

Маритен Жак О христианской философии filosoff.org
Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке
<http://filosoff.org/> приятного чтения!

Маритен Жак О христианской философии
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 *opus rationis*[I] 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[II] 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 Жильсон[1] и Габриэль Марсель[III] 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.

Введение

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[IV]. Рационалисты и даже некоторые неотомисты считают, 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 образом[2]. 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 Брейе[V], также занимался этой проблемой. Его работа[4] 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.Блонделя[VI], 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 утверждают 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 философии[5].

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

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 Дешана[VII]. Скажем сразу же, что в той мере, в которой г-н Блондель утверждает значение апологетики Дешана, он встречает наше безоговорочное согласие[8]. 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] [VIII] и преп. о. Гарригу-Лагранжу[10], 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 апостольским, 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, освобождать 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 веры[11], 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 удостовериться 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 Жильсона[12]. Предпочитая настаивать на различиях, он не увидел, что эта позиция (а она такова же, как позиция г-на Режи Жоливе[13] 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 рационалисты[15] 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*[IX] абстракция родовая по отношению к видовой, совершенно логичная по отношению к ее частям, которая быладонаучной; 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, *perfection opus rationis*[16] [X].

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 ее 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*[XI], 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 чудовище. Что, по-моему, и произошло с теми рационалистами и неотомистами, которых критикует г-н Жильсон.

С исторической точки зрения, мне кажется, что во времена Гийома дю Вера[XII] и Шаррона,[XIII] 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*[XIV] 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.

6. С тех пор как существует вопрос не о философии самой по себе, а о том способе, с помощью которого человек философствует, 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 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[XV] 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.

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[XVI] и обозначено у Аристотеля (разве не называл он Бога *ar'lh kai to prvton tvu ontwu?*[17] [XVII] – 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, посвященных изучению «источников» догм. Для того чтобы по существу надфилософское понятие консубстанционального логоса[XVIII] 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 существенным[18], 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[XIX] – 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.[XX] «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 Слова[XXI], в котором все говорит о бесконечном Разуме конечным разумам, знающим, что они – разумы. Какой светоносный 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 незывлемые». 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].

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*[XXII], 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, [XXIII] г-н леон Брюнsvик [XXIV] 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. перерезел!), 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*[XXV] 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 rectrix*[XXVI] 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 высшим 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 удается. 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 сколь 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»[XXVII], 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[XXVIII].

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[XXIX] и Огюст Конт), которые ранее относились к двум другим сферам мудрости. Становясь внутренне менее христианской, она переполнилась отбросами христианства. И тогда становится понятным 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[XXX], Якоби[XXXI], 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 происходит самый дурной вкус.

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 свои 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[XXXII], её предмет – само откровенное, которое оно пытается объяснить с позиций разума[20].

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*[XXXIII] то ее происхождение, как известно, надо искать у св. Петра Дамиани[XXXIV], 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, pop serva*[XXXV] 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 Первоначальная 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 высшему 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 зрения[21]. 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 богословию[22] 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, добываясь успеха с помощью дополнительного источника познаний и информации, она может идти вперед, следуя свойственному ей методу и действуя *ex propriis rerum causis* [XXXVI] 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 особые исследования, в которых индукция, 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* [XXXVII], 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 двойной цели.

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 трудом[24].

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[XXXVIII] по поводу библейских патриархов и тех первобытных социально – правовых условий, вплоть до узаконенного многоженства, в которых они жили: Авраам[XXXIX] 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 лишенности 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 рефлекторном 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[XL] 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 бремя 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, восприняла ради движения к единственной незапятнанной истине, и это – также благодаря чисто христианской любви к святости истины. Неустрашимость 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 делает 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. Преподаявая 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 Иаков [XLI].

