, а не в качестве науки, подчиненной геометрии. Если правильно понимаемая нравственная философия будет решать свои проблемы в данных откровения и даже в принципах богословия, таких, как их нам дает вера, то она смешается с богословием, станет его частью и не будет наукой, подчиненной по отношению к богословию.

13. Из предыдущих соображений следует, что если *habitus* богословский есть, как было упомянуто выше, *habitus* сам по себе естественный – поскольку он приобретен человеческими трудами, “*acquiritur studio humano*” – но предположительно сверхъестественный в корне своем (*radicaliter seu originative*), то правильно понимаемая нравственная философия, напротив, естественна и сама по себе, и в корне своем. Однако тем же самым образом, каким она подчиняется богословию, она получает от него пополнение, или завершенность, возвышение, происхождение которого сверхъестественно. Мы говорим, что правильно понимаемая нравственная философия по форме и по происхождению является естественной, но опосредованно, или косвенно она связана со сверхъестественными корнями.

В богословии, которое укоренено в вере, но развивается в нас с помощью разума, его трудом и изобретательностью, именно свет веры, использующий свет разума для постижения собственных конечных целей, является предположительным содержанием сокровищницы откровения (и, в частности, самой человеческой деятельности, рассматриваемой под этим углом зрения), выступает как главное дело. В правильно понимаемой нравственной философии именно свет разума, соответственно усовершенствованного и дополненного, постигает для своих собственных целей и в

качестве главного дела человеческую деятельность, рассматриваемую *secundum* ее, и как историческую действительность, данную нам в опыте.

Отсюда следует, что в богословском *discursus* посылки разума (откуда следует то же относительно принципов разума)⁵⁹ являются возвышенными и осуждаются или принимаются сверхъестественными принципами веры и с этого момента становятся соучастниками того же формального аспекта (*обнаруживаемый* объект), иными словами, они употребляются в служебной роли верховным светом веры⁶⁰, так что взятая как расположенная под высшей формой веры и участвующая⁶¹ в силу своей уверенности низшей по сравнению с разумом, она вместе с ним формирует уникальный *medium*, или *lumen* умозаключения⁶², благодаря которому именно силою света откровения делается разумный вывод.

Но в дискурсе правильно понимаемой нравственной философии союз истин, вырабатываемых разумом, и истин, получаемых от богословия, не совершается, таким образом, силою света (предполагаемого) откровения – в этом случае имел бы место новый богословский вывод. Возможность решения в рамках принципов веры философ нравов целиком оставляет богослову – на его рассмотрение и заботу. Сам же он рассматривает лишь возможность выводов в рамках принципов должным образом дополненного разума. И именно в свете разума, дополненного и освещенного верой⁶³ – но в своих собственных интересах или как самое важное дело – он делает эти выводы в рамках органичных для них принципов. Именно в этом свете, высшем по отношению к чистой философии и низшем по отношению к богословию, ею привлекаются и используются истины, получаемые от богословия.

Налицо, таким образом, два способа связывать новый вывод с уже имеющимся богословским выводом, потому что налицо два способа пользования принципом умозаключения. Когда используется способ “*поскольку уже известно*”, то это – свет науки, силою которого она узнала то, что позволяет сделать вывод. Но если используется способ “*только потому, что в это веруют*”, так быть не может. Он, по существу, скорее предъявляет некий факт,

выступая как средство передачи очевидного, и это собственный свет низшей науки ведет к выводу. Таким образом, истины, *увиденные* блаженными их видением блаженных, для богословия становятся принципами, *в которые верят*, но не видениями, *которые видят*, а потому выводы, делаемые богословием на их основании, уже, значит, делаются благодаря богословскому знанию, а не благодаря знанию, основанному на видении блаженных⁶⁴.

Итак, всякая подчиненная наука, взятая как таковая, *верит* принципам, воспринимаемым от подчиняющей науки, а не *видит* их⁶⁵.

Посылки чисто естественные и посылки, воспринимаемые от богословия, образуют для правильно понимаемой нравственной философии уникальный *medium* доказательства, но там, где первые берутся не как возвышенные и одобренные сверхъестественными принципами веры и не охватывают как соучастники формальный разум *даваемого в откровении*, там вторые, напротив, привлекаемые в низшем свете к их собственному свету (пусть высшему для чистой философии), берутся как дополняющие принципы естественного разума и охватывают формальный разум, специфический для нравственной философии (регулируемость действий разумом). Выводы правильно понимаемой нравственной философии формулируются в силу иного знания, чем богословское знание. Даже если они совпадают материально с выводами нравственного богословия, то формально и по своей логической природе это будут другие выводы.

И в самом деле, есть много выводов, к которым придет также и философ нравов, тогда как богослов, в своем высшем плане, не будет заботиться о совершении равноценных открытий (ранее уже сделанных философом; он будет судить о них с точки зрения своего богословского знания и сделает из них формально богословские эквиваленты). Это так, потому что опыт перед нравственным богословом всегда ставит вопросы под знаком формального трансцендентного разума, в соответствии с чем "человек своими действиями направляется к видению Бога, и в этом состоит блаженство"⁶⁶. В то время как вопросы, которые ставятся перед философом нравов, если они неизбежно, тем или иным образом,

подразумевают вопрос о нашей направленности к конечной цели, не ставятся, однако, под знаком формального довода в пользу общения божественных глубин с человеком. Они ставятся только с точки зрения опыта и под знаком формального аспекта различных модальностей и условий человеческой деятельности, они регулируются разумом. Философ нравов, например, спросит себя, вслед за Лепле⁶⁵), какие условия самое широкое этнологическое и историческое исследование позволит считать процветанием общества, или, вслед за представителями “социальной антропологии” – как обнаружить те слои цивилизации, их центры и области распространения, от которых зависит тот или иной факт культуры, или еще, чтобы обратиться прямо к самым возвышенным проблемам, где более всего заметна подчиненность богословию, какие гипотезы выдвигает изучение великих цивилизаций, таких как Китай или Индия, по поводу ниспосланного провидением образа жизни социальных групп, оставшихся чуждыми иудеохристианскому откровению. Если по поводу этих вопросов должен будет высказаться также и богослов со своей особой точки зрения, так это потому, как легко заметить, что философ нравов их уже сочтет насущными и исследует для своих целей, после чего предложит продолжить их рассмотрение.

14. Необходимо сделать еще ряд коротких замечаний. Без *веры* нет более правильно понимаемой нравственной философии, так же как и богословия, ибо без этого условия, без предполагаемой веры, философ нравов не был бы вправе получать в качестве принципов выводы “науки о вере”, он не имел бы также жизненно необходимой и действительной подчиненности, которой обладает нравственная философия по отношению к богословию.

Но, пусть даже это весьма желательно, в строгом смысле не необходимо, чтобы философ нравов обладал тем же самым знанием, что и *богослов*. Если он получает, сам не имея о них представления, выводы богослова, его собственное знание будет в *несовершенном состоянии*, оно, однако, сможет существовать как наука. Но только продолжая себя с помощью богословия, она будет *sub statu perfecto scientiae*⁶⁷, так же как только продолжая себя видением блаженных⁶⁸, само богословие овладеет совершенным

положением науки, хотя бы с земной точки зрения оно и было именно наукой⁶⁹.

С другой стороны, когда мы говорим, что правильно понимаемая нравственная философия подчинена богословию, то ясно, что эти слова надо понимать без всякого приуменьшения: речь идет не только о богословских выводах, касающихся конечной цели, или о таких-то и таких-то частных богословских выводах, но и обо всей совокупности выводов богословия, имеющих отношение к практике, благодати, духовному содержанию добродетелей и даров, условий существования человека, равно как и его отношений с добрыми и злыми духами, которые правильно понимаемая нравственная философия должна уметь использовать в соответствии с обстоятельствами.

15. Имеются и некоторые следствия методологического порядка, вытекающие из принципов, касающихся природы правильно понимаемой нравственной философии, которые мы здесь рассмотрели.

Как учит св. Фома Аквинский в “Сумме против язычников”, в том отрывке, который был приведен выше⁷⁰, богословие действует *ex prima causa**, а философия, напротив, *ex propriis rerum causis***); если, например, учение о конечной цели должно руководить нравственной философией (цели играют в практической сфере ту же роль, что принципы в умозрительной), однако это не вследствие того же метода, что и в нравственном богословии, которому она будет следовать, чтобы утвердить это учение. Можно сказать, что если богословие, сообразуясь с естественными условиями нашего интеллекта, опирается на опыт, чтобы показать, какова конечная цель человеческого бытия, так это для того, чтобы подняться до этой цели одним непосредственным движением и собрать, со своей точки зрения и для своих собственных целей, наиболее существенные знания, полученные именно нравственной философией о природе человека⁷¹, но это, если можно так сказать, движение по спирали, которым нравственная философия поднимается к конечной цели, сначала индуктивно постигая, во всем их экзистенциальном разнообразии, нравы и обычаи, внутреннее и внешнее поведение человека, чтобы искать в направлении веч-

ного блаженства объяснение (*propter quid*) собираемых и анализируемых таким образом фактов (*quia*) и получать от богословия, которому она подчинена, решающее и в высшей степени убедительное понятие о том, в чем действительно состоит это блаженство, как и о фактическом положении, в котором находится человеческая природа по отношению к ее конечной цели.

С другой стороны, поскольку она подчинена богословию, ей не полагается функционировать самой в области использования документов священного предания, ей достаточно получать от богословия информацию о знаниях, необходимых для освещения ее собственных объектов и поисков оснований их существования. Эти средства познания, как полагается дополненные, остаются по существу данными опыта и их истолкованием в рациональных построениях, тогда как принципы богословского знания – это прежде всего Писание, документы вселенских соборов, труды отцов церкви и, в качестве второстепенного и подсобного материала – утверждения философов.

С этой точки зрения, можно было бы сказать, что богословие по своей природе есть “священная” мудрость, а правильно понимаемая нравственная философия – мудрость “мирская”, которая в силу требований своего практического объекта поучается от священной мудрости.

Отсюда следует также, что не будучи способной, подобно богословию, предъявить что-либо кроме возможности приобщения к кладезю возвышенного, она, как уже было замечено, даст больше *простора* гипотезам, выводам, толкованиям и легче сможет заняться многими мирскими проблемами. В частности, кажется, что перед ней должны открыться широкие горизонты проблематики, касающейся философии культуры и, шире, смысла и значения плодов творения, их судьбы и господства над ними не только по отношению к вечности, но по отношению к тварному и земному порядку и к истории творения.

Зато не от нравственной философии, даже правильно понимаемой, зависят прежде всего другие проблемы, когда разум должен проникнуть в священные глубины кладезя высочайшей премудрости.

Отметим, наконец, другое следствие отстаиваемых здесь принципов. Если бы не было правильно понимаемой нравственной философии, отличной от нравственного богословия, то надо было бы сказать, соблюдая терминологическую строгость, что такие дисциплины, как история религий, этнология, политика, экономика и т.д., которые зависят от истории или от положительной информации по всем используемым ими материалам наблюдения и по всей их эмпирической основе, конституируются в качестве настоящих наук, только приобщаясь к богословию. Только этнологическое богословие или политическое богословие заслуживали бы имени этнологической науки или политической науки в собственном смысле слова. Но если принять признанное нами различие, надо сказать, что именно соединяясь с нравственной философией, эти дисциплины могут конституироваться как подлинные (практические) науки. Так же, как должна быть богословская этнология и политическое богословие, должны быть философская этнология и политическая философия, в которых содержится различие точек зрения, отличающее правильно понимаемую нравственную философию от нравственного богословия, и обе они – философская этнология и политическая философия – равно являются этнологической наукой и политической наукой в собственном смысле слова (подчиненными богословию). Таким же образом, не только в силу рационалистических и позитивистских предрассудков, но, несомненно, и из-за некоторого чувства приличия и определенных склонностей их *habitus* этнологи, социологи и т.п. отказываются признать, что дисциплины, в которых они работают, могут конституироваться как настоящие науки только под флагом богословия. Уже достаточно трудно многих из них заставить понять, что для этого необходим хотя бы флаг философии.

Если бы понадобился пример для иллюстрации проводимого нами различия между политической философией и богословием, мы назвали бы "*De regimine principium*"⁷¹) как труд, относящийся ко второй теме, и комментарий св. Фомы к "Политике" Аристотеля как трактующий первую тему⁷².

Данные соображения применимы и к тому, что в наши дни называют философией религии; они показывают, что если "философия

религии” – это по преимуществу богословие, то имеется место и для философской дисциплины, учреждающей подлинную философию религии. Но она, чтобы быть настоящей наукой, должна интегрироваться с правильно понимаемой нравственной философией и, следовательно, подчиняться богословию.

(1932)

ПРИМЕЧАНИЯ АВТОРА

1. В томе II (с.289–290) своего замечательного труда “Дух средневековой философии” г-н Жильсон пишет по поводу этих страниц: “Да позволено мне будет сказать, что этот очерк (...) определяет (...) специфику теоретического решения вопроса. Я не только не думаю, что историческая точка зрения исключает теоретическую, она требует ее и, в определенном смысле, включает в себя. Чтобы откровение могло просветить разум, надо, чтобы и та, и другая завязали действительные отношения по поводу предмета, который они совместно изучают.

(...) Возьмем какую-либо философскую систему; спросим себя: “христианская ли она”, существует ли она вообще и какие её черты позволили бы нам признать её существование? Для наблюдателя – это философия, стало быть, творение разума; ее автор христианин, но его христианство, столь действенное, что оказало влияние на его философию, в конечном счете отчетливо проявляет себя. Единственное средство, которым мы располагаем, чтобы обнаружить это внутреннее действие, – сравнение данных, которые доступны нашему наблюдению извне: философия без откровения и философия с откровением. Именно такое сравнение я и пытался провести, а поскольку это во власти одной истории, я сказал, что только история может придать смысл понятию христианской философии. Представляет или не представляет вывод ценности – зависит от посылок. Но если эта формулировка или другие аналогичные формулировки, которые я смог использовать, оказались не ясны и потребовали уточнения, то я готов их изменить. Я бы сказал, что христианская философия является объективно наблюдаемой реальностью только для истории и что ее существование положительно доказуемо только историей, но ее существование обосновано, а ее понятие поддается анализу и само по себе, и с точки зрения того, чем она должна быть, что и продемонстрировал только что г-н Ж.Маритен. Я же с ним полностью согласен. И напротив, моя позиция должна быть признана ложной, если правильно будет сказать вместе с г-ном Э.Брейе, что христианская философия не является исторически наблюдаемой реальностью, или, вместе с

г-ном М.Блонделем, что христианский характер философии (если предположить, что это возможно) ничем не обязан воздействию откровения.” (Gilson E. *L'esprit de la philosophie médiévale*. – Paris: Vrin, 1932. – Vol. 2. – P. 289-290).

