

Д. В. Кирьянов

ТОМИСТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

XX века



**БОГОСЛОВСКАЯ
И ЦЕРКОВНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ
БИБЛИОТЕКА**



**ИСТОРИЧЕСКАЯ
КНИГА**

В серии
**БОГОСЛОВСКАЯ
И ЦЕРКОВНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ
БИБЛИОТЕКА**

вышли в свет:

- *Анго М.-Б.* Тайна живой Любви
- *Гамм Е. К.* Об историчности и научности христианства
- *Карпов А. В.* Язычество, христианство, двоеверие: религиозная жизнь Древней Руси в IX–XI веках
- *Краутхаймер Р.* Три христианские столицы. Топография и политика
- *Лурье В. М.* Призвание Авраама
- *Мосс В.* Православная Церковь на перепутье (1917–1999)
- *Свящ. Вениамин Новик.* Православие. Христианство. Демократия
- *Патрик де Лобье.* Три града. Социальное учение христианства
- *Патрик де Лобье.* Политика и истина
- *Петрунин В. В.* Политический исихазм и его традиции в социальной концепции Московского Патриархата
- *Шкаровский М.* История русской церковной эмиграции
- *Штайн Эдит.* Смерть и Воскресение
- *Хлебосолов Е. И.* Метафизические основания христианства
- Хроника Сурожской смуты. Материалы и документы, посвященные событиям в Сурожской епархии Московского Патриархата (2001–2006 гг.)

Д. В. Кирьянов

**ТОМИСТСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ
XX века**

УДК 141.4"19"

ББК 87.2

К43

Рецензенты:

М. В. Захарченко, доктор философских наук, профессор

В. Н. Катасонов, доктор философских наук, профессор

А. П. Скогорев, доктор исторических наук, профессор

Научный редактор

Р. А. Бурханов, доктор философских наук, профессор

Кириянов Д. В.

К43 Томистская философия XX века / Д. В. Кириянов. — СПб.: Алетей, 2009. — 168 с. — (Серия «Богословская и церковно-историческая библиотека»).

ISBN 978-5-91419-220-1

Монография посвящена рассмотрению основных течений в рамках томистской философской мысли XX века, анализу онтологических и гносеологических концепций современного томизма в контексте диалога с посткартезианской философской мыслью и современным научным знанием.

Книга представляет интерес для научных работников, преподавателей вузов, студентов и широкого круга читателей, интересующихся проблематикой религиозно-философской мысли.

УДК 141.4"19"

ББК 87.2

ISBN 978-5-91419-220-1



9 785914 192201

© Д. В. Кириянов, 2009

© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2009

© «Алетейя. Историческая книга», 2009

ВВЕДЕНИЕ

Возрождение интереса к схоластике в конце XIX – начале XX века побудило многих мыслителей обратиться к реконструкции метафизики бытия и познания Фомы Аквинского. Однако подходы к томистской метафизике представителей томистского возрождения XX–XXI вв. оказались столь различными, что среди них завязалась длительная и серьезная полемика в отношении конститутивных элементов философии Аквината. Это разнообразие подходов к реконструкции томистской метафизики требует внимательного изучения, поскольку томизм в XX веке претендовал на восстановление своей роли как *philosophia perennis*, способной преодолеть все недостатки посткартезианской философской мысли.

В отечественной литературе до сих пор остаются неизученными ключевые аспекты развития томистской метафизики в XX веке, ее базовые понятия и логика сопряжений этих понятий. Постмодернистский подход к философии рассматривает истину как контекстуально обусловленную, а постижение реальности сводится лишь к изучению возможных описаний реальности в рамках тех или иных концептуальных подходов. Кризис современной философской мысли, приведший к тезису о крахе метафизического мышления, крушение идеалов в эпоху постмодернизма, побудили философов-томистов вновь поднять вопрос об актуальности классической теистической метафизики бытия. Реализм томистской метафизики является тем основанием, на котором возможно возрождение вечной философии. Методология критического реализма, представленная Ж. Маритеном в «Степенях знания», вышла далеко за рамки томистской философии и сейчас рассматривается такими философами науки, как А.Пикок, Дж.Полкинхорн, Р.Рассел, И.Барбур и др. в качестве основного подхода к диалогу научного и религиозного мировоззрения.