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 состоит 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, особенно 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 потребуются 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 комментарии? 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 Аристотель [XLII]). Но эта естественная нравственность не существует отдельно, как истинная наука поведения (равно как без милосердия естественные добродетели не существуют как подлинные добродетели [26]). 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[XLIII] – отделинной 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 благодать, 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 неполна[27], 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 дает 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*[XLIV], 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*[XLV]. 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*)[XLVI], но не со стороны определения объекта, как объекта (*ratio formalis sub qua*)[XLVII] 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*»[XLVIII]. 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 предмет[29]: 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 состоянии – 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, 1, 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)[XLIX], 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.*

Racio formalis objecti ut res, seu quae, est ratio rei objectae, quae prime terminat actum illis habitus, et ex qua fluunt passionibus 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] [L]

Встав на точку зрения *ratio formalis sub qua*, можно увидеть, что объекты познания подразделяются «*in scibile per lumen meta-physicale*[31], *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 separatione individualium conditionum; et per lumen divinum, id est medium divine lumine fulgens: quod scibilie theologicum constituit.*

«*Unitas et diversitas specifica scienciarum attenduntur penes unitatem et diversitatem 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 deatorum, 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»[LI].

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[LII]. 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[LIII].

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[LIV], 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: scientia prius dividitur in scientiam infinitam et finitam: et deinde scientia finita dividitur in speculativam et practicam[33][LV].

Здесь вывод из рассуждения делается благодаря вере, в свете божественного откровения и, в конечном счете, в свете вечно сущим[34]. 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 huiusmodi scientia est, sicut scientia Dei, qui scientia eadem scit se in opera sua»[35] [LVI].

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[37], соизмеряемый таким образом с самим предметом науки, то есть с agibile[LVII] 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»[LVIII].

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 знания[38] 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 расстоянии[39] (*sapientis est ordinare*)[LIX] 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 небесах[40], 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] LX, и мы видели, как Кайетан комментирует эту истину: предмет богословского знания образуется *per lumen divinum, id est medium divinae 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 блаженных[43]. 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 верой[44] 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 остальное[45], и этот практический объект не придает ему никакой специфики: специфику богословия 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*

Маритен Жак О христианской философии filosoff.org
determinantur in sacra doctrina comprehenduntur sub Deo: non ut partes, vel species, vel accidentia, sed ut ordinata aliquo ad ipsum». «Sacra doctrina non determinat de Deo et de creaturis ex aequo, sed de Deo principaliter et de creaturis secundum quod referuntur ad Deum, ut ad principium vel ad finem. Unde unitas scientiae non impeditur»[46] [LXI]. 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 философам, 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 философам, 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*) [LXII] 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*) [LXIII], 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 признать ориентацию деятельности людей на Бога, чтобы рассматривать ее *sub ratione Dei* [LXIV] 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 регулируемости человеческих действий соответствующе пополненным 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 huiusmodi*, как таковое, оно даже в самых сверхъестественных своих чертах и моментах есть действие человеческое и сотворенное.

Mutatis mutandis[LXV], 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 iudicamus de rebus creatis, magis hoc ad sapientiam quam ad scientiam pertinet»[51] [LXVI]. 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*» Аламанны.

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 practice*[LXVII].

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»)[LXVIII], 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 методику. 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.

11. 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 интересует[52].

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

Маритен Жак О христианской философии filosoff.org
объекту подчиняющей науки. Так, акустика – наука, подчиненная по отношению к арифметике, она имеет предметом исчисляемый звук, а оптика – подчиненная геометрии, ее предмет – видимая линия[53].

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 nee 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] [LXIX].

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[LXX] формально математических, а материально физических[55]. 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 геометрическая[56].

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[LXXI], 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 науки[57]. 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 сверхъестественной[58]. 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 веры [60], так что взятая как расположенная под высшей формой веры и участвующая [61] в силу своей уверенности низшей по сравнению с разумом, она вместе с ним формирует уникальный *medium*, или *lumen* умозаключения [62], 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 верой [63] 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 блаженных [64].

Итак, всякая подчиненная наука, взятая как таковая, верит принципам, воспринимаемым от подчиняющей науки, а не видит их [65].

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 богословием 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 Лепле[LXXII], 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 stain perfecto scientiae*[67], так же как только продолжая себя видением блаженных[68], само богословие овладеет совершенным положением науки, хотя бы с земной точки зрения оно и было именно наукой[69].

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 выше[70], богословие действует *ex prima causa*[LXXIII], а философия, напротив, *ex propriis rerum causis*[LXXIV]; 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 человека[71], 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 вечного 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 principum*» [LXXV] как труд, относящийся ко второй теме, и комментарий св. Фомы к «Политике» Аристотеля как трактующий первую тему [72].