2. См.: *Bulletin de la Société Française de philosophie*, 1931, mars-juin.

3. Gilson E. *L'esprit de la philosophie médiévale*. – Paris: Vrin, 1932. – 2 vol.

4. Brehier E. *Y a-t-il une Philosophie chrétienne? // Rev. de Métaphysique et de Moral.* – 1931, avr.-juin. Ср. текст его выступления на собрании философского общества, приведенный в том же выпуске указанного выше “*Bulletin...*”.

5. “Выполненный в общих чертах разбор г-ном Брейе философии св. Августина (“философии Платона и Плотина”) и его христианской веры внушает чувство, что этот историк, в знаниях и честности которого никто не сомневается, совершенно не дает возможности проникнуть в суть учения, или, точнее, в его отдельные моменты, которые в нем тесно спаяны и которые он своим анализом разъединяет. Г-н Жильсон, который, напротив, обрел внутреннюю связь с учением св. Августина, предпринял достойную самого большого внимания попытку показать, как у великих учителей, и, пожалуй, особенно у св. Фомы, понятия, заимствованные из греческой философии, используются в совершенно новом контексте, глубоко изменяющем их природу. Занимаясь простыми перечислениями, сталкивая термины, вырванные из контекста, куда чаще, чем идеи, нельзя надеяться на достижение той живой истины, которая даже (а для философии прежде всего) может быть единственно важной.” (Marcel G. // *Nouv. Rev. des Jeunes*. – 1932, 15 mars).

6. Жаль, что это утверждение вышло из-под пера г-на Мишеля Сурио (*Rev. de Métaphysique et de Moral.* – 1932, juill.-sept. – P. 365), который, поверив г-ну Брейе, выдает таким образом за обретенную истину очевидную ошибку, порожденную плохим пониманием текста. Неужели латынь в “*De unitate intellectus*” так сложна для эрудитов, что ни говори, людей ученых и скрупулезных?

7. Blondel M. *Le problème de la philosophie catholique*. – Paris: Blond: Gay, 1932. – 223 p.

8. В этих главах г-н Блондель использует, цитируя длинные пассажи, исследования своего друга каноника Малле о Дешане.

Известно, что апологетика Дешана настаивает прежде всего на “охвате” следующих двух фактов: зова нашей падшей и предположительно спасенной природы, обращенной к откровению, которое ей неизвестно; и присутствия Церкви, которая предлагает это откровение *tanquam potestatem habens* (как власть имущая. – Лат.) и являет сама собой, по словам Боссюэ, “сущее чудо”.

9. Gardeil A. *La crédibilité et l'apologétique*. – Paris: Gabalda, 1928. – 316 p.

10. Garrigou-Lagrange R. *De revelatione per Ecclesiam catholicam proposita*. – Roma: Ferrari, 1921. – 2 vol.

11. *Ibid.* Prolegomena, cap. 2, 3.

12. Эта позиция, впрочем, заметно отличается от той, которую г-н Жильсон занимал в некоторых своих ранних работах.

13. Cf.: Jolivet R. Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne. – Paris: Vrin, 1931. – 208 p.

14. Maritain J. De la sagesse augustinienne // Rev. de philosophie. – 1939, juill.-dec. Idem // Maritain J. et R. Oeuvres complètes. – Vol. 4. P. 785-817; Discours pour l'inauguration du monument au cardinal Mercier, à Louvain // Inauguration du monument érigé au cardinal Mercier. – Louvain, 1931. – P. 44-52; Le Songe de Descartes Paris: Correa, 1932. Idem // Oeuvres complètes. – Vol. 5. – P. 13-222; Les Degrés du Savoir. – Paris: Desclée De Brouwer, 1932. Idem // Oeuvres complètes, vol. 4, p. 259-1111.

15. Cf.: Fernandez R. Religion et philosophie // Nouv. rev. fr. – 1932, 1 mai.

16. Полная абстракция (лат.).

17. Аристотель. Метафизика. Л. 1073, а23

18. По вопросу о логосе указываем мыслителям, которым нравится использовать слово “Слово” не по назначению, думая, что этим они “возвращают философам их добро”, на работы о. Лагранжа и большую книгу о. Лебретона: “Возникновение учения о Троице” (Lebreton J. Les origines du dogme de la Trinité. – Paris: Beauchesne, 1919. – 644 p.). Нельзя рассматривать вопрос о логосе, не зная этих работ.

19. Marcel G. // Nouv. rev. des Jeunes. – 1932, 15 mars.

20. По поводу природы богословия см. уточнения в Комментариях, п. 2.

21. Мы таким образом приходим, со своей стороны, к попыткам в работах философского содержания (напр. “Разделить, чтобы объединить, или Уровни знания” – Distinguer pour unir ou les Degrés du Savoir) изучить проблему мистического опыта, вдохновляясь примером св. Фомы Аквинского и св. Иоанна Креста.

22. См. Комментарии (в данной работе), раздел II.

23. Maritain J. Les Degrés du Savoir // Oeuvres complètes. – Vol. 4. – P. 772-774.

24. “Ratio humana in rebus divinis est multum deficiens” (Разум человеческий, в божественных делах весьма недостаточен. – Лат.) Thomas Aquinas. Sum. theol., II-II, 2, 4. Cf.: Sum. contra gent., I, 4: Compend. theol. cap. 36 De verit., 14, 10; In Boet. de Trin. 3, 1, ad 3.

25. “Интеллектуальная порядочность обязывает нас указывать на все, что имеет христианское происхождение в наших занятиях, в наших вопросах, в наших исследованиях, в наших философских теориях... Предлагаемое нами решение, вытекает из положительной религии; в одном смысле это решение весьма философское, потому что оно было принято разумом и подкреплено аргументами; но это открытие не мог сделать разумом, предоставленный сам себе. Более того. О самом таком вопросе надо сказать, что не один только разум его ставил и не один только разум подвергал его сомнению... Да, в этих исследованиях, в которых я в наибольшей степени и наилучшим образом пользовался своим разумом и методом, основанным на законах разума, мне часто являлся свет, который вовсе не был светом естественным” (Ollé-La Prune L. Le prix de la vie. – 50-ème ed. – Paris: Belin, 1931. – P. 345-347.).

26. Без милосердия человек может обладать не только, например, ложной умеренностью скупца (направленной на имущество), но и подлинной естественно приобретенной умеренностью (направленной на имущество, заработанное честным трудом); однако без милосердия эта подлинная умеренность остается в состоянии предрасположенности (*facile mobilis*) и не достигает состояния подлинной добродетели (*difficile mobilis*) (лат.: легко изменяемой; трудно изменяемой).

27. Например, ниже богословских добродетелей и основных врожденных добродетелей располагаются также основные приобретенные добродетели, которые имеют формальный объект и правило, познаваемые естественным путем. Так что приобретенное естественное благоразумие осуществляется в свете принципов естественного разума, практических принципов, воспринимаемых через противопоставление: надо делать добро и избегать зла и т.п.

Но это приобретенное естественное благоразумие и другие основные добродетели без милосердия могут существовать лишь на положении предрасположенности, а не добродетели в собственном смысле слова, как нами уже было показано в предыдущем (п. 33) примечании. Таким же образом они без добродетели не обретают способности к взаимосвязи, соединения в единый и совершенно прочный организм, ибо они могут быть связанными лишь *in statu virtutis* (в статусе добродетели – лат., примеч. перев.) (ср.: Thomas Aquinas. *Sum. theol.*, I-II, 65, 1-2, и комментарии этого текста у толкователей св. Фомы). И чисто философское познание этих добродетелей остается поэтому чем-то фрагментарным, с точки зрения правильно понимаемой нравственной науки, не может образовать в рамках самой себя полное и органически содержательное учение о добродетели и поведении.

28. Различные виды подчиненности одной науки другой науке рассматриваются на с. 84 и далее; показывается (с. 88-189), что правильно понимаемую нравственную философию надо рассматривать как подчиненную богословию по своим принципам, *простым и ясным образом, но как дополняемую и совершенствуемую им, а не по своим корням и происхождению.*

29. Эти два слова могут здесь приниматься как равнозначные, хотя в строгом смысле слова это разные вещи. Ср.: Jean de Saint-Thomas. *Curs theol.*, I. P., q. 1, disp. 2, a. 11.

30. Cajetan. I., 1, 3.

31. Слово "lumen" (свет. – лат., примеч. перев.) здесь должно восприниматься со стороны объекта, а не со стороны возможности познания или *habitus*. Cf.: Jean de Saint-Thomas. *Curs. theol.*, I. P., q. 1, disp. 2a. 7, *Solennes*, I, p. 379b.

32. Это как раз то, что вытекает из раздела I комментария св. Фомы к книге I "Этики": "*Sapientis est ordinare [...] Secundum autem diversus ordines quos proprie ratio considerat, sunt diversae scientie. [...] Ordo autem actionum voluntariarum pertinet ad considerationem moralis philosophiae*". [Именно ученому надлежит направлять... Затем, *в соответствии с различными направлениями*, определяемыми рассматриваемыми аспектами, налицо различные науки... *Более того, порядок*

добровольной деятельности подлежит рассмотрению нравственной философии. – лат.].

33. Cajetan, *ibid.*, а. 4.

34. "... Accipit haec scientia... immediate a Deo her revelationem" [Здесь наука воспринимает... непосредственно от Бога посредством откровения. – лат.], Thomas Aquinas. *Sum. theol.*, I, 1,5, ad 2.

35. Cajetan, *ibid.*, а. 4.

36. См. далее по тексту данной работы п. 12.

37. Cajetan, *ibid.*, а. 7.

38. "Правильно понимаемое" в своей сфере, без того чтобы кто-то ясно и четко установил это как нравственное богословие – трактовку врожденных богословских и нравственных добродетелей; это не устанавливается, а высвечивается, об этом делается вывод, поскольку это знание подчинено богословию.

39. Поведение вблизи регулируется именно осторожностью

40. Cf.: Jean de Saint-Thomas. *Curs. theol. I.P.*, q. I а. 5. Solesmes, II, p. 365 et *suiv.*

41. Thomas Aquinas. *Sum. theol.*, I, 1, 3, ad 2.

42. См. с. 75.

43. См. с. 76.

44. В самом деле, она не могла бы быть тогда возвышена верой и именно содержание веры попадало бы под свет философии, так как вера в подобном случае могла бы заставить лишь принести материалы, данные откровением, к которому они имели бы отношение лишь на том естественном основании, что с их помощью шли бы поиски взаимосвязей и постижение значений: богословие было бы только *применением философии* к данным откровения; было бы достаточно для его самопостроения, чтобы догмы накладывались на философский подход (см. Maritain J. *L'esprit de Descartes // Oeuvres (1912-1939)*. – [Paris]: Desclée De Brouwer, 1975. – P. 155 et *suiv.* Idem: *Oeuvres complètes*. T.5, p.57-98). Так как в действительности богословие есть *habitus* самой мудрости, *корнями уходящей в веру* и, стало быть, сверхъестественной, по крайней мере, *радикально и виртуально*, которая использует его как инструмент философского познания, судя о нем со своей точки зрения, философское знание может быть возвышенным верой в его специфической сфере, лишь если *оно подчинено богословской науке, которая является в таком случае, как это и есть в действительности, творческим участием божественного знания.*

45. "... Theologia procedit ex principiis revelatis in Scriptura. Sed constat in Scriptura contineri multa pertinentia et praecepta moralia et instructionem nostram; unde dicitur. (II Tim, 3, 16, 17): *Omnis scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corrigendum, ad erudiendum, in justitia, ut perfectus sit homo Dei, ad omne opus bonum instructus.* Ergo independenter a philosophia morali, ex suis principiis revelatis potest theologia discurreri circa res morales..." [Богословие осуществляется в принципах, открытых в Писании. Но в Писании имеются также и касающиеся нас нравственные наставления, данные нам в поучение, о чем

сказано (II Тим., 3, 16, 17): "Все Писание богодухновенно и полезно для научения, для исправления, для наставления в праведности. Да будет совершен Божий человек, ко всякому доброму делу приготовлен". Следовательно, вне зависимости от философии морали, исходя из данных ему откровением принципов, богословие может обсуждать и все, что касается нравственности]. Jean de Saint-Thomas. *Curs. theol.*, I.P., q. 1, disp. 2, a. 7, Solesmes, I, p. 377 a.

46. Thomas Aquinas. *Sum. theol.* I, 1, 7, c. ad 2; 1, 1, 3, ad 1.

47. *Sum. contra gent.*, II, 4.

48. Thomas Aquinas. *Sum. theol.* I, 1, 4.

49. Cajetan. I. P., q. 1, disp. 3, a. 7.

50. Thomas Aquinas. *Sum. theol.* I, 1, 4.

51. Thomas Aquinas. *Sum. theol.* II-II, 9, 2, ad 3.

52. Этот вид подчиненности подразумевает подчиненность или по принципам, или по предмету, и тогда он смешивается со вторым видом или с третьим (тогда, мы скажем (см. с.85), что правильно понимаемая нравственная философия подчинена богословию по принципам, потому что фактически конечная цель человека сверхъестественна, а цели играют роль принципов в практической философии); или же он касается только зависимости в сфере применения (*ministerium et imperium* – слуга и власть – лат.) – так *искусство* производителя сбруи подчинено *искусству* верховой езды, а оно – военному *искусству*, а это последнее – политике, но все это будет безотносительно к зависимости, касающейся *проявления истины*, и с этого момента подчиненность (которая соотносится с подчинением одной науки другой) будет всего лишь неточностью. Cf.: Jean de Saint-Thomas. *Log.* II. P., q. 26, a. 2.