В центре внимания современной томистской мысли лежат проблемы христианской философии, метафизики, гносеологии, соотношения веры и знания, философии и богословия, науки и религии. Томистская метафизика есть наука о сущем в качестве сущего (*ens qua ens*). Она являет собой пример классического реализма, основанного на убеждении в возможности познания действительности. Основной акцент томистской метафизики обращен на понимание

бытия как Чистого Акта, *actus purus*. Метафизика рассматривается как *philosophia perennis*, опирающаяся на неизменные первые принципы познания, что, по мнению многих томистов XX века, гарантировало ее актуальность на все времена. В контексте такого понимания метафизика как вершина рационального знания может интегрировать опыт всех других наук и проложить путь к интеграции всего знания человека, что дает возможность решения проблемы соотношения научного и религиозного мировоззрений, которая продолжает оставаться актуальной¹.

Природа мира и человека оказались гораздо более загадочными и сложными, нежели то представлялось совсем недавно. Очевиден мировоззренческий кризис, выход из которого может быть найден на путях возвращения к истокам философии. Именно в условиях мировоззренческого кризиса формировалась философия такого выдающегося представителя неотомизма, как Ж. Маритен. Тот путь выхода из кризиса противостояния веры и философии (например, в виде философии Бергсона), который он нашел, был не просто обращением к философии Аквината, он, прежде всего, был возвращением к реалистской метафизике, признанием важности философии природы как *scientia media* между метафизикой и естествознанием.

Томистская метафизика разрабатывалась различными направлениями и философскими школами в рамках католической церкви. В начале томистского возрождения акцент в разработке проблем томистской метафизики был сделан, главным образом, на проблемы познания в противоположность методологии познания посткартезианской философской мысли. Томистскую гносеологию как основанную на наследии Аристотеля развивали такие представители неосхоластического движения, как Й. Клейтген, М. Либераторе, Т. Циглиара, Дж. Корнольди, С. Таламо, М. де Вульф, Д. Мерсье, П. Кафи, Й. Гредт, А. Гардейль, Р. Гарригу-Лагранж, Г. Маттиуси, Д. Рикаби, Дж. Перриер, М-Д. Ролан-Госселин, А-Д. Сертилланж и др. Представители доминиканского томизма, такие как Й. Гредт, А. Гардейль, Р. Гарригу-Лагранж, М. Швальм, М-Д. Ролан-Госселин развивают томистскую метафизику бытия как Чистого Акта, а также метафизику трех степеней абстракции, унаследованную от Ф. Каз-

¹ *Metaphysics, Ontology and Science-Religion Debate. A Workshop in Memory Prof. Mariano Artigas // ESSSAT-News. 2008. 18:4. P. 10.*

тана. Другое направление томистской мысли, представленное П. Руссло, Ж. Марешалем, Б. Лонерганом и К. Ранером стремилось к синтезу томизма как *philosophia perennis* с историческим бытием человека, а также преодолением кантовской критики метафизики. Однако решающее влияние на распространение феномена томизма и томистской метафизики как самостоятельного философского направления оказали работы Э. Жильсона и Ж. Маритена. Так работы Э. Жильсона имели своей целью показать, что Фома Аквинский был экзистенциалистом в подлинном смысле слова, поскольку бытие мыслится не как сущность (*essentia*), но как акт существования (*actus essendi*). Ж. Маритен также разделял взгляд Э. Жильсона на характер метафизики Фомы Аквинского, однако своей главной целью ставил интеграцию человеческого знания на основании предложенного Каэтаном деления посредством трех степеней абстракции. Между представителями различных направлений томизма шла острая полемика относительно характера метафизики Фомы Аквинского, аутентичного представления мысли Ангельского Доктора, а также характера ответов томистской метафизики на вызовы современной философии и науки. Томизм оказал большое влияние на интеллектуальную жизнь в Европе, и Америки. Одним из важных свидетельств жизнеспособности томизма стал очередной томистский конгресс, проходивший 21–23 сентября 2003 года в Риме и посвященный теологической, онтологической и антропологической проблематике томистской мысли².