Данные соображения применимы и к тому, что в наши дни называют философией религии; они показывают, что если «философия религии» – это по преимуществу богословие, то имеет 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 medievale*. – Paris: Vrin, 1932. – vol. 2. – P. 289–290).

[2] См.: *Bulletin de la Societe Francaise de philosophie*, 1931, mars-juin.

[3] Gilson E. *L'esprit de la philosophie medievale*. – Paris: Vrin, 1932. – 2 vol.

[4] Brehier E. *Y a-t-il une Philosophie chretienne?* // *Rev. de Metaphysique 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 Metaphysique 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 probleme 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 неведомо; и присутствия Церкви, которая предлагает это откровение *tanquam potestatem habens* (как власть имущая. – Лат.)

- Маритен Жак О христианской философии filosoff.org
и являет сама собой, по словам Боссюэ, (Боссюэ (Bossuet) Жак Бенинь (1627–1704) – писатель, оратор, епископ г. Мо, один из идеологов католицизма во Франции. Возвеличивал идеал неделимой католической Церкви, полемизировал с протестантами. Его произведения проникнуты идеей провиденциализма Бог непосредственно управляет судьбами народов и налагает свою печать на каждую эпоху их развития. – прим перев) «сущее чудо».
- [9] Gardeil A. La credibilite et l'apologetique. – 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 pensee grecque et la pensee chretienne. – Paris: Vrin, 1931. – 208 p.
- [14] Maritain J. De la sagesse augustinienne // Rev. de philosophic. – 1939, juill.-dec. Idem // Maritain J. et R. Oeuvres completes. – Vol. 4. P. 785–817; Discours pour l'inauguration du monument au cardinal Mercier, a Louvain// Inauguration du monument erige au cardinal Mercier. – Louvain, 1931. – P. 44–52; Le Songe de Descartes Paris: Correa, 1932. Idem // Oeuvres completes. – Vol. 5. – P. 13–222; Les Degres du Savoir. Paris: Desclee De Brouwer, 1932. Idem // Oeuvres completes, vol. 4, p. 259–1111.
- [15] Cf.: Fernandez R. Religion et philosophic // Nouv. rev. fr. – 1932, 1 mai.
- [16] Полная абстракция (лат.).
- [17] Аристотель. Метафизика. Л. 1073, a23
- [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 Trinite. – 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 Degres 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 Degres du Savoir // Oeuvres completes. – 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» (Olliv-La Prune L. Le prix de la vie. – 50-eme 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, Solemnes, 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.*, a. 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.*, a. 4.

[36] См. далее по тексту данной работы п. 12.

[37] Cajetan, *ibid.*, a. 1.

[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 a. 5. Solesmes, 11, 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, как 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]: Desclee 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, сотворенным участием божественного знания.

[45] «... *Theologia procedit ex principiis relevatis 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*

Маритен Жак О христианской философии filosoff.org
justicia, ut perfectus sit homo Dei, ad omne opus bonum instructus. Ergo
independentem a philosophia morali, ex suis principiis revelatis potest
theologia discurren 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, I, 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 сбрау 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. Reflexions sur l'intelligence, p. 286; Les Degres du Savoir, p. 84.

[56] Maritain J. Les Degres 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 gloriam, tanquam terminum 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. I, disp. 2, a. I (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, I, p. 372b–392b.

[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 nee diverse lumine, sed inquantum de ejus lumine et certitudine participat; et sic constituitur una ratio formalis quae dicit virtuales 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.*, a. 5, № 12 et suiv.

[69] *Ibid.*, a. 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 обеспечиваю! 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 chretienne*//Maritain J. *Oeuvres* (1912–1929) /Choix, presentation et notes par H. Bars. – [Paris]: Desclée De Brouwer, 1975. – P. 631–704.

[I]. *Opus rationis* – труд разума (лат.).

[II] 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 Оттиньи.

[III] Гарригу-Лагранж (Garrigou-Lagrange) Гонтран-Мари (1877–1964) теолог, доминиканец. Принял монашество в 1897 г. под именем Режиальд (имя друга Фомы Аквинского). Отсюда инициалы, проставляемые обычно перед его фамилией – Р. Р. (Pere Reginald – Отец Режиальд). 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 etudes medievales). 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.

[IV] 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.

[V] Брейе, 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 гг.). Автор работ по древнегреческой и средневековой философии.