53. Jean de Saint-Thomas. *Log.* II. P., q. 26, a. 2.

54. Cajetan. I, 1, 2; Jean du Saint-Thomas. *Curs. Theol.* I. P., q. 2, disp. 2, a. 5.

55. Cf.: Thomas Aquinas. *Sum. theol.* I, 1, 2; II-II, 9, 2, ad 3; *Phys.*, lib. II, 1, 3; Boet. de Trin., 5, 1 ad 5; 5, 3 ad 6. См. также: Maritain J. *Réflexions sur l'intelligence*, p. 286; Les Degrés du Savoir, p. 84.

56. Maritain J. *Les Degrés du Savoir*, p. 84-85, 120-125.

57. *Motivum ejus (sc. theologiae) non est pure naturale, sed originative et radicaliter supernaturale; et ideo continuabilis est cum lumine supernaturale claro, et in illud inclinatur ex natura sua, secundum quod ex natura sua petit principia supernaturalia, sive fidei in via, sive luminis gloriae in patria* [Движущая им (т.е. богословием) энергия не является целиком естественной, по своим происхождению и корням она сверхъестественна; его постоянная идея освещена сверхъестественным светом, и к этому склоняется вся природа его, и в силу этой своей природы оно стремится распространять сверхъестественные принципы либо путем веры, либо светом славы.]. Jean de Saint-Thomas. *Curs. theol.* I.P., q. 1, disp. 2, a. 5, Solesmes, I, p. 368 a.

... *Illam scientiam (sc. subalternam) ex natura sua continuari cum scientia subalternante* [Подчиненная наука по своей природе должна иметь преемственность по отношению к подчиняющей науке – лат.]. *Ibid.*, a. 3 (I, p. 354).

Fides importat motum quemdam intellectus ad visionem in qua quietatur, fides requirit visionem glorias, tanquam terminus status viae [Вера вносит некоторое движение интеллекта к видению, в котором он обретает покой; вера требует видения славы, как предела ее земного пути.]. Ibid., II-II, q. 1, disp. 2, a. 1 (Vives, VII, p. 28-29).

58. Об этой особенности богословия см.: Jean de Saint-Thomas. Curs. Theol., loc. cit., a. 8, 9.

59. Cf. Jean de Saint-Thomas. Curs. theol. I. P., q. 1, disp. 2, a. 6, 9. Solesmes, t. I, p. 372 b-392 b.

60. Ibid., disp. 2, a. 6. Solesmes, t. I, p. 371 a.

61. Внешне; ср., Saint-Thomas J. Ibid., disp. 2, a. 7, 22. Solesmes, t. I, p. 382 a.

62. Ibid., A. 6, P. 372 a, a. 7, p. 377-381: "Non potest praemissa naturalis componere unum medium cum praemissa de fide, nisi per hoc quod illi subordinatur et ab ea corrigitur et judicatur, utpote a superiori a qua praemissa naturalis certitudinem suam regulat: et praemissa sic conjuncta praemissae superiori de fide, influit simul cum ipsa: non diversa ratione nec diverse lumine, sed in quantum de ejus lumine et certitudine participat; et sic constituitur una ratio formalis quae dicit virtualement revelationem et mediatam, sub qua eodem modo influit praemissa de fide et naturalis ut elevata ab illa" [Предпосылка от природы может сформировать единого посредника с посылкой от веры лишь при условии, что она будет подчинена последней, будет ею поправляться и оправдываться как высшей предпосылкой, на которой низшая предпосылка (от природы) основывает свою надежность. Далее, естественная предпосылка (от природы), связанная таким образом с высшей предпосылкой (от веры), действует в единстве с ней: не в различных направлениях, не под различным светом, но как со своим светом и со всей надежностью; так и образуется формальный аспект рассмотрения предмета как вещи (quae), который служит возможному и опосредованному откровению и в соответствии с которым предпосылка от веры и возвышенная естественная предпосылка действуют одинаковым образом].

63. Здесь еще первые принципы разума являются возвышенными – не потому, однако, что они как соучастники охватывают формальный аспект рассмотрения, даваемого откровением (как с ними происходит в богословии из-за их связи с принципами веры), но как применяемые, доказываемые и подтверждаемые самой наукой, подчиненной знанию блаженных.

64. Cf.: Jean de Saint-Thomas, loc. cit., a. 5.

65. Thomas Aquinas. Sum. theol. I, 1, 2: "Sicut musica credit principia tradita sibi ad Arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo" [(Как музыка принимает на веру принципы, разработанные арифметикой, так священное учение принимает принципы, данные Богом в откровении – лат.]. Отсюда, следовательно, вытекает то же, что мы видим в подчиненной науке по отношению к подчиняющей. Тогда понимание предмета основывается на заключениях, взятых из подчиняющей науки, но с тем же habitus, что у последней. Подчиняющая наука *видит* эти выводы, которые являются принципами подчиненной науки, а

подчиненная наука как таковая *верит* в них (если бы она их видела, то смешалась бы с подчиняющей наукой).

66. Thomas Aquinas. Sum. theol. I, 1, 4.

67. В совершенном состоянии науки (лат.).

68. Cf. Saint-Thomas J., loc. cit., а. 5, № 12 et suiv.

69. Ibid., а. 3, № 12. Solesmes, t. I, p. 356 a.

70. Thomas Aquinas. Sum. contra gent. II, 4; см. выше, с.42.

71. Именно так св. Фома поступает в “Prima secundae”, таким же образом в начале “Prima pars” он сосредоточивает сердцевину представленных знаний на природе с помощью спекулятивной философии, чтобы сразу подняться к первопричине. Богословие применяет, таким образом, как и философия, аналитико-синтетический метод. Но оно применяет его иначе, другим, не подходящим для философии способом. Последняя должна больше ползти ползком, больше запаздывать *относительно собственных условий и принимаемых на веру причин вещей*, которые обеспечивают ей ее собственные средства движения.

72. Комментарии св. Фомы к “Этике” и “Политике” соответствуют нравственной философии, но не богословию. Они соответствуют правильно понимаемой нравственной философии, но, согласно замечаниям, предложенным выше (с.172 и след.), они еще больше соответствуют *понятию пути* к ней и *только подготовки* к адекватному практическому знанию.

КОММЕНТАРИИ ПЕРЕВОДЧИКА

Перевод выполнен с издания: Maritain J. De la philosophie chrétienne // Maritain J. Oeuvres (1912–1929) / Choix, présentation et notes par H. Bars. – [Paris]: Desclée De Brouwer, 1975. – P. 631-704.

С.133^{*)}. Opus rationis – труд разума (лат.).

С.133^{**)}. Лувенский университет – университет в бельгийском г.Лувен (франц. Louvain), он же Лёвен (флам. Leuven), старейший бельгийский католический университет, основан в 1425 г. С 1968 г. франц. часть университета переведена в гг. Брюссель и Отгиньи.

С.134^{*)}. Гарригу-Лагранж (Garrigou-Lagrange) Гонтран-Мари (1877–1964) – теолог, доминиканец. Принял монашество в 1897 г. под именем Режинальд (имя друга Фомы Аквинского). Отсюда инициалы, проставляемые обычно перед его фамилией – P. R. (Père Reginald – Отец Режинальд). Учился богословию под руководством А. Гардея, в Сорбонне подружился с Маритеном, стал последователем Дюркгейма, Леви-Брюля и Бергсона. Неотомист. Автор работ по католицизму, томизму, философии религии.

Жильсон (Gilson) Этьен Анри (1884–1978) – франц. религиозный философ, неотомист, историк средневековой схоластики. Профессор Сорбонны (с 1929 г.).

Создал в Торонто (Канада) Папский институт средневековых исследований (Institut pontifical des études médiévales). Стремился дать новый импульс развитию средневековой мысли, изложенной в трудах св. Августина, Фомы Аквинского, Бонавентуры, Бернара Клервоского, Дунса Скота и др. теологов.

Марсель (Marcel) Габриэль (1889–1973) – франц. философ, драматург и критик, профессор Сорбонны, глава христианского экзистенциализма.

С.134^{*)}. Древнегреческая богиня мудрости Минерва, согласно преданию, родилась из головы верховного бога древних греков Зевса. Таким образом, одновременно указывается и на светский, не христианский характер традиционной философии, и на ее головной, то есть чисто рассудочный характер.

С.135^{*)}. Брейс, Эмиль (Brehier, Emile, 1876–1952) – франц. философ. Преподавал философию в высших учебных заведениях гг. Ренна (1909–1912), Бордо (1912–1914) и Парижа (1919–1946). Возглавлял издание журнала “Revue philosophique” (вых. с 1940 г.). Автор работ по древнегреческой и средневековой философии.

С.135^{*)}. Блондель (Blondel) Морис (1861–1949) – франц. философ, с 1896 г. профессор в Экс-ан-Провансе. Стремился развивать интегральную философию, которая познает свой внутренний динамизм и, следовательно, свою недостаточность и потребность в дополнении через христианскую религию. Основные произведения: “Мысль” (La Pensée, 2 т., 1934), “Бытие и существа” (L’Etre et les êtres, 1935), “Действие” (L’Action, 2 т., 1934–1937), “Философия и христианский дух” (La philosophie et l’esprit chrétien, 2 т., 1944–1946).

С.137^{*)}. Кардинал Дешан (Dechamps) Виктор (1810–1883) – деятель Католической церкви, епископ Намюра (с 1865 г.), архиепископ Мехелена (с 1867 г.), член консилиума в Ватикане (1869–1870), кардинал (с 1874 г.). Красноречивый оратор. Известен своей борьбой против светской школы в Бельгии.

С.137^{*)}. Гардей (Gardeil) Амбруаз (1859–1931) – франц. теолог, монах, с 1911 г. жил в Париже в монастыре Сен-Жак. Профессор догматической теологии. Автор работ по католическому богословию и томизму, опубликованных главным образом в журналах, в том числе в “Revue thomiste”. Основная тенденция его трудов – защита католического богословия, изучение духовности и мистики.

С.140^{*)}. Полная абстракция (лат.).

С.142^{*)}. Совершенное создание разума (лат.).

С.143^{*)}. Способная к удвоению как таковая (лат.).

С.143^{*)}. Дю Вер (Du Vair) Гийом (1556–1621) – франц. политический деятель при дворе Генриха IV, после 1617 г. – епископ в Лизье. Автор ряда трудов философского и религиозного характера: “Нравственная философия стоиков” (La philosophie morale des stoïques, 1585), “Размышление о псалмах” (Méditation sur les Psaumes, 1580).

С.143^{*)}. Шаррон (Charron) Пьер (1541–1603) – франц. моралист. Наиболее известен его труд “Мудрость” (la Sagesse, 1601), в котором он пересказывает мыслителей прошлого и своих современников (Сенеку, Плутарха, Дю Вер, Монтеня).

С.143****). *Hipostasierung* (нем.) – гипостазирование, возведение в ранг самостоятельно действующего объекта, приписывание абстрактным понятиям самостоятельного существования.

С.144⁹). В эпоху, когда исповедуется Новый Завет, в эпоху христианства.

С.145⁹). Исх., 3, 14.

С.145⁹). Начало и первое в вещах (греч.).

С.146⁹). Логос – первоначально – слово, речь, язык; позже – в переносном смысле – мысль, понятие, разум, мировой закон. У Гераклита и стоиков – мировой разум, идентичный безличной, возвышающейся над богами закономерности Вселенной. У Филона, неоплатоников и гностиков греч. идея логоса сливается с представлением о Боге в Ветхом Завете. В христианстве (уже у евангелиста Иоанна, но по-настоящему – у отцов Церкви) логос становится обретшим плоть словом Бога, “сыном” Бога, сошедшим на землю, то есть идентифицируется с Иисусом Христом.

С.147⁹). Спор св. Августина с Академиками – критика св. Августином воззрений философов не-христиан, содержащаяся в его трудах “Против Академиков” (“*Contra academicos*”, 386) и “О граде Божием” (“*De Civitate Dei*”, 413-427).

С.147⁹). Мальбранш (*Malebranche*) Никола (1638-1715) – франц. философ, один из главных представителей контрреформаторской (неоэсхатологической) католической философии во Франции. Вместе с А.Гейлинксом (1624-1669) – глава окказионализма, учения о случайных причинах, в основе которого лежит идея дуализма тела и духа, не могущих взаимодействовать друг с другом. По мнению Мальбранша, внешние чувства не могут дать познания сущности вещи. Все в Боге и познается только посредством Бога, который оказывает влияние везде и всюду. Основное произведение – “О поиске истины” (*De la recherche de la verité*), переведено на рус. яз.: “Разыскание истины”, 2 т., СПб, 1903–1906.

С.148⁹). Творение Слова – творение Бога. См. Евангелие от Иоанна: “Вначале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог” (Ин 1, 1).

С.149⁹). *Habitus* – (лат.) облик, образ, положение, состояние, особенности, характер.

С.149⁹). Пиаже (*Piaget*) Жан (1896-1980) – швейц. психолог, философ и логик, создатель операциональной концепции интеллекта и генетической эпистемологии, директор (с 1955 г.) Международного центра генетической эпистемологии.

С.149****) Брюншвик (*Brunschwicq*) Леон (1869-1944) – франц. философ, профессор Сорбонны с 1909 г. Представитель “критического идеализма”, продолжатель спиритуалистической традиции. Основные работы: “Модальность и суждение” (*Modalité et jugement*, 1897), “Введение в жизнь духа” (*Introduction à la vie de l'esprit*, 1900), “Разум и религия” (*La raison et la religion*, 1939), “Возрасты ума” (*Les âges de l'intelligence*, 1934).

С.151⁹). Целительная благодать (лат.).

С.151⁹). Как путеводная звезда (лат.).

С.152⁹). “Евдемова этика” – название одного из произведений Аристотеля, посвященного главным образом религиозно-нравственным вопросам.

С.153⁹). Оккам (Ockham) Уильям (1300–1349/50) – англ. философ-схоласт, один из основных представителей номинализма. Благодаря своему искусству аргументации получил прозвище “непобедимый учитель”. Создал онтологию трансцендентального бытия, близкую к идеям Фомы Аквинского и Иоанна Дунса Скота. Ее разделяли Лейбниц и другие философы до Канта.

С.153¹⁰). Гердер (Herder) Иоганн Готфрид (1744–1803) – нем. философ, литературно-художественный критик, эстетик, теоретик литературного движения “Буря и натиск”, друг И.В. Гете. Автор сочинений по философии истории, в которых исторический процесс представляется как прогрессивное развитие человечества по пути к гуманному обществу.