Томизм как явление в философии и богословии XX века исследовался в нашей стране очень немногими, а работы самих представителей неотомистского движения начали издаваться сравнительно недавно. До сих пор на русском языке не существует полного издания работ Фомы Аквинского, а «Сумма теологии» и «Сумма против язычников» переведены не полностью.

На русском языке нет исследований, посвященных философии и богословию ранних неотомистов Дж. Клейтгена и М. Либераторе, представителей римского школьного томизма Дж. М. Корнольди, Т. Циглиары, Х. Уррабуру, Д. Мерсье, которые стояли у истоков переориентации католической философской мысли на наследие Фомы

² Vijgen J. Die Autorität des hl. Thomas von Aquin im Lichte der Tradition (Schluss) // Katholische Monatsschrift. 2005. Bd. 35. № 5. S. 322-323.

Аквинского, отсутствуют исследования, посвященные рассмотрению метафизики доминиканского неотомизма А. Гардейля, Р. Гарригу-Лагранжа, М.-Д. Ролана-Госселина, М. Швальма, А.-Д. Сертиллианжа, которые стремились выстраивать линию томистской метафизики опираясь, главным образом, на работы доминиканских комментаторов XVI–XVII вв., таких? как Ф. Каэтан, Иоанн св. Фомы, Д. Банез. Практически отсутствуют работы, посвященные метафизике трансцендентального томизма П. Руссло, Ж. Маршалля, Б. Лонергана и К. Ранера, специфического направления в рамках томизма, стремившегося преодолеть кантовскую критику метафизики с использованием трансцендентального метода.

Исследования марксистских авторов Б.Л. Губмана³, Ю. Боргоша⁴, В.И. Гараджи⁵, Р. Радева рассматривают томистскую философию в рамках модели противостояния идеологий. Так, В.И. Гараджа писал, что проблема отношения религиозной веры имеет особую остроту в связи с тем, что «борьба между религией и наукой является важным участком современной идеологической борьбы»⁶.

В работах католических авторов, таких, как К. Вальверде⁷, Ф. Э. Реати и др., изданных в России, уделяется недостаточное внимание томистской мысли вообще и томистской метафизике в частности. Подход этих авторов к томистской проблематике не является однозначным в силу того, что они принадлежат к разным направлениям католической мысли. Так, Ф. Реати вообще не упоминает томизм среди основных направлений католической мысли XX века, хотя с воодушевлением говорит о «новой теологии»⁸. Работа К. Вальверде не порывает совершенно с томистской традицией и в то же время делает акцент на современной философской антропологической мысли.

Разработка вопросов диалога томистской мысли с современным научным знанием охватывает проблемы космологии, квантовой физики, биологии, философии науки в целом. Основной вклад в разра-

³ Губман Б.Л. Кризис современного неотомизма. М., 1983.

⁴ Боргош Ю. Фома Аквинский, М., 1975.

⁵ Гараджа В.И. Неотомизм, разум, наука. Критика католической концепции научного знания. М., 1969.

⁶ Гараджа В.И. Проблема веры и знания в томизме // Вопросы философии. 1963. № 9. С. 90.

⁷ Вальверде К. Философская антропология. М., Христианская Россия, 2000.

⁸ Реати Ф.Э. Бог в XX веке: человек – путь к пониманию Бога. СПб., 2002. С. 70.