[VI] 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 Pensee, 2 т., 1934), «Бытие и существа» (L'Etre et les etres, 1935), «Действие» (L'Action, 2 т., 1934–1937), «Философия и христианский дух» (La philosophie et l'esprit chretien. 2 т., 1944–1946).

[VII] 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.

[VIII] 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.

[IX] Полная абстракция (лат.).

[X] Совершенное создание разума (лат.).

[XI] Способная к удвоению как таковая (лат.).

[XII] 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 stoiques, 1585), «Размышление о псалмах» (Meditation sur les Psaumes, 1580).

[XIII] 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 Вера, Монтеня).

[XIV] Hipostasierung (нем.) – гипостазирование, возведение в ранг самостоятельно действующего объекта, приписывание абстрактным понятиям самостоятельного существования.

[XV] В эпоху, когда исповедуется Новый Завет, в эпоху христианства.

[XVI] Исх., 3, 14.

[XVII] Начало и первое в вещах (греч.).

[XVIII] 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 плоти, словом Бога, «сыном» Бога, сошедшим на землю, то есть идентифицируется с Иисусом Христом.

[XIX] 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).

[XX] Мальбранш (Malbranche) 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 verite). переведено на рус. яз.: «Разыскание истины», 2 т... СПб. 1903–1906.

[XXI] Творение Слова – творение Бога. См. Евангелие от Иоанна: «Вначале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин 1,1).

[XXII] *Habitus* – (лат.) облик, образ, положение, состояние, особенности, характер.

[XXIII] *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.

[XXIV] *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).

[XXV] Целительная благодать (лат.).

[XXVI] Как путеводная звезда (лат.).

[XXVII] «*Евдемова этика*» название одного из произведений Аристотеля, посвященную главным образом религиозно-нравственным вопросам.

[XXVIII] *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.

[XXIX] *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.

[XXX] *Бёме* (*Böhme*) Якоб (1575–1624) – немецкий философ-мистик, диалектика которого была воспринята поздним Просвещением (Гердер), романтизмом (Ф.Шлегель), Гегелем и Фейербахом.

[XXXI] *Якоби* (*Jacobi*) Фридрих Генрих (1743–1819) – немецкий философ, писатель, друг Гёте, сторонник «философии чувства и веры» (*Glaubensphilosophie* – нем.).

[XXXII] От первопричины (лат.).

[XXXIII] Философия – служанка богословия (лат.).

[XXXIV] *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.

[XXXV] Служанка, не рабыня (лат.).

[XXXVI] По причинам, вытекающим из собственных обстоятельств (лат.).

[XXXVII] По своей природе христианская (лат.).

[XXXVIII] *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.

[XXXIX] *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.

[XL] Вполне определенно 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).

[XLI] *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).

[XLII] См.: Аристотель. Большая этика. Кн. 1 // Соч. в 4 т. Т.4. –М.: Мысль, 1984.

[XLIII] В состоянии, соответствующем званию подлинно практической науки; в ранге истинно практической науки (лат.).

[XLIV] В качестве науки (лат.).

[XLV] Разум, освещенный верой (лат.).

[XLVI] Формальное отношение «который» (лат.).

[XLVII] Формальное отношение «под которым» (лат.).

[XLVIII] О едином Боге (лат.).

[XLIX] Кайетан, он же Якоб Кайетанус (Jacob Cajetanus) – псевдоним Томмазо Дс 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. (Joao de Santo Tomas) варианте, был духовником короля Испании Филиппа IV (1643–1644), горячий поклонник св. Фомы Аквинского, которому подражал в образе жизни.

[L] «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, действие 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.).

[LI] 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 будем не специфическим, а родовым, он разделяется под всепроникающим 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.).

[LII] Бог под знаком своей собственной значимости (лат.).

[LIII] Субъектом нравственной философии является целенаправленная человеческая деятельность (лат.).

[LIV] Благодаря материи (лат.).

[LV] Наука первая провела различие между бесконечным и конечным; причем конечная наука проводит разделение между спекулятивным и практическим (лат.).

[LVI] 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 сама наука, познающая себя и свои труды (лат.).

[LVII] Способный двигаться, действовать (лат.).

[LVIII] С мощью света – расширение знания (лат.).