С.154¹¹). Бёме (Böhme) Якоб (1575–1624) – немецкий философ-мистик, диалектика которого была воспринята поздним Просвещением (Гердер), романтизмом (Ф.Шлегель), Гегелем и Фейербахом.

С.154¹²). Якоби (Jacobi) Фридрих Генрих (1743–1819) – немецкий философ, писатель, друг Гёте, сторонник “философии чувства и веры” (Glaubensphilosophie – нем.).

С.155¹³). От первопричины (лат.).

С.155¹⁴). Философия – служанка богословия (лат.).

С.155¹⁵). Св. Петр Дамиани (1007–1072) – богослов и реформатор, родился в Италии. Возглавлял монастырскую школу в Равенне (Сев. Италия), впоследствии стал епископом, затем – кардиналом. В вопросе о соотношении веры и разума занимал антирационалистическую позицию.

С.155¹⁶). Служанка, не рабыня (лат.).

С.159¹⁷). По причинам, вытекающим из собственных обстоятельств (лат.).

С.161¹⁸). По своей природе христианская (лат.).

С.162¹⁹). Св. Иероним (Блаженный), в миру Евсевий Иероним Софроний (ок. 340–420) – один из наиболее выдающихся учителей Церкви. Написал ряд толкований к Ветхому Завету. Обличал приверженцев Оригена, спорил с Иовинианом, добивался осуждения Пелагия; автор известного произведения “О знаменитых мужах” (“De viris illustribus”), содержащего ценнейшие сведения о жизни и сочинениях отцов Церкви.

С.162²⁰). Авраам – библейский патриарх, чтимый в иудаизме, христианстве и исламе (Ибрагим). Считается родоначальником евреев и арабов. Религиозная традиция связывает с Авраамом начало веры в единого Бога. Почитается как отец всех верующих.

С.163²¹). См. комм. к с.40²²).

С.166²³). Иаков – библейский патриарх, называемый иначе Израиль, родоначальник народа Израиля, внук Авраама. Вынужденный бежать из дому в Месопотамию, во время ночлега в пути увидел во сне лестницу, соединяющую небо и землю. При этом ему были обещаны благословения Божии, данные Аврааму, и особенное покровительство в жизни. Почитается как символ Церкви Божией на земле (Быт 25, 26-34; 28, 10, 22; Втор 23, 10; Пс 13, 6).

С.170²⁴). См.: Аристотель. Большая этика. Кн. 1 // Соч. в 4 т. Т.4. -М.: Мысль, 1984.

С.170^{*)}. В состоянии, соответствующем званию подлинно практической науки; в ранге истинно практической науки (лат.).

С.172^{*)}. В качестве науки (лат.).

С.173^{*)}. Разум, освещенный верой (лат.).

С.173^{*)}. Формальное отношение “который” (лат.).

С.173^{*)}. Формальное отношение “под которым” (лат.).

С.173^{*)}. О едином Боге (лат.).

С.174^{*)}. Кайетан, он же Якоб Кайетанус (Jacob Cajetanus) – псевдоним Томмазо Де Вио (Tommaso De Vio, 1469–1534), итальянского богослова, философа, одного из видных деятелей Римско-католической церкви. Из его работ наиболее известны комментарии к произведениям Аристотеля и Фомы Аквинского, последние считаются особенно авторитетными.

Иоанн св. Фомы (здесь: Jean de Saint-Thomas, 1589–1644) – испанский богослов, один из виднейших философов-томистов. Имя, принятое им в монашестве и приведенное Ж. Маритеном во франц. версии, более известно в исп. (Juan de Santo Tomas) или в португ. (Joaõ de Santo Tomas) варианте, был духовником короля Испании Филиппа IV (1643–1644), горячий поклонник св. Фомы Аквинского, которому подражал в образе жизни.

С.174^{*)}. “Заметим, что в науке имеются две точки зрения, с которых может быть познан объект: это либо рассмотрение *объекта как вещи*, либо рассмотрение *объекта как объекта*, или еще – либо в аспекте “который” (*quae*), либо в аспекте “под которым” (*sub qua*).

Формальное рассмотрение в аспекте “объект как вещь” – это рассмотрение того реального объекта, *действием которого является предшествующим и свойства которого передаются другим объектам, подчиненным им, и служат там прежде всего средствами доказательства, как сущность в метафизике, количество в математике и движение в естествознании.*

Формальное рассмотрение в аспекте “объект как объект”, или (*sub qua*), – это выделение тем или иным способом нематериальных свойств и отнесение их, там, где речь не идет о материи вообще, – к метафизике, там где речь идет о мыслимой материи, – к математике, там, где речь идет об осязаемой материи, – к естествознанию...” (лат.).

С.175^{*)}. Став на точку зрения *ratio formalis sub qua*, можно заметить, что объекты познания подразделяются на “познаваемые в свете метафизики, – это средство, освещенное отсутствием всякого следа материи; в свете математики, – это средство, освещенное чувственной нематериальностью, но оттенено мыслимой материей; в свете физики, это средство оттенено осязаемой материей, освещено же выделением индивидуальных материальных условий; и в свете божественном, – средство излучает божественный свет. Здесь утверждается то, что познается богословием. Единство и специфические различия наук находятся в зависимости от единства и специфических отличий от формального аспекта рассмотрения объектов как объектов, под которым познается реальность... Соображение, по которому богословие признано наукой, может быть приписано

единству формальных аспектов *sub qua* или “объект как объект”, а именно *божественного света откровения*. Все, о чем здесь сказано, рассматривается богословием, *поскольку речь идет о божественных вещах, постигаемых через откровение*.

... Божеству соответствует только формальное направление рассмотрения, адекватное его объектам, это – рассмотрение объектов как объектов, и это божественный свет. Но такой формальный аспект будет не специфическим, а родовым, он разделяется под всепроницающим божественным светом на открывающий божественный свет, рассматриваемый отдельно от очевидности и неочевидности, и неочевидный божественный свет. Первый из них – это аспект *sub qua* богословия блаженных; второй – нашего богословия, а третий – веры. Таким образом, в силу единственного формального аспекта рассмотрения объекта как вещи мы имеем специфическое отличие формального аспекта рассмотрения объекта как объекта (данного), а следовательно, и специфического отличия его *habitus* (лат.).

С.175^{**}). Бог под знаком своей собственной значимости (лат.).

С.176^{*)}. Субъектом нравственной философии является целенаправленная человеческая деятельность (лат.).

С.176^{**)}. Благодаря материи (лат.).

С.176^{***}). Наука первая провела различие между бесконечным и конечным; причём конечная наука проводит разделение между спекулятивным и практическим (лат.).

С.177^{*)}. Свет божественного откровения (наряду с богословием) как направление или способ познания объекта, “под которым” открылся предмет, доступный знающему, так создается единство науки... Свет священного учения помогает выработке *единственной общей точки зрения, пригодной как для умозрительного, так и для практического применения: разумеется, настолько, насколько простирается божественное откровение...* потому что эта наука имеет сходство с познанием Бога, который есть сам наука, познающая себя и свои труды (лат.).

С.177^{**)}. Способный двигаться, действовать (лат.).

С.177^{***}). С мощью света – расширение знания (лат.).

С.178^{*)}. Направлять – дело мудрых (лат.).

С.178^{**)}. Отпечаток божественного знания, оно одно и совсем простое (лат.).

С.180^{*)}. Все, к чему прикоснулось св. учение – *под разумом Божиим...* Иначе говоря, все, что определяется св. учением, *попимается под Богом*; не как часть или разряд, или случай, а как направление некоторым образом к себе. Св. учение рассматривает не Бога и его творение равным образом, но прежде всего Бога, а потом творение, как *вторичное по отношению* к Богу, как к началу или как к концу. Откуда единству науки нет препятствий (лат.).

С.180^{**)}. Соответственно себе самим (лат.).

С.180^{***}). Рассматривает только как направленные к Богу (лат.).

С.181^{*)}. Под разумом Бога (лат.).

С.182^{*)}. Изменяя то, что изменяется (лат.).

С.183⁹). Поскольку человек знает Бога по его творениям, то кажется, что он имеет большее отношение к знанию того, что с ним связано формально, чем к мудрости, с которой это связано материально. И когда, напротив, мы судим о творениях по делам Божиим, то мы скорее приходим к мудрости, чем к знанию (лат.).

С.183¹⁰). См. комм. к с. 170¹¹).

С.183¹²). Речь идет о “Сумме теологии” Фомы Аквинского.

С.185¹³). Выводы подчиняющей науки делаются очевидными на основании и в рамках ее принципов непосредственно, без каких бы то ни было посредников, имеющих иной *habitus*; выводы подчиненной науки очевидными делаются на основе принципов *опосредованно, или при посредстве habitus подчиняющей науки*. В этом содержится существенное и естественное (*per se*) различие между подчиняющей и подчиненной наукой. Другие последствия возникают, когда наука становится подчиненной не полностью, не в чистом виде. Например, одна наука представляет собой “факт, который” (*quia*), а другая “основание, почему” (*propter quid*); или – объект одной науки придает внешнее и случайное отличие объекту другой науки. Это, действительно, будет условием подчиненности по объекту; та явится истинным условием подчиненности по первопричинам, определяемым ее предметом.

По своей природе *habitus* первых принципов подчиненной науки – это научный *habitus* подчиняющей науки. Подчиняющая и подчиненная науки не обязательно различаются с точки зрения предмета или объекта, но скорее по условиям их света. Так происходит потому, что свет подчиняющей науки непосредственно связан с самоочевидными принципами, тогда как свет подчиненной связан с ней опосредованно, через *habitus* другого вида (лат.).

С.185¹⁴). “Средние” науки (лат.).

С.186¹⁵). Благодаря материи (лат.).

С.192¹⁶). Ле Пле (Le Play) Фредерик Пьер Гийом (1806–1882) – франц. социолог, экономист и горный инженер. В историю социологии вошел своими эмпирическими исследованиями. В трактовке социального развития сочетал идеи технологического и географического детерминизма с идеями ведущей роли религиозного и нравственного авторитета. Его мысли ценил и пропагандировал известный в России церковный и политический деятель К.П.Победоносцев.

С.193¹⁷). См. комм. к с. 155¹⁸).

С.193¹⁹). См. комм. к с. 159²⁰).

С.195²¹). “О правлении государей” (лат.) Название трактата Фомы Аквинского, отражающего его взгляды на государственную власть, в которых соединяются восходящие к Аристотелю представления о человеке как об общественном существе, об общем благе как цели государства и т. д. с католическими догматами о верховном авторитете Папы римского.

С.197²²). Боссюэ (Bossuet) Жак Бенинь (1627–1704) – писатель, оратор, епископ г. Мо, один из идеологов католицизма во Франции. Возвеличивал идеал не-

делимой католической Церкви, полемизировал с протестантами. Его произведения проникнуты идеей провиденциализма – Бог непосредственно управляет судьбами народов и налагает свою печать на каждую эпоху их развития.

**СВЯТОЙ ФОМА,
АПОСТОЛ СОВРЕМЕННОСТИ**

**THOMAS D'AQUIN,
L'APÔTRE DES TEMPS MODERNES**

По примеру наипервейшей Истины^{*)}, свет которой он делает доступным для нас, св. Фома Аквинский не взирает на лица: он приглашает на пир мудрости как учеников, так и учителей, как мастеров, так и подмастерьев, как деятелей, так и созерцателей, людей строгих правил и жизнелюбов, поэтов, художников, ученых, философов, да что я говорю – *людей с улицы*, наряду со священниками и богословами, лишь бы они готовы были слушать. И его учение является перед нами исполненным такой мощи и чистоты, что оно может воздействовать не только на возвращенную в семинариях элиту посвященных, которой следовало бы внушать мысль о ее постоянной огромнейшей интеллектуальной ответственности, но и на мир культуры в целом; дабы вновь привести в порядок человеческий рассудок и таким образом, с Божией помощью, вернуть мир на пути Истины, чтобы он не погиб, оттого что более не знает ее.

I

1. Зло, от которого страдает современный мир, это прежде всего зло, касающееся разума: оно зародилось в разуме, а ныне завоевало разум до самых его корней. Что удивительного в том, что мир представляется нам окутанным тьмой? *Si oculus tuus fuerit nequam, totum corpus tuum tenebrosum erit**)*.

Подобно тому, как вместе с грехопадением расстроилась гармония человеческого существа, поскольку был нарушен порядок,

которого жаждет разум, подчиненный Богу, так и в основе всех наших неустойчивостей мы видим изначально и прежде всего измену разума своему высшему предназначению. И здесь огромна вина философов. В XVI веке, и особенно во времена Декарта, когда разрушалась внутренняя иерархия добродетелей разума, философия отделилась от богословия, чтобы потребовать себе титул высшей науки, а математическое изучение чувственного мира и его явлений стало теснить метафизику, человеческий разум начал говорить о своей независимости по отношению к Богу и к бытию; по отношению к Богу – значит по отношению к тому, кто выше всякого разума, что отныне признается лишь скрепя сердце. Затем человеческий разум откажется от внутреннего, сокровенного знания, даваемого сверхъестественным путем через благодать и откровение; по отношению к бытию – значит по отношению к тому, что одной природы с разумом как таковым, и он перестает себя скромно соизмерять с ним и начинает выводить его из геометрической ясности, воображая ее прирожденной разуму.

Мы, вследствие нашей материальности, едва в состоянии понять, что *нарушение позиций разума по отношению к своему объекту* имеет ужасающие последствия, сопряженные с кровью и слезами; мы с трудом можем представить масштаб разрушений, всю огромность происшедшей невидимой катастрофы, стоящей за этими словами. Мышление! Эта “божественная” деятельность, как говорил Аристотель, это чудо света и жизни, эта слава и это высшее совершенство сотворенной природы, с чьей помощью мы делаем все нематериальным, с чьей помощью мы однажды обретем наше сверхъестественное блаженство, от нее здесь на земле идут все наши действия, вся человеческая деятельность, и от нее зависит правильность всего, что мы делаем. Вообразите же, чем может обернуться для человека нарушение этой жизни, соучастницы божественного света, что оно несет с собой? Революция, которая была начата Декартом и продолжена философами XVIII и XIX вв., только то и сделала, что высвободила разрушительные силы, действовавшие всегда в разуме детей Адамовых, и это стало бесконечно более мощным катаклизмом, чем самые страшные землетрясения или национальные экономические катастрофы.