ботку этих проблем в контексте томистской метафизики был внесен Ж. Маритеном, который, фактически, произвел реабилитацию томистской философии природы как *scientia media* между наукой и метафизикой. В этой связи следует также отметить работы таких авторов как Дж. Эррей, У. Уоллес, С. Яки, В. Смит, М. Доддс, Л. Элдери, У. Стоугер, Х. Сангвинетти, Г. Танцелла-Нитти, С. Балднер, Э. Рицци, М. Бакли, Дж. Райт, Е. Калдин, Дж. Виллагарасса и др.

В настоящем исследовании автор предпринял попытку целостного изложения эволюции томистской метафизики на протяжении XX столетия от модели концептуального единства схоластики, выраженной в работах первых неосхоластов, до формирования модели доктринального плюрализма в рамках католического богословия и философии второй половины XX – начала XXI века.

Автор выражает благодарность за ценные замечания и поддержку в написании работы доктору философских наук, профессору кафедры культурологии и философии Нижневартковского государственного гуманитарного университета Р.А.Бурханову, кандидату богословия, профессору Московской духовной академии прот. Максиму Козлову, кандидату богословия, доценту Московской духовной академии прот. Павлу Великанову, кандидату богословия, кандидату философских наук, доценту Тобольской духовной семинарии прот. Алексею Сидоренко, кандидату исторических наук, доценту Тобольского государственного педагогического института им. Д.И. Менделеева М.Ю.Лаптевой.

ГЛАВА 1. ТОМИСТСКАЯ МЕТАФИЗИКА В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВЕКА

1.1. Возрождение томистской метафизики в XIX веке

После периода средневековья, когда схоластика была доминирующей во всех европейских университетах, начался период ее упадка, связанный с возникновением Реформации, а также с развитием естественнонаучного знания, которое опиралось не на схолистическую философию, а на современные системы мысли Р. Декарта, Б. Спинозы, Г. В. Лейбница, развивавших свои философские системы независимо от христианского откровения. Схоластика стала восприниматься как нечто закостенелое и безжизненное, не способное соперничать с новыми системами мысли. В XIX в. в большинстве католических семинарий и университетов господствовал эклектизм. Отношение к наследию Аквината было настолько отрицательным, что преподаватели философии во время обучения там будущего папы Льва XIII в 1827 г. насмеялись над Фомой, называя его «перипатетиком». Как отмечал К. Курчи: «В отношении философии каждый был волен преподавать то, что ему больше нравится; они ненавидят и насмеяются над так называемым «перипатетиком», хотя никто и никогда не говорил нам, чем «перипатетик» был, или что он представляет»⁹. Смешение суаресизма и рационализма Вольфа в курсах философии католических учебных заведений привело к тому, что «схоласты перестали защищать свою систему»¹⁰. Когда Католическая Церковь начала возрождать свою разрушенную образовательную систему в конце наполеоновских войн, философия Фомы Аквинского была неизвестна даже самим католикам. Поэтому, когда католическая теология сталкивалась с вызовом секулярной философии и культуры, она обратилась для построения систематического мировоззрения к более известным посткартезианской и посткартезианской формам философии.

Возрождение схолистической мысли началось в XIX веке в Италии, когда иезуиты В. Бузетти (1777–1824), Д. Сорди и С. Сорди (1793–1865) обратились к непосредственному изучению текстов

⁹ Weisheipl J. A. The Revival of Thomism. A historical Survey. URL: <http://www.op.org/domcentral/study/revival.htm> (дата обращения: 7.01.2009).

¹⁰ McCool G.A. The Neo-Thomists. Milwaukee, 1994. P. 20-21.

Аристотеля и Фомы Аквинского. В. Бузетти оказал решающее влияние на всех последующих лидеров неосхоластического движения¹¹. Д. Сорди был приглашен ректором Л. Тапарелли в иезуитскую коллегию в Неаполь¹². Д. Сорди организовал среди студентов и преподавателей «тайное общество», которое обсуждало проблемы возрождения схоластики. В 1833 г. об этом узнали в Риме, и посланник генерала ордена Джузеппе Феррари разогнал общество. Сорди был отправлен на приходское служение, а Тапарелли в Палермо в качестве учителя французского языка и музыки¹³. Тапарелли, однако, привлек к себе двух студентов, каждый из которых будет играть решающую роль в истории томизма. Первым был молодой схоласт-иезуит Карло Мария Курчи, основатель «Civiltà Cattolica», другим был молодой семинарист Иоахим Печчи, который позднее стал кардиналом-архиепископом Перузы, а затем папой Львом XIII, положившим начало томистского возрождения¹⁴.