[LIX] Направлять – дело мудрых (лат.).

[LX] Отпечаток божественного знания, оно одно и совсем простое (лат.).

[LXI] Все, к чему прикоснулось св. учение под разумом Божиим... Иначе говоря, все, что определяется св. учением, понимается 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.).

[LXII] Соответственно себе самим (лат.).

[LXIII] Рассматривает только как направленные к Богу (лат.).

[LXIV] Под разумом Бога (лат.).

[LXV] Изменяя то, что изменяется (лат.).

[LXVI] 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.).

[LXVII] В состоянии, соответствующем званию подлинно практической науки; в ранге истинно практической науки (лат.).

[LXVIII] Речь идет о «Сумме теологии» Фомы Аквинского.

[LXIX] 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» (*proprie 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.).

[LXX] «Средние» пауки (лат.).

[LXXI] Благодаря материи (лат.).

[LXXII] 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.

[LXXIII] От первопричины (лат.).

[LXXIV] По причинам, вытекающим из собственных обстоятельств (лат.).

[LXXV] «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.

Примечания

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 philosophic medievale. – Paris: Vrin, 1932. – Vol. 2. – P. 289–290).

(обратно)

[2]

См.: Bulletin de la Societe Francaise de philosophic, 1931, mars-juin.
(обратно)

[3]

Gilson E. L'esprit de la philosophic medievale. – Paris: Vrin, 1932. – 2 vol.
(обратно)

[4]

Brehier E. Y a-t-il une Philosophic chretienne? // Rev. de Metaphysique et de Moral. 1931, avr.-juin. Ср. текст его выступления на собрании философского общества, приведенный в том же выпуске указанного выше «Bulletin...».
(обратно)

[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 вникнуть 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).

(обратно)

[6]

Жаль, что это утверждение вышло из-под пера г-на Мишеля Сурио (*Rev. de Metaphysique 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?

(обратно)

[7]

Blondel M. *Le probleme de la philosophie catholique*. – Paris: Blond: Gay, 1932. – 223 p.

(обратно)

[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, (Боссюэ (Bossuet) Жак Бенинь (1627–1704) – писатель, оратор, епископ г. Мо, один из идеологов католицизма во Франции. Возвеличивал идеал неделимой католической Церкви, полемизировал с

Маритен Жак О христианской философии filosoff.org
протестантами. Его произведения проникнуты идеей провиденциализма Бог
непосредственно управляет судьбами народов и налагает свою печать на каждую
эпоху их развития. – прим перев) «сущее чудо».
(обратно)

[9]

Gardeil A. La credibilite et l'apologetique. – Paris: Gabalda, 1928. – 316 p.
(обратно)

[10]

Garrigou-Lagrange R. De revelatione per Ecclesiam catholicam proposita.
– Roma: Ferrari, 1921. – 2 vol.
(обратно)

[11]

Ibid. Prolegomena, cap. 2, 3.
(обратно)

[12]

Эта позиция, впрочем, заметно отличается от той, которую г-н Жильсон занимал
в некоторых своих ранних работах.
(обратно)

[13]

Cf.: Jolivet R. Essai sur les rapports entre la pensee grecque et la pensee
chretienne. – Paris: Vrin, 1931. – 208 p.
(обратно)

[14]

Maritain J. De la sagesse augustinienne // Rev. de philosophic. - 1939, juill.-dec. Idem // Maritain J. et R. Oeuvres completes. - Vol. 4. P. 785-817; Discours pour l'inauguration du monument au cardinal Mercier, a Louvain// Inauguration du monument erige au cardinal Mercier. - Louvain, 1931. - P. 44-52; Le Songe de Descartes Paris: Correa, 1932. Idem // Oeuvres completes. - Vol. 5. - P. 13-222; Les Degres du Savoir. Paris: Desclee De Brouwer, 1932. Idem // Oeuvres completes, vol. 4, p. 259-1111.
(обратно)

[15]

Cf.: Fernandez R. Religion et philosophic // Nouv. rev. fr. - 1932, I mai.
(обратно)

[16]

Полная абстракция (лат.).
(обратно)

[17]

Аристотель. Метафизика. л. 1073, а23
(обратно)

[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 Trinite. - Paris: Beauchesne, 1919. - 644 p.). нельзя рассматривать вопрос о логосе, не зная этих работ.
(обратно)