Кроме того, непокорный объекту, Богу, бытию, разум становится, так или иначе, непослушным и человеческому духовному влиянию, он бунтует против всякой традиции и духовной преемственности. Он ограничивается и замыкается в себе, делая индивида необщительным. И если подумать о том, что *docibilitas*, способность к обучению, есть существенное свойство сотворенного разума, в большей степени, чем сами животные качества, включающие способность к подражанию и подготовку к мышлению, – а Аристотель классифицировал животных по этому критерию, ставя на низшую ступень тех, кто не поддается обучению, – если поразмыслить также, что *docibilitas* – это наша истинная основа способности к жизни в обществе, а человек есть прежде всего животное политическое, потому что нуждается в других, чтобы прогрессировать в спекулятивной и практической деятельности разума, что является его особенным трудом, то приходится сделать вывод, что, с одной стороны, утрачивая свою способность к целенаправленному обучению, к просвещению, разум в современную эпоху двинулся в направлении жесткого очерствения и постепенного ослабления способности к рассуждению, а с другой стороны, наиболее глубокие и в то же время наиболее человеческие связи и общественная жизнь обречены в силу неизбежного воздействия на них на постепенный распад.

На том этапе эволюции, которого достигло мышление со времени больших перемен, вызванных картезианской реформой, можно выделить три главных симптома зла, которое сегодня поразило разум до самых его оснований.

Разум надеется утвердить себя, отрицая, как не соответствующие научному знанию, не только богословие, но и метафизику, отвергая познаваемость Первопричины и нематериальных реальностей, культивируя более или менее утонченное сомнение, наносящее вред одновременно пониманию смысла и принципов рассуждения, то есть того, от чего зависит для нас всякое знание. Это высокомерное уничтожение человеческого познания мы назовем одним словом: *агностицизм*.

В то же время, разуму неведомы права наипервейшей Истины, он отрицает сферу сверхъестественного, которую считает

невозможной – и тем самым отрицает вся благодатная жизнь. Назовем это одним словом: *натурализм*.

Наконец, разум позволяет увлечь себя мифической концепции человеческой природы, которая приписывает этой природе состояния, присущие чистому духу, предполагает, что в каждом из нас эта природа столь же совершенна и чиста, как и природа ангела, а потому отныне требует для нас как принадлежащих нам по праву полного господства над природой, и той автономии высшего порядка, той самодостаточности, той *αυταρχεια*¹⁾, которая подобиет чистым формам. Это то, что можно, если придать слову его самый полный метафизический смысл, назвать *индивидуализмом*, а еще точнее – *ангелизмом*. Последний термин находит свое подтверждение в соображениях как исторических, так и доктринальных, ибо именно в картезианском смешении человеческой души с чистым духом, как и в Лейбницево́м смешении субстанции, какова бы она ни была, с ангельской монадой, коренится современный индивидуализм, здесь он находит свои идейные истоки и свой метафизический образец.

Я думаю, что эти три большие ошибки являются симптомами воистину радикального зла, ибо они гнездятся в самом корне, в тройственном корне нашей жизни – в разуме, религии и нравственности.

Сначала эти ошибки имели скрытый, замаскированный характер, они были чисто *духовными намерениями*. Они и сейчас такие же, гнетущие, повсеместно распространенные. Все их видят и чувствуют, потому что через разум их убийственное жало проникло в самую плоть человеческую.

Заметим также, что этими ошибками поражены как раз чистота естественного разума, *простота глаза*, если выразиться в стиле Евангелия, прирожденная правильность здравого смысла. Странная судьба у рационализма! Мы освободились из-под всякого контроля, чтобы завоевать мир и все подчинить разуму. И вот, в конце концов, отвергаем реальность, не осмеливаемся более служить идеям, чтобы примкнуть к бытию, запрещаем себе что-либо знать помимо осязаемого факта и феномена сознания, любой объект мысли растворяем в большом и подвижном желе,

именуемом Становлением или Эволюцией, считаем варваром каждого, кто *по наивности* не подвергает сомнению изначальные принципы и всякое разумное доказательство, попытку мышления или логического рассуждения заменяем какой-то утонченной игрой инстинкта, воображения, интуиции, внутренних потрясений, не смеем более высказывать суждения.

2. Итак, важно понять его, это зло, которое поражает разум и притом само же из него и происходит; ничто, что ниже разума, не может его излечить, это может сделать лишь сам разум, выздоровев. Если не будет спасен разум, нельзя будет спасти ничего. Даже будучи больным, каким он сегодня является, он, тем не менее, все еще скрывает в своих глубинах существенную жизненную силу, которую ничто не может поразить или испортить и которая все еще в метафизическом плане остается самой большой возможностью человеческого существа. В силу неистощимости энергии его духовной природы даже самое радикальное влияние зла на него остается случайным, принадлежит его деятельности и не может проникнуть в его сущностную структуру. Именно тогда, когда зло проявляет себя наиболее открыто, укрепляется надежда на спасение: достаточно осознать зло, чтобы разум тотчас же восстал против него.

Наконец, без излишнего критицизма, следует сказать: мы стоим перед неизбежной необходимостью. Зло, от которого мы страдаем, проникло глубоко в человеческую субстанцию, оно причинило разрушения столь общего характера, что все средства защиты, все внешние опоры, обеспечиваемые прежде всего устройством общества, его институтами, нравственной сферой семьи и местом ее обитания, опоры, чья прочность, в которой для блага людей столь сильно нуждаются наивысшие достижения культуры, если не разрушены, то, по крайней мере, сильно поколеблены. Все, что было человечески устойчивого, скомпрометировано, "горы скользят и подпрыгивают". Человек одинок перед безбрежным бытием и трансцендентным. Для природы человека эти условия ненормальны и в высшей степени опасны. Но, во всяком случае, именно это доказывает, что отныне все зависит от восстановления разума. Те метафизические истины, которые Паскаль находил слишком

удаленными от чувств, свойственных людям, отныне являют собой единственное убежище и спасение для текущей жизни и самых насущных людских интересов. Дело не в том, чтобы спорить: “орел” или “решка”. Дело в том, чтобы разобраться, что истинно, а что ложно, и обратиться к вечным ценностям.

Попытки решения проблемы политическими и социальными средствами, на что в условиях всеобщего беспорядка провоцирует людей инстинкт самосохранения, обязательно приведут лишь к грубому и недолговечному деспотизму; они не породят ничего устойчивого, если разум не будет восстановлен. Движение за религиозное обновление, которое наблюдается в современном мире, будет прочным и действительно эффективным, только если будет восстановлен разум. Истина прежде всего, *veritas liberavit vos*¹⁾. Горе нам, если мы не понимаем, что теперь, как и при сотворении мира, Слово стоит в начале всего, что сотворил Бог.

II

3. Какова самая поразительная особенность того, что есть у св. Фомы Аквинского самого высокого, самого божественного, самого действенного, какова самая поразительная особенность *святости* святого Фомы? “Для его святости характерно то, что св. Павел называет *sermo sapientiae*”²⁾, а также единство двух видов мудрости – врожденной и приобретенной...”¹⁾ Скажем, что святость святого Фомы есть *святость разума*, и я хотел бы суметь показать существо реальности, содержащейся в этих словах.

Философия св. Фомы, не только лучше, чем какая-либо другая, отстаивает права и достоинство разума, утверждая его примат, врожденное превосходство перед волей, собирая под своим светом все иерархически упорядоченное разнообразие бытия, соотножествляясь, там, где она находится в чистом действии, с бесконечно святой природой живого Бога, наконец, в сфере практики постоянно напоминая нам о жизни человеческой, о том, что она, и прежде всего христианская жизнь, “лежит в основе разума”, но кроме того, идя далее, сама *святость* Фомы Аквинского, его

милосердие, его восхваление Иисуса совершается и сияет на вершине духа, в той жизни разума, о которой Аристотель сказал, что она лучше человеческой жизни, там, где действия человека граничат с действиями чистых форм. И именно оттуда изливается все в волнах света, вплоть до самых скромных возможностей сотворенного бытия. Поймем в этом смысле имя *Doctor angelicus*,^{*)} столь справедливо присвоенное Фоме Аквинскому в весьма отдаленные времена. Св. Фома в этом смысле являет высочайший образец *чистого интеллектуала*, потому что интеллект – это его преимущественное средство служения Богу и любви к нему, потому что интеллект – это его жертва на алтарь восторженного поклонения Богу.

Его основной труд, который хорошо известен, по одобрению и ободрению, да что я говорю, по настоянию со стороны Папства определен на видное место в мире христианского сознания, обогащая его, совершенствуя и очищая от всего ненужного и вводя в него Аристотеля и всю естественную мудрость тех философов, которых Тертуллиан называл поденщиками славы. За это св. Фома пришлось вести весьма суровую битву. Ибо если есть между Аристотелем и Евангелием, между человеческой мудростью, выросшей на почве Древней Греции, и откровением, снизошедшим с небес Иудеи, предустановленное согласие, которое само по себе является замечательным знаком, то, чтобы осуществить это согласие, чтобы претворить его в дело, торжествуя над препятствиями, воздвигаемыми несовершенной природой человека, нужна была не только зрелость цивилизации в эпоху св. Людовика**), нужна была также вся сила великого Немого Сицилийского Быка***). Как это хорошо понимал Паскаль, мы впадаем в ошибку прежде всего именно из-за ограниченности нашего интеллекта, потому что мы не умеем охватывать одновременно истины, которые кажутся противоположными, а на самом деле дополняют друг друга. “Исключение” одной из них является “ересь” и вообще – ошибкой. Так называемые августинианцы XIII в., привязанные к писаниям их учителя, смешивавшие формальные объекты веры и разума, метафизической мудрости и мудрости святых, короче говоря, склонные к тому, что сегодня назвали бы

антиинтеллектуализмом, что же они делали, в конце концов, если не отказывали в правах истине естественного порядка? Позже мы увидим, как эта тенденция привела к явной ереси Лютера с его нечеловеческой ненавистью к разуму. Аверроисты, фанатично преданные Аристотелю, искаженному арабами, не признававшие подлинного света и верховной власти веры и богословия, короче, склонные к *рационализму*, отказывали в правах сверхъестественной истине. И мы знаем слишком хорошо, куда эта тенденция должна была привести. Св. Фома сокрушал и тех, и других, и еще будет сокрушать, так как битва продолжается. И одновременно он закреплял с помощью определенных принципов рациональную основу того разделения и того согласия между сферами естественного и сверхъестественного, которые католической вере дороже зеницы ока и важнее для жизни мира, чем движение небесных светил и смена времен года.

Но эта битва на два фронта, против аверроистов и против устаревшей и отсталой схоластики, этот гигантский труд по внедрению Аристотеля в католическое сознание суть всего лишь проявления и знаки невидимой внутренней борьбы, еще более масштабной и поразительной: собственное творчество св. Фомы, труд, к которому он был приставлен самим Господом, состоял в том, чтобы верно направить самые гордые и неуступчивые силы, – силы духа, человеческий разум (я говорю о разуме во всем его богатстве и величии, со всей его спекулятивной мощью, логикой, наукой, искусством, во всем многообразии его жестоких качеств, укорененных в самом бытии), чтобы ввести человеческий разум, сохраняя его трезвость и не умаляя его нрав, в свет Христов, поставить его на службу Сыну Божьему, родившемуся среди волов и ослов. На протяжении веков все маги будут позади него.

Эти соображения позволяют нам, как мне кажется, увидеть нечто таинственное в самом призвании св. Фомы, весьма удивительном призвании, как было не раз отмечено. Ибо св. Фома, чтобы ответить на зов Бога, должен был оставить не светскую жизнь, а уже монастырь, не мир, а Монте-Кассино^{*)}. Это не то, что Церковь называет посрамлением светского платья, *ignominia saecularis habitus*, он оставил священные одежды бенедиктинцев^{**)}.

чтобы переодеться в белые одежды ордена св. Доминика¹). Он не покидал погибельный мир ради самосовершенствования, а переходил с одного уровня самосовершенствования на другой, более трудный. Он должен был оставить дом св. Блаженного Бенедикта, у которого он, маленький облат²) в черной рясе, пожертвовавший свое имущество монастырю и живший в нем, прошел двенадцать степеней смирения³ и у которого он, ослепший Доктор, завершивший свой труд, попросит приюта перед смертью. И зная, что такова воля Господня, он настаивает на своем уходе со всем упорством своей негибимой воли.

Братья, мать, тюрьма, хитрость, насилие – ничто не властно над ним. Зачем такое упорство? Он должен был жить делами своего Отца. Что такое Бог? Он должен научить нас шаг за шагом постигать дела божественные. И это то, о чем не могла слышать графиня Теодора⁴).

На небесах св. Доминик просил за него св. Бенедикта, потому что Слово Божие просило св. Доминика заботиться о христианском сознании. Св. Фома должен служить разуму, но так, как священник служит твари Божией. Он должен его учить, крестить, питать от Тела Господня, он должен праздновать брак Разума и Агнца. На белом камне, куске пемзы, который ему дали, чтобы утирать губы, он написал: *истина*.

Св. Фома – это, собственно говоря и прежде всего, апостол разума, и это первый довод в пользу того, чтобы рассматривать его как *апостола нашего времени*.

4. Второй довод – это то, что можно было бы назвать *абсолютным господством истины* в его душе и в его трудах, из чего вытекают три следствия: безупречная чистота его интеллекта, совершенная логическая строгость в сочетании с гармонией его учения и совершенным повиновением реальной действительности. Конечно же, каждый философ и каждый богослов жаждет истины. Но каждый ли жаждет ее с такой исключительной горячностью? Разумеется, существуют и индивидуальные претензии, и всяческие пороки, самолюбие, любопытство, тщетное желание новизны и оригинальности ради них самих, которые столь часто вредят исследованию. Но и кроме того, разве не бывает так, что

желая истины, философ направляется *также* в другую сторону? В действительности бывает довольно редко, когда Единственная Истина поднимает его к вершинам разума. Гигантские звезды, другие трансценденции смешивают свое притяжение с ее притяжением и отвлекают мысль, отклоняют ее. И возникает серьезный беспорядок, ибо наука как таковая может управляться только тем, что истинно. Нет ли в глубине платонизма, в его отношении к метафизике, или в глубине учения Дунса Скота, в его отношении к богословию, некой тайной зависимости Красоты или Добра от Истины, Любви от Знания? У других здесь в игру вступают более земные мотивы: соображения удобства, легкости, приспособления к эпохе или к потребностям преподавания, а в более общем виде – к слабостям человеческой природы; сюда еще можно добавить плохо сдерживаемое беспокойство о практических последствиях, например, заботу о соблюдении компромисса между противоположными мнениями, принимаемую за мудрость, а на самом деле состоящую в поисках *medium virtutis*, золотой середины, между ошибкой и истиной, как между двумя противоположными пороками. Так истины приуменьшаются сынами человеческими.