Одним из основных инициаторов неосхоластического возрождения в Италии был Г. Сансеверино (1811–1865). Первоначально Сансеверино был восторженным поклонником Декарта. В 1840 г. Сансеверино под влиянием Д. Сорди отходит от Декарта и обращается к принципам томизма для решения всех философских проблем. В этом же году он основывает журнал «La Scienza e la Fede» (Знание и вера), посвященный разработке христианской философии¹⁵. Результатом многолетних исследований Сансеверино стала работа «Сравнение христианской философии с древней и новой»¹⁶. В этой работе он пишет: «После стольких лет исключительно философских исследований, я окончательно пришел к заключению, что для возрождения философии было абсолютно необходимо вернуться к доктринам Отцов и Докторов Церкви»¹⁷. Сансеверино полностью ста-

¹¹ McMahon T.J. Masdeu J.A. A Distant Herald of the Aeterni Patris? // Theological Studies. V. III. 1942. P. 165.

¹² Macksey C. Taparelli, Aloysius // Catholic Encyclopedia. New York 1913. V. 14. P. 883.

¹³ Weisheipl J.A. The Revival of Thomism.

¹⁴ McCool, G. A. Nineteenth-century scholasticism: the search for a unitary method. New York., 1996. P. 84.

¹⁵ Benigni U. Sanseverino, Gaetano // Catholic encyclopedia. New York., V. 13. 1913. P. 897.

¹⁶ Sanseverino G. Philosophia Christiana cum antiqua et nova comparata.

¹⁷ Weisheipl J.A. The Revival of Thomism.

новится на позицию Фомы Аквинского, а современную мысль считает совершенно не заслуживающей внимания. Его выпады против современной философии стали объектом нападков со стороны последователей Декарта и Розмини. Несмотря на это «*Philosophia Christiana*» оказала значительное влияние на католическую мысль, и, особенно, на возрождение томизма. Работы Сансеверино были поддержаны его учеником Синьорьелло (Signoriello) и архиепископом Риарио Сфорца (Sforza). Вскоре была основана Академия св. Фомы Аквинского в Неаполе. В 1874 г. иезуит Дж. Корнольди в Болонье основал Академию св. Фомы (Accademia filosofico-medica di S. Tommaso d'Aquino). Однако в Римских университетах томизм не получил поддержки. Римские профессора были убеждены, что «аристотелевская *materia prima* и субстанциальная форма не могут быть примирены с открытиями современной науки, и что аристотелевская философия природы была безжизненна»¹⁸.

Уже после 1850 г. появляется ряд руководств по философии, где подчеркиваются преимущества томизма по сравнению с другими системами мысли. М. Либераторе (1810–1892) в переработанном издании своих «Философских установлений» защищает существенные принципы схоластической философии¹⁹. В своих работах Либераторе полемизирует с рационализмом, онтологизмом и розминианством²⁰. Труды Либераторе стали влиятельными благодаря статьям в *Civiltà Cattolica*, в которых он призывал к возрождению томизма как целостной системы мысли, а также к применению идей Аквината к современным политическим и общественным вопросам²¹.

Среди иезуитов-неотомистов наиболее глубоким и оригинальным мыслителем был Й. Клейтген (1811–1883), который опубликовал в 1860 г. труд «Философия прошлого»²², ставший классикой неосхоластической литературы. Клейтген совместно с Либераторе разработал первый проект энциклики *Aeterni Patris*²³. Клейтген играл лидирую-

¹⁸ McCool G.A. *The Neo-Thomists*. P. 26.