[19]

Маритен Жак О христианской философии filosoff.org
Marcel G. // Nouv. rev. des Jeunes. - 1932, 15 mars.
(обратно)

[20]

По поводу природы богословия см. уточнения в Комментариях, п. 2.
(обратно)

[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 Degres du Savoir) изучить проблему мистического опыта, вдохновляясь примером св. Фомы Аквинского и св. Иоанна Креста.
(обратно)

[22]

См. Комментарии (в данной работе), раздел II.
(обратно)

[23]

Maritain J. Les Degres du Savoir // Oeuvres completes. - vol. 4. -
p. 772-774.
(обратно)

[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.
(обратно)

[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» (O116-La Prune L. Le prix de la vie. – 50-eme ed. –Paris: Belin, 1931. – P. 345–347.).

(обратно)

[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).

(обратно)

[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.

(обратно)

[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.
(обратно)

[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.
(обратно)

[30]

Cajetan. I., 1,3.
(обратно)

[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, Solemnnes, I, p. 379b.
(обратно)

[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.].
(обратно)

[33]

Cajetan, *ibid.*, a. 4.
(обратно)

[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.
(обратно)

[35]

Cajetan, *ibid.*, a. 4.
(обратно)

[36]

См. далее по тексту данной работы п. 12.
(обратно)

[37]

Cajetan, *ibid.*, a .1.
(обратно)

[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.
(обратно)

[39]

Поведение вблизи регулируется именно осторожностью.
(обратно)

[40]

Cf.: Jean de Saint-Thomas. Curs, theol. I.P., q, I a. 5. Solesmes, 11, p. 365
et suiv.
(обратно)

[41]

Thomas Aquinas. Sum. theol., I, 1,3, ad 2.
(обратно)

[42]

см. с. 75.
(обратно)

[43]

см. с. 76.
(обратно)

[44]

В самом деле, она не могла бы быть тогда возвышена верой и именно содержание веры попадало бы под свет философии, как 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]: Desclee 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, сотворенным участием божественного знания.
(обратно)

[45]

“... Theologia procedit ex principiis relevatis 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.
(обратно)

[46]

Thomas Aquinas. Sum. theol. I, 1,7, c. ad 2; 1, I, 3, ad 1..
(обратно)

[47]

Sum, contra gent, II, 4.
(обратно)

[48]

Thomas Aquinas. Sum. theol. I, 1,4.

Маритен Жак О христианской философии filosoff.org
(обратно)

[49]

Cajetan. I. P., q. 1, disp. 3, a. 7.
(обратно)

[50]

Thomas Aquinas. Sum. theol. I, 1, 4.
(обратно)

[51]

Thomas Aquinas. Sum. theol. II-II, 9, 2, ad 3.
(обратно)

[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.
(обратно)

[53]

Jean de Saint-Thomas. Log. II. P., q. 26, a. 2.
(обратно)

[54]

5. Cajetan. I, 1, 2; Jean du Saint-Thomas. Curs. Theol. I. P., q. 2, disp. 2, a. (обратно)

[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. Reflexions sur l'intelligence, p. 286; Les Degres du Savoir, p. 84. (обратно)

[56]

Maritain J. Les Degres du Savoir, p. 84-85, 120-125. (обратно)

[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.

... Illa scientia (sc. subalternata) 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. I, disp. 2, a. I (Vives, VII, p. 28-29).

(обратно)

[58]

Об этой особенности богословия см.: Jean de Saint-Thomas. Curs. Theol., loc. cit., a. 8, 9.
(обратно)

[59]

Cf. Jean de Saint-Thomas. Curs, theol. I. P., q. 1, disp. 2, a. 6,9.
Solesmes, 1.1, p. 372b-392b.
(обратно)

[60]

Ibid., disp. 2, a. 6. Solesmes, t. I, p. 371 a.
(обратно)

[61]

Внешне; ср., Saint-Thomas J. Ibid., disp. 2, a. 7, 22. Solesmes, t. I, p. 382 a.
(обратно)

[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 nee diverse lumine, sed inquantum 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].

(обратно)

[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.

(обратно)

[64]

Cf.: Jean de Saint-Thomas, loc. cit., a. 5.

(обратно)

[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).