Св. Фома сохраняет за истиной все ее величие, как подобает Сыну Божию. Философ и богослов, он признает только Истину, и разве не должны Философия и Богословие, взятые как таковые, помнить только о Христе распятом? Для него вся упорядоченность только в бытии, он совершенно корректен и чист по отношению к своему объекту. Ничего иного, кроме доступных разуму необходимостей и требований высшего порядка, не участвует в определении его решений, даже если бы они были здесь для нас наиболее трудными, даже если бы они должны были заставлять людей говорить: *durus est hic sermo*¹⁾. Таким образом, его учение, если оно в сфере аналитики, *in via invencionis*²⁾, целиком основывается на идее бытия, которая первой дана разуму, то в сфере обобщения, *in via iudicii*³⁾, оно полностью соотносится с идеей Бога, наипервейшей Истины, высшего объекта всякого духа³. Св. Фома оставил свой след в мире и осветил все вещи, обретшие жизнь в разуме, блаженным светом. Это богословие миротворцев является в свете веры мощным движением мысли между двумя интуициями – интуицией бытия и первых

принципов разума, из которых она исходит, как ей положено здесь, на земле, и интуицией явленного Бога, к которой она идет и которая будет ей дана позднее. Направляя дискурс к неизреченной высшей цели, богословие всегда остается рациональным, но в то же время оно учит разум не искать свою меру в самом себе и перед лицом тайн земных, таких как материя и сила, так же как и перед лицом тайн небесных, таких как влияние божественного предопределения на сотворенную свободу, требует от нас отдавать должное правам бытия на наш разум, так же как и божественному величию. Вот почему богословие так ясно и так универсально, так открыто и свободно, столь смело в своих утверждениях и так смиренно благородно, столь систематично и непристрастно, оно и несговорчиво, и внимательно ко всем проявлениям действительности, богато достоверными фактами, и весьма внимательно ко всему вероятному и неожиданному и в то же время непреклонно непримиримо и наиболее далеко от всего человеческого знания. Его предмет трансцендентен, и оно стремится раствориться в нем.

Итак, я говорю, что св. Фома, даже идя таким путем, особым образом отвечает на потребности нашего времени. Сегодня дух подвергается столь серьезным опасностям, что никакие полумеры здесь не помогут. Для умов, перевернутых до самых глубин современными спорами и предъявляющих столь высокие требования к объектам их критики, многие компромиссы, имевшие успех в прежние времена, ныне утратили свою эффективность.

Если говорить только о философии, это особенно ощутимо, когда речь идет об основных вопросах, таких как различие между сущностью и существованием либо об аналогии бытия, о природе мыслительного процесса, о значении интуиции, направленной во вне, либо об отношении между разумом и волей.

Работа разрушительных сил сегодня столь стремительно идет вперед, что для победы над ними требуется учение, непримиримо строгое и в то же время настолько широкое, чтобы оно было в состоянии ответить на различные требования, которые из-за отсутствия путеводного света истощают современное мышление. Здесь оказывается, что нашим требованиям наиболее точно удовлетворяет не что иное, как абсолютизм истины, который и уместен, и

“практичен”; это доктринальный радикализм, но радикализм, свободный от всякой узости, от всякой прямолинейности, от всякой партийности, от всякого фанатизма, а потому пребывающий в единстве с подлинным Абсолютом, с трансцендентностью Первоистины, из которой проистекают все вещи в бытии. Существует тысяча доктрин, могущих ухудшить состояние мышления, и только одно учение способно его оздоровить.

5. Томизм – и это третий довод, в силу которого св. Фома должен быть назван апостолом современности, – есть единственное учение, способное освободить разум от трех коренных ошибок, названных в начале этой главы.

Метафизически исследуя знание, к которому он относится с уважением, и – только он один – его исконную природу и таинственную нематериальность, ставя наши идеи в неразрывную связь с вещами путем интуитивного проникновения в их смысл и разрешая проблему всякого нашего знания через очевидность бытия и основные принципы, трансцендентное значение которых позволяет подняться до самого Бога, учение св. Фомы являет себя как мудрость, достаточно высокая для того, чтобы спасти разум от соблазнов агностицизма и противопоставить демону идеализма (уже порядком одряхлевшему) реализм, но реализм не наивный, а основательно критический.

Сознавая бесконечную высоту и бесконечную свободу Создателя в качестве радикального основания сотворенного бытия, утверждая, благодаря здравому пониманию универсального, значение *природы* и ее законов и показывая, что эта природа остается в глазах Бога в высшей степени податливой и в огромной степени поддающейся совершенствованию, полностью пронцаемой для божественного воздействия, учение св. Фомы свело к абсурду постулат натуралистов и лицемерие метафизиков, которые, прячась за спиной положительных наук, пытаются придать твари божественные черты.

Учитывая, что само понятие разумного животного предполагает как величие, так и рабство, ставя человеческий разум на низшую ступень на шкале разумов, резко отвергая всякие его претензии уподобиться чистому духу, признавая собственную автономию,

подобную нам как обладателям духа, и зависимость, подобную нам как тварям, как материальным творениям и как творениям падшим, оно, благодаря своей основе, основе *ангельской*, искореняет индивидуализм, который фактически приносит человеческую личность в жертву иллюзорному и всеистребляющему образу человека.

Именно св. Фома – и в этом его самое непосредственное благодеяние – возвращает разум к его объекту, ориентирует его на цель, возвращает его в лоно собственной природы. Он говорит ему, что он создан для бытия. Как же его не послушать? Это как если бы говорить глазу, что он создан для того, чтобы видеть, крыльям – что они созданы для того, чтобы летать. Мышление находит себя, находя свой объект; оно все приводит к бытию; в соответствии с тем, что вещи суверенным образом связаны со своим началом, оно превыше всего стремится к самому наличествующему Бытию.

В то же время ему возвращена простота видения; искусственные препятствия более не внушают опасений перед естественной очевидностью принципов, оно восстанавливает связь философии и здравого смысла.

Разум, подчиняясь объекту, но подчиняясь ради достижения истинной свободы, ибо именно в этом состоянии подчиненности он проявляет себя наиболее живо и спонтанно, склоняясь перед словом учителей, но ради того, чтобы сделать более глубоким и совершенным собственное постижение объекта, ибо именно из любви к бытию он обращается к трудам многих веков за помощью и подкреплением, восстанавливает внутри себя сущностные иерархии и порядок своих добродетелей.

Философам вообще, а современным философам в особенности, делает честь то, что они, несмотря на все их заблуждения, любят разум, даже когда сами его разрушают. Но часто они любили его больше, чем Бога. Св. Фома любит Бога больше, чем разум, но он любит разум больше, чем все философы, вместе взятые. Вот почему он может его восстанавливать, напоминая ему о его обязанностях. Он освобождает его от малодушия, внушает смелость в обращении к высшим истинам. Он уводит его от суетной славы, призывая его мерить себя по мере вещей и прислушиваться к традиции. Он заново

сообщает ему два взаимодополнительных свойства, которые были им утрачены: благородство и смирение.

6. Апостол разума, знаток истины, реставратор разумного порядка, св. Фома писал не для XIII века – он писал для нашего времени. Его время – это время духа, который доминирует на протяжении веков. Я утверждаю, что это современный автор, самый современный из всех мыслителей. Он так органично сливается с высоким светом мудрости, что по отношению к подчиненным наукам и их подвижным теням достигает свободы, которой не знал ни один философ: всякое осязаемое заимствование из науки XIII века может упасть, а его философско-метафизическое учение остается столь же чистым, как душа, расставшаяся с телом. И может быть, разорение, обязанное собой революциям, произведенным в науке начиная с Никола Орема, да Винчи и Галилея^{*)}, было необходимо для того, чтобы возвести томизм в ранг духовности, действенность которой на самом деле отвечает духовному подъему мысли самого св. Фомы. Он находится на перекрестке наших дорог, он держит ключ от проблем, которые сжимают наши сердца, он учит нас одерживать победу одновременно над антиинтеллектуализмом и рационализмом, над злом, которое принижает разум, опуская его ниже действительности, и над злом, которое возносит его над ней. Он открывает нам секрет подлинного гуманизма, высшего развития человеческой личности и интеллектуальных добродетелей, но в своей святости, а не в вожделии, с помощью духа и креста, а не силой плоти. В эпоху, глубоко терзаемую страстями, слишком часто сбивавшуюся с пути и влекомую вниз, он всепоглощающей любовью и стучащим в груди сердцем проповедует единственное учение, утверждающее абсолютный и действенный примат милосердия в нашей жизни, и приглашает нас на празднество подлинной любви – я имею в виду сверхъестественное милосердие – не отрицая, однако, разума и его метафизического верховенства, не фальсифицируя само милосердие с помощью прагматизма, гуманитаризма или животной чувственности. *Милосердие всегда должно возрасть в силу первой заповеди, **)* вот почему совершенствование милосердия подпадает под заповедь, как цель, к которой каждый должен стремиться в

соответствии со своими возможностями. Таков закон тяготения, который Ангельский Доктор преподает миру, настолько замороженному идеей прогресса, что он даже и не знает вообще, в чем же, собственно, прогресс состоит.

Уже Гульельмо ди Токко^{*)} не переставал настаивать на *современности* брата Фомы. По правде говоря, эта *современность* есть антипод той *современности*, которой ищут сегодня и в которой находят удовольствие. Св. Фома говорит нам *новое* случайно, желая сказать только то, что *истинно*, между тем как сегодня новое говорят тогда, когда хотят сказать нечто новое только потому, что оно новое, а если это будет также и истинно, то это уже случайно. Уже давно больше стремятся разрушать прошлое, а не улучшать его, и восславлять оригинальность каждого предмета, пытаюсь приспособлять мысль к объекту. Это полное ниспровержение порядка: такой метод по существу своему партикуляристский, негативный и по существу своему ретроградный. Все обретенные истины должны, таким образом, неизбежно исчезнуть одна за другой.

Напротив, метод св. Фомы является позитивным и универсальным по своей сути. Он действительно направлен на сохранение всего добытого человечеством, его объединение и совершенствование, и предназначен для обретения личностью философа полноты перед лицом истины объекта. Если он соглашается с Аристотелем, то не потому, что он видит в нем модного мыслителя, недавно освоенного арабами, а потому, что нашел в нем наилучшего истолкователя естественного разума, поставившего философию на соответствующий ей фундамент. И он следует ему, только постоянно критикуя его, совершенствуя и очищая в высшем свете, не в свете Аристотеля, а в свете воплощенной мудрости. Если он сражается с чересчур материалистическими учениками св. Августина^{**)}, то не для того, чтобы сокрушить св. Августина, а затем, чтобы следовать ему, чтобы понять его живее, глубже и вернее, войти с ним в более совершенную духовную связь. И ни один богослов не обладал такой простой земной мудростью, от которой церковь, вдохновляемая свыше, прилежно поучалась. Вот почему Ангельский Доктор – это также *общий Доктор* Церкви.

Всеобщий доктор! Это замечательное звание, которое показывает воистину сверхчеловеческое величие, ставит на положенное ему место наше жалкое самолюбие и отвечает на самые насущные потребности нашего времени. Ведь нам нужен не особенный Доктор, не Доктор-профессионал, не Доктор-оригинал, не Доктор, близкий нашей личности или нашей семье, не просвещенный Доктор, или благочестивый, или утонченный, или неопровержимый, или *facundus, resolutissimus, eximius, venerabilis inceptor*^{*)}, а всеобщий Доктор, общий Доктор Церкви. И он стоит на пороге нашей эпохи, предлагая нам целую корзину, тысячи и тысячи своих аргументов, священных плодов мудрости.

Да, он дал нашей современности нечто более значительное, чем множество легко заметных явлений материального порядка. По зову Церкви учение св. Фомы уже преподают или готовятся преподавать в католических школах и будущим клеркам; вот так, вырвавшись из древних фолиантов, где оно до срока хранилось в резерве, не старое, а молодое, как сама истина, оно обращается к миру, оно требует своего места, то есть первого места в интеллектуальной жизни века сего, оно кричит на площадях, оно провозглашает мудрость: *sapientia foris praedicat, in plateis dat vocem*^{**)}. После долгого идеалистического искажения, которым мы обязаны Декарту и великой кантианской ереси, мы присутствуем при попытке реинтеграции философии бытия в западную цивилизацию. Любители парадоксов и нововведений должны были бы первыми воспользоваться этим.

Нам предстоит совершить весьма обширную, трудную и полную опасностей работу. Но это благородный риск, *καλὸς κίνδυνος*^{***)}, и нам ли не подражать св. Фоме в том, что я назвал его современностью, в его новаторском дерзновении, в его интеллектуальной смелости, не боящейся риска во имя нового? Ибо это истинная правда, но в одном смысле более тонкая, чем считают поклонники Эволюции – что повсюду, где есть жизнь на земле, есть движение и обновление, риска избежать невозможно. Больше всего препятствий, которые необходимо преодолевать, содержит в себе не бунт, а как раз водворение порядка. Больше всего сил требует не разрушение, а созидание. Св. Фома Аквинский – герой разумного

порядка. Огромный философский и богословский труд, который он принял на себя в свое время и который требовал для своего благополучного завершения не только его гениальности, но и всей его осмотрительности и силы, всей совершенной целостности достоинств и даров его замечательной святости, – это гораздо более чудесный подвиг, чем самые прекрасные подвиги людей – это ангельский подвиг. Он говорил своему компаньону, что никогда не мог бы быть никем и ничем ни в Порядке, ни в Церкви. На его плечи легли все будущее христианской цивилизации и разума и самая великая миссия, которую когда-либо поручала Церковь кому-либо из своих детей.