¹⁹ Fisher J.H. *Liberatore, Matteo* // *Catholic Encyclopedia*. New York, V. 9. 1913. P. 433.

²⁰ Perrier J.L. *The Revival of Scholastic Philosophy in the Nineteenth Century*, New York, 1909. P.167.

²¹ Liberatore M. *La Chiesa e lo Stato*. Napoli, 1872. 458 P.

²² Kleutgen J. *Philosophie der Vorzeit*. Innsbruck, 1878. Bd.1. 876 S. Bd.2. 934 S.

щую роль в возрождении схоластической философии и теологии, а его исследование Фомы Аквинского считалось настолько тщательным, что его «называли Фомой, возвращенным к жизни», а папа Лев XIII после его смерти сказал: «Он был князем философов»²⁴. Философия Клейтгена была похожа на философский синтез Либераторе. Они отстаивали томистское единство знания, антропологии и метафизики, развивали метафизику активного интеллекта Фомы Аквинского и акцентировали внимание на динамическом единстве интеллекта и восприятия, которое необходимо для акта человеческого познания. Главной целью своей работы Клейтген ставил очищение немецкой католической философии от следов гегельянства и картезианства. Кроме того, он защищал схоластические концепции от интерпретаций Мальбранша. В своих работах Й. Клейтген утверждает, что «германские теологи XIX века, структурировавшие теологию на основе посткартезианской философии, были неспособны защищать церковное учение о вере и разуме и позицию Церкви в отношении природы и благодати; только схоластическая философия и теология могут справиться с этой задачей»²⁵. Клейтген выделяет следующие принципы познания, которые принимались и последующими неотомистами: «Познание своим источником имеет тот факт, что образ познаваемого объекта продуцируется в познающем посредством соединения познаваемого объекта и познающего; познаваемый объект существует в познающем по образу познающего; познание становится более совершенным пропорционально тому, насколько познающий дистанцируется, по своей природе, от материальных условий»²⁶. Как отмечает Дж. Милбанк, Клейтген полагал, что «средневековые христианские мыслители развивали чисто автономную философию, более рационально звучащую, нежели философия Нового времени, причем выводы этой философии находились в строгой гармонии с их верой»²⁷.

Клейтген пытался сохранить баланс между крайностями рационализма и фидеизма. Он чувствовал, что если положительное и спе-

²³ Toohey J.J. Kleutgen, Josef Wilhelm Karl // Catholic Encyclopedia. New York, V. 8. 1912. P. 1309.

²⁴ Kerr F. After Aquinas. Oxford, 2002. P. 20.

²⁵ Kleutgen J. Philosophie der Yorzeit. Innsbruck, 1878. Bd.1. S.6.

²⁶ Perrier J.L. The Revival of Scholastic Philosophy in the Nineteenth Century. New York, 1909. P. 197.

²⁷ Milbank J. Pickstock C. Thruth in Aquinas. New York, 2001. P. 18.

кулятивное богословие отлично в своих интеллектуальных вопросах от философии Откровения, тогда или автономия естественного разума должна быть компрометирована фидеизмом, или ясность сверхъестественного знания должна быть замутнена полурационалистическим преувеличением способности естественного разума охватить тайну Откровения. Богословие благодати и природы и богословие веры и разума Клейтгена требовали аристотелевской метафизики субстанции и акциденции, потенции и акта: «Аристотелевская теория знания была необходима как основание для метафизики, а та, в свою очередь, вела к аристотелевской теории метафизики как науки»²⁸. Клейтген желал заменить томизмом современное ему богословие, которое имело эпистемологию, антропологию и метафизику, основанные на посткантианском немецком идеализме.