(обратно)

[66]

Thomas Aquinas. Sum. theol. I, 1,4.

(обратно)

[67]

В совершенном состоянии науки (лат.).

Маритен Жак О христианской философии filosoff.org
(обратно)

[68]

Cf. Saint-Thomas J., loc. cit., a. 5, № 12 et suiv.
(обратно)

[69]

Ibid., a. 3, № 12. Solesmes, t. I, p. 356 a.
(обратно)

[70]

Thomas Aquinas. Sum. contra gent. II, 4; см. выше, с.42.
(обратно)

[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 обеспечиваю! ей ее собственные средства движения.
(обратно)

[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.
(обратно)

[I]

Opus rationis – труд разума (лат.).
(обратно)

[II]

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 Оттиньи.
(обратно)

[III]

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 – Р. Р. (Pere 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) Этиен 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 etudes medievals). 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.
(обратно)

[IV]

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.
(обратно)

[V]

Брейе, 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 гг.). Автор работ по древнегреческой и средневековой философии.
(обратно)

[VI]

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 Pensee, 2 t., 1934), «Бытие и существа» (L'Etre et les etres, 1935), «Действие» (L'Action, 2 t., 1934–1937), «Философия и христианский дух» (La philosophie et l'esprit chretien. 2 t., 1944–1946).
(обратно)

[VII]

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.
(обратно)

[VIII]

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.
(обратно)

[IX]

Полная абстракция (лат.).
(обратно)

[X]

Совершенное создание разума (лат.).
(обратно)

[XI]

Способная к удвоению как таковая (лат.).
(обратно)

[XII]

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» (Meditation sur les Psaumes, 1580).
(обратно)

[XIII]

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 Вера, Монтеня).
(обратно)

[XIV]

Hipostasierung (нем.) – гипостазирование, возведение в ранг самостоятельно действующего объекта, приписывание абстрактным понятиям самостоятельного существования.
(обратно)

[XV]

Маритен Жак О христианской философии filosoff.org
В эпоху, когда исповедуется Новый Завет, в эпоху христианства.
(обратно)

[XVI]

исх., 3, 14.
(обратно)

[XVII]

Начало и первое в вещах (греч.).
(обратно)

[XVIII]

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 плоти, словом Бога, «сыном» Бога, сошедшим на землю, то есть идентифицируется с Иисусом Христом.
(обратно)

[XIX]

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).
(обратно)

[XX]

Мальбранш (Malbranche) 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

Маритен Жак О христианской философии filosoff.org
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 verite). переведено на рус. яз.: «Разыскание истины», 2 т... СПб. 1903–1906.
(обратно)

[XXI]

Творение Слова – творение Бога. См. Евангелие от Иоанна: «Вначале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин 1,1).
(обратно)

[XXII]

Habitus – (лат.) облик, образ, положение, состояние, особенности, характер.
(обратно)

[XXIII]

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.
(обратно)

[XXIV]

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 a la vie de l'esprit, 1900). «Разум и религия» (La raison et la religion, 1939), «Возрасты ума» (les ages de l'intelligence, 1934).
(обратно)

[XXV]

Целительная благодать (лат.).
(обратно)

[XXVI]

Как путеводная звезда (лат.).
(обратно)

[XXVII]

«Евдемова этика» название одного из произведений Аристотеля, посвященную главным образом религиозно-нравственным вопросам.
(обратно)

[XXVIII]

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.
(обратно)

[XXIX]

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.
(обратно)

[XXX]

Бёме (Bohme) Якоб (1575–1624) – немецкий философ-мистик, диалектика которого была воспринята поздним Просвещением (Гердер), романтизмом (Ф.Шлегель), Гегелем и Фейербахом.
(обратно)

[XXXI]

якоби (Jacobi) Фридрих Генрих (1743–1819) – немецкий философ, писатель, друг Гёте, сторонник «философии чувства и веры» (Glaubensphilosophie – нем.).
(обратно)

[XXXII]

От первопричины (лат.).
(обратно)

[XXXIII]

Философия – служанка богословия (лат.).
(обратно)

[XXXIV]

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.
(обратно)

[XXXV]

Служанка, не рабыня (лат.).
(обратно)

[XXXVI]

По причинам, вытекающим из собственных обстоятельств (лат.).
(обратно)