И вот мы, столь ничтожные в тени этого гиганта, должны стать в какой-то мере причастны его духу, потому что мы его ученики. Но мы не такие уж дети, чтобы пытаться, как некоторые нам советуют, поступить с современными философами, такими как Декарт, Кант и Бергсон, как св. Фома поступил с Аристотелем, – принять их за своих учителей, согласиться с их принципами. Как будто можно проделывать с заблуждением то же, что и с истиной, как будто для того чтобы построить дом, нужно без конца перестраивать фундамент! Нет, от нас требовалось полностью отбросить принципы и дух современной философии – потому что они стремятся приравнять тварного человека к Богу – и полностью связать себя с принципами св. Фомы, храня им верность, которая никогда не будет достаточно чистой, не допуская никакого приуменьшения и никакого смещения, так как ассимиляция возможна, только если организм чист и целостен. Это значит осветить светом св. Фомы интеллектуальную жизнь нашего века, мыслить себе наше время в этом свете, стараться формировать, оживлять, направлять в этом свете все материальные сферы жизни, все, что столь богато тем драгоценным человеческим качеством, которое мир и его искусство, философия, наука приготавливали и, увы, расточали на протяжении четырех веков. Это значит попытаться спасти все, что есть еще жизнеспособного в современном мире и переосмыслить все это, чтобы привести в порядок, в совершенный порядок мудрости, эти движущиеся созвездия, эти млечные пути духа, которые под гнетом греха опускаются к распаду и смерти. Разумеется,

я не думаю, чтобы такое мероприятие удалось полностью. Такая надежда говорила бы об огромных иллюзиях относительно человеческой природы и хода его истории, но необходимо и достаточно, чтобы были спасены добытые сокровища и чтобы все, кто любит истину, могли ее познать.

7. Как мы уже говорили, ничто низшее по отношению к разуму не способно излечить разум. Но из того, что здесь, на земле, лучше разума, следует назвать внушенное Богом милосердие. Если возврат к разумному порядку должен быть делом самого разума, то разуму в этом деле нужна помощь Того, кто есть основание его света и кто царствует в умах лишь силой милосердия. Если философия и богословие св. Фомы основаны и покоятся исключительно на объективных necessities, проявляющихся либо в естественном разуме, либо в разуме, освещенном верой, то разум человеческий слишком слаб по своей природе и подпорчен первоначальным грехом, а мысль св. Фомы отличается столь высокой интеллектуальностью, что действительно, для того чтобы нам, человеческим субъектам, эта мысль стала доступной, необходима сверхъестественная благодать, которая поддерживалась бы в нас благодаря высокой святости и уникальной миссии св. Фомы; и чтобы она жила и продолжала жить среди людей без искажений, нужно укрепление даров Святого Духа, данных каждому христианину и возрастающих вместе с возрастанием святой благодати и милосердия.

Было бы серьезным самообольщением не признавать эти истины. Они, в частности, с распространением томизма стали даже более насущными. Когда это учение мудрости распространяется среди людей, то следует опасаться, как бы оно в один прекрасный день не стало такой же модой, как и софизмы ее противников. Разве сама система официального образования не начинает интересоваться всерьез учением св. Фомы, забыв о знаменитых сумерках и невежестве Средневековья? Я хочу сказать, что среди докторских диссертаций, хранящихся в Сорбонне, впечатляющее количество посвящено философии томизма. Мы себя с этим, разумеется, поздравляем. Но мы не скрываем, что если исследованием этой философии займутся умы, плохо подготовленные и переполненные

новейшими предрассудками либо подверженные их влиянию, то возникнет риск изучения ее не в том свете, который ей подходит, а отсюда возможны ущербные, неполные по охвату и искажающие суть дела интерпретации. Мы с этим уже встречались, и не только в работах университетских историков.

Тому, как пресечь эту опасность, наставляет нас сам св. Фома, и своим учением, и, может быть еще эффективнее, собственным примером. Разве он не убедил своего товарища Регинальда⁹⁾ в том, что своих знаний он достиг прежде всего с помощью молитвы? Разве каждый раз, когда он собирался изучать, спорить, писать или диктовать, он не прибегал прежде всего к таинству молитвы, разве не плакал перед Богом, чтобы научиться истине? Разве метафизическая мудрость и богословская мудрость не были у него ступеньками к трону премудрости Святого Духа? Разве этот величайший из Докторов не был вознесен к столь высокой мистической жизни, что после восторга от общения с Богом ему показался неинтересным человеческий способ познания? Он остро предчувствовал свет вечности и умер, не завершив свою работу.

О последних его трудах писали блестяще. В энциклике “*Studiorum ducem*”¹⁰⁾ великолепно показано характерное для него единство жизни исследователя и молитвенника. В этом тайна и его святости, и его мудрости.

В этом тайна неповторимого величия его учения. Учение, говорит он нам, это плод деятельной жизни, и нужно признать, что в этой деятельности мы сталкиваемся со множеством трудностей и преград. Жизни духа, однако, грозит определенная опасность из-за грубого смешения понятий в педагогическом труде, которое всегда угрожает стать механическим, если не быть все время начеку.

Св. Фома был непревзойденным преподавателем, потому что он был более чем преподавателем, потому что у него педагогическое слово целиком нисходило только с высот созерцания.

Посмотрели бы вы на него во время великого диспута, который он победоносно провел в Париже накануне Пасхи 1270 года по тому пункту его учения, который более всего оспаривался – тезису о единичности субстанциальной формы – против Джона Пекхема,

регента Ордена меньших братьев^{*)}, впоследствии архиепископа Кентерберийского. Епископ Парижский, магистры богословия, доктора делали все для его поражения. Охваченные ревностью или сбитые с толку его спокойствием, с которым св. Фома расправлялся со священной рутинной, его взглядом, его речью, они не скупались на угрозы.

И действительно, им было чем возмущаться, так как св. Фома не был одним из них, его мудрость имела более высокое происхождение, она рождалась в самой чистой тишине истинной проповеди. *Nisi efficiamini sicut parvi* ^{**}). Со всей своей ученостью этот великий богослов, исповедь которого, по свидетельству брата Регинальда, напоминала исповедь пятилетнего ребенка, выделялся среди них своей простотой, разумеется не безоружной, но искренней, *naturala (de Deo nata)*; ^{***}) не всезнающий, но смиренный и строгий, как сама невинность, он казался лицом и наружностью похожим на юного Христа среди учителей.

Вот таким образом исполнялось в нем святое слово, которое так или иначе должно являть свою истину каждому христианину и которое хочет, чтобы мудрость была дана малым, тем, кто “в их собственных глазах малые дети”, как сказано в Книге Царств ^{****}), ибо Бог избрал “то, чего нет” и смешал “то, что есть”, ибо знание, как и искусство, как вся высшая полнота человечности, не мешает святой душе, вопреки тому, что хотели бы внушить некоторые несостоятельные, внутренне убогие умы, ощущать себя крайне опустошенной и неуверенной, потому что все это есть для нее лишь *чистое средство*, и абсолютно ничто из всего этого не может служить опорой для надежды, которая проходит через все творение, чтобы утвердиться в одном Боге. Абсолютно ничто из всего этого не может принадлежать ей лично, укрепляя ее в ее собственном благе.

Связывая свою душу только с человеческими ранами Христа, этими вратами тайны его божественной сущности, Фома Аквинский, при всем своем интеллектуальном богатстве, был ничий духом; поскольку он знал все права Первоистины, он занимался наукой лишь для того, чтобы идти к мудрости, и вверял всего себя Духу Истины. Своей жизнью и своим учением он

показал, что созерцательная жизнь лучше жизни деятельной, что она, будучи переполнена апостольским служением, представляет собой просто-напросто наиболее совершенное состояние, что созерцание святых лучше, чем умозрение философов, что самая высокая интеллектуальность не принижается, а укрепляется и восходит к вершине разума через смирение, через познание крестного пути. Здесь св. Фома преподает мышлению наилучший урок, ведущий его к спасению, чем еще раз заслуживает имени апостола наших дней, который, как представляется, так много дал интеллектуальности и который, вместе с тем, убийственно недооценили самую ее суть – оскудение интеллектуальности введет к разрыву союза между умственной и духовной жизнью, так что самая большая потребность, которая сегодня более или менее смутно ощущается, это потребность в его восстановлении.

III

8. Существует еще один, последний, довод, чтобы назвать св. Фому Аквинского апостолом наших дней. Апостол – это не только тот, кто послан в мир проповедовать слово Божие невеждам или неверным, чтобы обращать души к истине и пополнять таким образом мистическое тело Спасителя. Апостол – это также и тот, кто сохраняет и приумножает веру в душах, тот, кто дан Церкви, чтобы быть ее столпом, оплотом и светом и служить в ранге учителя истины для возрастания таинственной жизни благодати и святости. Известна совершенно особая роль, сыгранная в этом отношении в наше время тем, кого Церковь поминает в праздничных молитвах, замечательные знания которого освещают ее, святая деятельность которого оплодотворяет ее, и о котором она молится Богу, прося его помочь нам постичь это учение *et quae docuit intellectu conspicere*^{*)}. Следовательно, образ является здесь как высшее проявление божественного искусства, внимательно относящегося к совершеннейшему представлению облика святых: князь метафизики и священного знания – это также Доктор Евхаристии. Таким образом он совершает и завершает свое служение вечному

Слову, Слову, просвещающему умы, Слову – эталону сокровища, Слову, нисходящему в плоть и скрывающемуся между нами за белизной хлеба. Вот божественное могущество, вот благосклонность и гуманизм Истины, которой оно служит нам и которой мы служим, и которое хочет, чтобы мы были призваны не только как его служители, но и как его друзья, *vos dixi amicos**). Это та же Истина, которая хочет открыться нам всем, явиться нам в своем свете и сущности и в ожидании этого предстает в свете через учение и созерцание и в сущности – через Евхаристию. Распределяемая, разделяемая на всех путем преподавания или таинства, она остается целостной и нерушимой. Здесь она объединяет умы светом, исходящим от вечного Слова, там она объединяет мистическое тело Христово причастием Телу и Крови воплощенного Слова. И разве не с одинаковой любовью св. Фома заботится о своей безупречности как автора собственного учения, мирского приобщения к Первоистине, и благоговееет перед ее присутствием в акте Причастия, где Первоистина пребывает в личности? Он держит ее в руках, эту Истину, он любит ее, он ее созерцает с замиранием сердца. И вот один Папа просит его воспеть эту великую тайну веры перед лицом всей Церкви, а другой Папа, шесть с половиной веков спустя, присваивает ему звание *Евхаристического Доктора***).

Итак, мощное усиление благоговения перед Святым Причастием, предшествующее благоговению перед Святым Сердцем и скрывающее его, разве не в этом основная особенность католического благочестия в наше время? Разве праздник *Тела Христова****) не является для Церкви великим современным праздником? Разве в то время как мир опускается, Церковь, обладающая силой вознесения к Его сердцу, не собирает души со все большей и большей материнской настойчивостью вокруг Тела Господня? Евхаристический Доктор, святой Фома состоит в высочайшем ранге апостола и учителя современной нам эпохи. Из уст многих христиан мы слышим божественные песнопения, исшедшие из души и уст Богослова. Я только что говорил, что он оставил позади себя всех магов. За ним следует весь верующий народ. Со святыми дарами в руках он шагает впереди времен.

9. Если св. Фома Аквинский является для нас всем тем, что мною было сказано, с каким доверием мы должны обратиться к нему, прося открыть секрет мудрости и апостольского торжества над современным миром? Будем держаться за его плащ и не отпустим, пока он не откроет нам этого секрета. Церковь голосом апостола Петра поддерживает нас в этой необычайной настойчивости. Неужели мы не внемлем ее призывам?

Если вы ищете истину, провозглашает она, следуйте этому учению. Указую вам дорогу, идите же, откройте глаза, смотрите сами.

Пожалеет тех, кто, не умея видеть или имея предубежденный взгляд, не хочет допустить, что его собственное зрение, возможно, нуждается в лечении путем учебы и молитвы, и предпочитает думать, что это у Церкви Божией соринка в глазу.

Но для тех, кто хочет по призыву Церкви отправиться в школу святого Фомы, заметим, что есть два способа изучения его трудов. И если правда, что человек приходит в науку, только получив образование, то верно, что Фома Аквинский – Общий Доктор Церкви, после Иисуса Христа, Учитель в самом высоком смысле этого слова, вечно живой Учитель, который в недрах благодатного видения бодрствовал, создавая свое учение и этим оживотворял души; тогда надо говорить о двух способах изучения св. Фомы, из которых один – путь святости, а другой порочен в принципе. Я живо это чувствую и хотел бы любой ценой убедить в этом учащуюся молодежь. Есть способ изучения св. Фомы, состоящий в том, чтобы прочесть сначала Канта, Бергсона и Блонделя, затем Отцов Церкви, затем Авиценну и Аверроэса, потом, в случае надобности, Петра Ломбардского^{*)} и Александра Гэльского^{**)}, а затем, наконец, св. Фому в хронологическом порядке (все это, разумеется, в отрывках, поскольку жизнь коротка), чтобы *рассмотреть* св. Фому в свете современной философии и распознать, что он получил от своих предшественников, в чем он их дополнил, что он создал сам и чем он дополнил сам себя в процессе своей индивидуальной эволюции. Этот метод, принятый за правило интеллектуального ученичества, тщетен и бесплоден. Потому что он требует говорить о св. Фоме как об объекте суждения и

действует так, как если бы знание уже имелось, в то время как речь идет о добывании знания.

При условии, что исследования проводятся в необходимом свете и что от них не ждут слишком многого, такие изыскания и сопоставления могут быть полезными и необходимыми – особенно углубленное изучение современных философов, но если речь идет о тех, кто далеко не новичок в науке? *Начинающие* от подобных штудий могут обрести повод для гордыни, но не знания.

Другой метод состоит в том, чтобы действительно стать по отношению к св. Фоме в положение живого человека, который получает то, что дает другой живой человек, обращенный к нему лицом, образующийся и просвещаемый тем, кто образует и просвещает: чтобы св. Фома научил нас думать и видеть, чтобы идти вперед под его руководством в познании разумного мироздания. Этот метод хорош и плодотворен, он ставит душу в ее истинное положение, чтобы вести ее к познанию истины вещей.

Если мы останемся верными ему, этот метод разовьет в нас глубокое чувство любви к животворной мысли св. Фомы и к самому тексту, с его чудесной ясностью и особым сочетанием света и простоты, которое выше любых комментариев, посильных сегодняшней мысли. Он научит нас изучать этот текст целостно и следуя порядку статей. Он также научит нас, по мере развития, томистскому *habitus*, правильному использованию трудов его великих комментаторов и выделению в формальной стороне дела подлинной традиции, которая нам нужна для понимания столь совершенного высокого учения. Ибо мысль св. Фомы исключительно широка и глубока. Чтобы проникнуть в жизненную силу ее существа, а также ответить на новые трудности, возникшие с течением времени, и обучить нас, будет ли достаточно одного его письменного слова, такого точного и ясного? Не надо ли, чтобы нам предварительно объяснили нас самих через движение и развитие живого организма, приоткрыли тайные пружины с их четкой иерархией, управляющие этим огромным духовным миром? И если правда, как говорит Платон, что сочинение, которое не может само себя защитить и само себя объяснить, нуждается в постоянной помощи своего автора, то мы думаем, не дал ли Бог

св. Фоме возможность всегда приходить на помощь своему учению через традицию и сообщать нам его дух? Именно в этом смысле Папа Лев XIII, рекомендуя нам в энциклике “*Aeterni Patris*” изучать доктрину св. Фомы в самом живом источнике – его произведениях, *ex ipsis ejus fontibus*, советовал нам также утолять жажду из чистых и светлых вод этого источника, *rivi integri et illumines*, и обходить другие потоки, в которые добавлено много чуждых и нецелебных вод, *rivi qui exinde fluxisse dicuntur, re autem alienis et non salubribus aquis creverunt*.

Но при всех личных дарованиях и всевозможной человеческой помощи со стороны традиции, комментаторов и толкователей мы ничего не выигрываем, если даже то, что является объектом и целью разума, пределом его *естественной склонности*, не является также объектом и пределом нашей *добровольной склонности*, желания, которое целиком влечет нас к нашему благу; мы ничего не выиграем, если мы не будем любить истину от всего сердца, если не попытаемся любить ее так, как любил ее он сам, этот великий Доктор, спокойные глаза которого источали слезы – так тяжело было у него на душе в ожидании видения.

Если мы любим истину всей душой, если мы понимаем, что мир изнемогает от жажды, если мы готовы отдать все ради утоления этой жажды, если мы любим истину в Церкви, если мы понимаем значение слов Бенедикта XV, повторенных Пием XI: “Церковь провозгласила, что учение св. Фомы есть ее собственное учение”, тогда нас не слишком задержат трудности обучения, и мы сможем надеяться приобщиться к свету св. Фомы, действительно понять – *intellectu conspiceret*” – вещи, которым он учил, и принять участие, по мере наших – столь слабых – сил в этой всеобщей работе по возрождению в истине, которую совершал Учитель истории.

(1923)

ПРИМЕЧАНИЯ АВТОРА

1. Pic XI. Encicl. “*Studiorum ducem*”.
2. Согласно справедливому замечанию П. Петито, можно сказать, что св.

Фома Аквинский, который велел читать ему ежедневно доклады Кассиана, всегда глубоко вникал в суть бенедиктинской духовности, столь мало рефлексивной, столь мало занимавшейся “психологией”.

3. Ср.: Garrigou-Lagrange R. La première donnée de l'intelligence // *Mélanges thomistes*, 1923.

КОММЕНТАРИИ ПЕРЕВОДЧИКА

Перевод выполнен с издания: Maritain J. *Saint Thomas, apôtre des temps modernes* // Maritain J. *Oeuvres (1912–1929)*. – [Paris]: *Désclée De Brouwer*, 1975. – P. 197-225.

С.213⁹). Первейшая истина – Иисус Христос, который говорил о себе: “Я есмь путь и истина и жизнь (Ин, 14, 6; см. также Ин, 1, 17).

С.213¹⁰). “Если же око твое будет худо, то все тело твоё будет темно” (Мф, 6, 13).

С.216⁹). Автаркия, автономия (греч.).

С.218⁹). Истина сделает вас свободными (Ин, 8, 32).

С.218¹⁰). Слово мудрости (лат.).

С.219⁹). Ангельский доктор (*Doctor angelicus*) – звание, посмертно присвоенное Фоме Аквинскому Католической церковью.

С.219¹⁰). См. комм. к с.62¹⁰).

С.219¹¹). Немой Бык, Сицилийский Бык – прозвища св. Фомы Аквинского, полученные им в годы обучения в Парижском университете за высокий рост, неповоротливость, полноту и редкое участие в дискуссиях.

С.220⁹). Монастырь Монте-Кассино – главный монастырь ордена бенедиктинцев. Расположен на середине пути из Рима в Неаполь на месте святилища Аполлона. Основан в 529 г. св. Бенедиктом. Объявлен национальным памятником.

С.220¹⁰). Орден бенедиктинцев был основан в начале VI в. св. Бенедиктом Нурсийским. В соответствии с Уставом ордена было предусмотрено постоянное пребывание его члена в монастыре, повиновение выборному аббату и общность имущества. Среди занятий видное место отводилось литературным трудам.

С.221⁹). Доминиканцы – члены нищенствующего монашеского ордена, основанного в 1215 г. св. Домиником де Гусманом (Испания). Главной целью ордена считалась борьба против распространения еретических учений. Поэтому члены ордена готовились к полемическим дискуссиям, для чего требовалась большая теологическая подготовка. В результате члены ордена буквально заполнили все богословские кафедры в университетах, а затем подчинили своему влиянию и всю систему образования в Западной Европе. В 1233 г. инквизиция

была фактически передана доминиканцам. Широко развернулась и миссионерская деятельность ордена, которая затем стала его многовековой традицией.

С.221^{**}). Облат – человек, живущий в монастыре и предоставивший ему свое имущество (франц.).

С.221^{***}). Графиня Теодора Ландольф – мать Фомы Аквинского.

С.222^{*)}). Тяжело слышать такие речи (лат.).

С.222^{**}). На пути открытий (лат.).

С.222^{***}). На пути рассуждений (лат.).

С.226^{*)}). Орем, Никола (Oresme, Nicolas, 1323–1382) – франц. ученый. Разрабатывал теорию отношений, ввел дробные показатели степени. С его именем связывают первые попытки построения системы прямолинейных координат, введение понятия ускорения и средней скорости. Автор трудов по астрономии.

Леонардо да Винчи (1452–1519) – итальянский живописец, ученый и инженер. Ему принадлежат многочисленные открытия в области математики, естествознания, механики; отстаивал мнение о решающем значении опыта в познании природы.

Галилей, Галилео (1564–1642) – итальянский ученый, один из основателей современного экспериментально-теоретического естествознания. Заложил основы современной механики. В области астрономии активно защищал гелиоцентрическую систему мира, за что был подвергнут суду инквизиции, вынудившему его отречься от учения Коперника (в 1992 г. папа Иоанн Павел II объявил решение суда ошибочным и реабилитировал Галилея). Боролся против схоластики, считал основой познания опыт.

С.226^{**}). В Евангелии от Матфея Иисус на вопрос одного из фарисеев – “какая наибольшая заповедь в законе?” – отвечает: “Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, всей душою твоею и всем разумением твоим” – сия же есть первая и наибольшая заповедь. Вторая же подобная ей: “возлюби ближнего твоего, как самого себя”; на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки” (Мф 22, 35-40; аналог.: Мк 12, 28; Лк 10, 27)

С.227^{*)}). Гульельмо ди Токко (Guglielmo di Tocco, род. около 1238 – ум. между 1323 и 1325 гг.) – монах-доминиканец, быв. ученик Фомы Аквинского, генеральный инквизитор Неаполя (с 1309 г.), собирал документы о жизни св. Фомы в связи с его предстоящей канонизацией, автор первой биографии Фомы Аквинского.

С.227^{**}). О борьбе Фомы Аквинского со сторонниками св. Августина см.: Честертон Г. Вечный человек. М. 1991.

С.228^{*)}). Красноречивый, необузданнейший, исключительный, почтенный зачинатель (лат.).

С.228^{**}). Мудрость снаружи вещает, на улицах голос подает (лат.).

С.228^{***}). Прекрасный риск (греч.).

С.231^{*)}). Регинальд (Реджинальд да Пиперно) – монах, друг, секретарь и врач Фомы Аквинского, завершивший работу над его основным трудом “Сумма теологии”.

С.231^{*)}. “Руководство к научным занятиям” (лат.).

С.232^{*)}. Имется в виду орден францисканцев. Орденом меньших братьев (миноритов) его назвал основатель этого нищенствующего монашеского ордена католиков св. Франциск Ассизский. Под этим названием в 1223 г. орден был утвержден папой римским.

С.232^{*)}. Если не стать как маленькие дети (лат.).

С.232^{****)}. Природная (от Бога прирожденная) (лат.).

С.232^{****)}. См. молитву царя Соломона к Богу (3 Цар 3, 7-8).

С.233^{*)}. И которая учит постижению умом (лат.).

С.234^{*)}. Я вас назвал друзьями (лат.).

С.234^{*)}. В 1274 г. папа Григорий X созвал в Лионе вселенский собор, в котором приняли участие около 500 епископов не только западной, но и восточной ветвей христианской церкви, так как в замысел папы входила попытка воссоединить восточное и западное христианство. Для участия в этом соборе Григорий X пригласил и Фому Аквинского. Тот согласился и отправился в Лион, но по дороге внезапно заболел и скончался в бенедиктинском монастыре в Фоссануове 7 марта 1274 г. Спустя шесть веков в 1879 г. папа Лев XIII издал энциклику “Aeterni Patris” (“Отцу вечному”), в которой обратился к памяти и авторитету св. Фомы и признал его философскую систему “единственно истинной философией” католицизма.

С.234^{****)}. Католический праздник Пресвятого Тела и Крови Христа отмечается 3 июня.

С.235^{*)}. Петр Ломбардский (Petrus Lombardus)(ок. 1100–1160) – итал. схоласт, епископ (с 1159 г.). В четырех “Книгах сентенций” (Sententiarum libri IV) суммировал изречения теологических авторитетов, положив начало понятию и жанру “суммы”. Эта литературная форма была воспринята и развита последующими теологами и философами.

С.235^{*)}. Александр Гэльский (Alexander Halensis) (1170/1180–1245) – англ. схоласт, принадлежал к монашескому ордену францисканцев. Известен своим динамико-реалистическим учением об идеях. Его главный труд “Summa theologiae” был издан по указу Папы после смерти автора, и это сыграло большую роль в углублении доказательства бытия Божия в духе Аристотеля и св. Августина.

С.237^{*)}. Постигание разумом (лат.).

СОДЕРЖАНИЕ

ЗНАНИЕ И МУДРОСТЬ	7
Примечания автора	29
Комментарии переводчика	30
РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА	33
Предисловие	35
Введение автора к изданию 1946 г.	37
ЧАСТЬ ПЕРВАЯ	
Глава I. Природа и культура	39
1. Культура – требование человеческой природы	39
2. О некоторых неясностях	40
3. Цивилизация и религия	42
Глава II. Католическая религия и культура	45
1. Особенности “современного мира”	45
2. Антропоцентризм и подлинный гуманизм	48
3. Политические и экономические отголоски картезианского дуализма	51
4. Христианство должно оживить культуру	54
5. Христианство трансцендентно по отношению к любой культуре	56
Глава III. Практические соображения	57

1. “Христианский мир” – это не Церковь	57
2. Злостное обмирщение духовного	59
3. Истинная светская деятельность христиан	62
Глава IV. О католическом мышлении	
и о миссии католицизма	67
ЧАСТЬ ВТОРАЯ	
Глава I	71
1. О понятии порядка	71
2. Созидание порядка	72
Глава II	74
1. О гуманизме	74
2. Амбивалентность истории	75
3. Об историческом манихействе	77
4. Соблазн Истории	78
5. Одна трудность антропоцентрического гуманизма ...	78
6. Миф об имманентности	80
7. Диалектика современной культуры	82
Глава III	84
1. Культура и религия	84
2. Опасности обмирщения духовного	84
3. Церковь и христианский мир	86
4. Понятие конкретного исторического идеала	87
5. Различие, подлежащее пересмотру	91
Глава IV	94
1. Исторический парадокс	94
2. Внешняя несостоятельность христианского мира	96
3. Светская миссия христианства	100
4. Масштабы требуемых изменений	105
Комментарии	106
I. Человеческая природа и политическая жизнь	106
II. Плодовитость денег	108
III. Teatrum mundi	109
IV. Цивилизация	111
Примечания автора	115

Комментарии переводчика	120
-------------------------------	-----

О ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ 131

Предисловие	133
-------------------	-----

I. Проблема христианской философии	134
---	------------

Рационалистическая позиция	135
----------------------------------	-----

Позиция г-на Блонделя	137
-----------------------------	-----

II. Природа и фактическое положение	139
--	------------

Природа философии	141
-------------------------	-----

III. “Христианское положение” философии	143
--	------------

Объективные вклады	145
--------------------------	-----

Субъективные приобретения	149
---------------------------------	-----

Выводы относительно христианской философии	151
--	-----

IV. Богословие и философия	154
---	------------

Правильно понимаемая нравственная философия	157
---	-----

Последние замечания	161
---------------------------	-----

Комментарии	165
--------------------------	------------

I. О природе апологетики	165
--------------------------------	-----

II. О нравственной философии	170
------------------------------------	-----

О естественной этике	170
----------------------------	-----

О правильно понимаемой нравственной	
-------------------------------------	--

философии	172
-----------------	-----

Примечания автора	196
--------------------------------	------------

Комментарии переводчика	203
--------------------------------------	------------

СВЯТОЙ ФОМА, АПОСТОЛ СОВРЕМЕННОСТИ 211

Примечания автора	237
--------------------------------	------------

Комментарии переводчика	238
--------------------------------------	------------

Научное издание

Жак Маритен

ЗНАНИЕ И МУДРОСТЬ

«Научный мир»

119890. Москва, Знаменка, 11/11

Тел./факс (095) 291-28-47. E-mail: naumir@ben.irex.ru

ЛР № 030671 от 09.12.95 г.

Гигиеническое заключение

№ 77.99.6.953.П.3619.6.99 от 29.06.1999 г.

Подписано к печати 12.10.99.

Формат 60×90/16

Гарнитура Таймс. Печать офсетная. Усл. печ. л. 15.25

Тираж 3000 экз. Заказ 771

Издание отпечатано в типографии

ОАО Внешторгиздат

127576, Москва, ул. Илимская, 7