[XXXVII]

По своей природе христианская (лат.).
(обратно)

[XXXVIII]

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.
(обратно)

[XXXIX]

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.
(обратно)

[XL]

Вполне определенно 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).
(обратно)

[XLI]

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

Страница 60

Маритен Жак О христианской философии filosoff.org
жизни. Почитается как символ Церкви Божией на земле (Быт 25, 26-34; 28, 10, 22;
Втор 23, 10; Пс 13, 6).
(обратно)

[XLII]

См.: Аристотель. Большая этика. Кн. 1 // Соч. в 4 т. Т.4. -М.: Мысль, 1984.
(обратно)

[XLIII]

В состоянии, соответствующем званию подлинно практической науки; в ранге
истинно практической науки (лат.).
(обратно)

[XLIV]

В качестве науки (лат.).
(обратно)

[XLV]

Разум, освещенный верой (лат.).
(обратно)

[XLVI]

формальное отношение «который» (лат.).
(обратно)

[XLVII]

Маритен Жак О христианской философии filosoff.org
формальное отношение «под которым» (лат.).
(обратно)

[XLVIII]

О едином Боге (лат.).
(обратно)

[XLIX]

Кайетан, он же Якоб Кайетанус (Jacob Cajetanus) – псевдоним Томмазо Дс 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. (Joao de Santo Tomas) варианте, был духовником короля Испании Филиппа IV (1643–1644), горячий поклонник св. Фомы Аквинского, которому подражал в образе жизни.
(обратно)

[L]

«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, действие 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.).
(обратно)

[LI]

Став на точку зрения *ratio formalis sub qua*, можно заметить, что объекты

Страница 62

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 ощутимой 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 будем 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.).
(обратно)

[LII]

Бог под знаком своей собственной значимости (лат.).
(обратно)

[LIII]

Субъектом нравственной философии является целенаправленная человеческая деятельность (лат.).
(обратно)

[LIV]

Благодаря материи (лат.).
(обратно)

[LV]

Наука первая провела различие между бесконечным и конечным; причем конечная
Страница 63

Маритен Жак О христианской философии filosoff.org
наука проводит разделение между спекулятивным и практическим (лат.).
(обратно)

[LVI]

Свет божественного откровения (наряду с богословием) как направление или способ познания объекта, «под которым» открылся предмет, доступный знающему, так создается единство пауки... 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.).
(обратно)

[LVII]

Способный двигаться, действовать (лат.).
(обратно)

[LVIII]

С мощью света – расширение знания (лат.).
(обратно)

[LIX]

Направлять – дело мудрых (лат.).
(обратно)

[LX]

Отпечаток божественного знания, оно одно и совсем простое (лат.).
(обратно)

[LXI]

Все, к чему прикоснулось св. учение под разумом Божиим... Иначе говоря, все, что определяется св. учением, понимается 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.).
(обратно)

[LXII]

Соответственно себе самим (лат.).
(обратно)

[LXIII]

Рассматривает только как направленные к Богу (лат.).
(обратно)

[LXIV]

Под разумом Бога (лат.).
(обратно)

[LXV]

Изменяя то, что изменяется (лат.).
(обратно)

[LXVI]

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.).

(обратно)

[LXVII]

В состоянии, соответствующем званию подлинно практической науки; в ранге истинно практической науки (лат.).
(обратно)

[LXVIII]

Речь идет о «Сумме теологии» Фомы Аквинского.
(обратно)

[LXIX]

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» (*propier 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.).
(обратно)

[LXX]

«Средние» науки (лат.).
(обратно)

[LXXI]

Благодаря материи (лат.).
(обратно)

[LXXII]

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.
(обратно)

[LXXIII]

От первопричины (лат.).
(обратно)

[LXXIV]

По причинам, вытекающим из собственных обстоятельств (лат.).
(обратно)

[LXXV]

«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.

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке

<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

<http://buckshee.petimer.ru/> Форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы, недвижимость. Здоровый образ жизни.

<http://petimer.ru/> Интернет магазин, сайт интернет магазин одежды Интернет магазин обуви Интернет магазин

<http://worksites.ru/> Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных сайтов. Интеграция, Хостинг.

<http://dostoevskiyfyodor.ru/> Приятного чтения!