В 1878 г. папой был избран Иоахим Печчи. Ситуация сразу начала существенно изменяться. Хотя Пий IX сочувствовал оживлению томизма, однако в Риме он не сделал ничего, чтобы томистская философия стала доминирующей. Новый папа Лев XIII действовал более решительно. Он дал ясно понять, что придерживается убеждений Либераторе и Клейтгена, что новые системы философии и теологии были непригодны для католической церкви и должны быть заменены традиционной схоластикой в обучении духовенства. В своем послании Лев XIII рекомендует философию Фомы Аквинского как истинную философию. Collegium Romanum сразу же приспособился к взглядам нового папы, и на торжественном акте по случаю начала 1878–1879 учебного года о. Карделла объявил, что «он должен взять Св. Фому в качестве правила и закона для своего преподавания»²⁹. Для утверждения томизма в Риме был приглашен Дж. Корнольди. Курс Корнольди состоял из физики, психологии и метафизики. В «Сумме теологии», по его мнению, должен быть ключ ко всем трудностям современной науки. Корнольди написал несколько работ, в которых отстаивал принципы схоластической философии и критиковал розминянство. Способность схоластической философии обеспечить высшим синтезом знания была главной темой, развивавшейся в космологии Дж. Корнольди. Однако, как отмечает Ж. Перье, будучи менее глубоким философом, чем Г. Сансеверино, Корнольди не

²⁸ Lauder, R. E. On Being or not Being a Thomist // The Thomist. V. 55, 1991. April. P. 303.

²⁹ Perrier J.L. The Revival of Scholastic Philosophy. P. 163.

всегда достигал успеха. Сегодня он известен лишь критикой современной ему философии. Причины кризиса католической веры он видит исключительно в доминировании секулярной философской мысли в католическом образовании: «Преподавание метафизики было изъято из школы на многие годы профессорами, которые только калечили своих учеников германским трансцендентализмом Канта, Гегеля, Шеллинга и др.»³⁰. Корнольди делил всех философов на три группы: истинные философы, т.е. схоласты, либеральные философы, или те, кто не принимает всех доктрин схоластики, и нефилософы, т.е. те, кто не принадлежит к этим двум группам. Современную ему секулярную философию Корнольди прямо называет «патологией человеческого разума»³¹. Тем не менее, Дж. Корнольди много сделал для распространения схоластической философии, основав академию Фомы Аквинского в Болонье и Риме, а также начав издание двух журналов: «La Scienza Italiana» и «Accademia di S. Tommaso»³².

Возрождение томистской философии, начатое Львом XIII, до сих пор является недостаточно исследованным³³. Оуэн Чедвик называет Льва XIII «человеком энциклик»: «...он чувствовал на себе обязанность наставлять мир: о морали, праве на труд, природе социализма, культуре Европы, природе философии...»³⁴. Уже через несколько дней после его избрания стало очевидно, что возрождение томизма будет основной программой его понтификата. В своей первой энциклике *Inscrutibili Dei*, опубликованной 21 апреля 1878 г., Лев XIII ссылается на важность философии Фомы Аквината для христианской реконструкции общества и культуры. Лев XIII предписывал, чтобы картезианские руководства, используемые в семинариях Римской епархии, были заменены в течение года томистским руководством Г. Сансеврино или философской суммой кардинала Т. Циглиары. В то же самое время стал распространяться слух, что папа Лев XIII готовит энци-

³⁰ Cornoldi J.M. *The Physical System of St. Thomas*. London, 1893. P. IX.

³¹ Perrier J.L. *The Revival of Scholastic Philosophy in the Nineteenth Century*. New York, 1909. P. 164.

³² Corbet J. Cornoldi Giovanni Maria // *Catholic Encyclopedia*. New York, 1909. V. 4. P. 769.

³³ Alexander J. *Aeterni Patris: 1879-1979. A Bibliography of American Responses* // *Thomist*, 1979. V. 43. July. P. 481.

³⁴ Chadwick O. *A History of the Popes 1830-1914*. Oxford, 1998. P. 281.

клику о христианской философии. Недовольство картезианских профессоров росло день ото дня. Возрождение томизма, к которому они имели столь большое презрение, когда оно ограничивалось Неаполем и Перузой, теперь брало Рим штурмом. Профессора Римского колледжа, которые не придерживались в своем преподавании принципов томистской философии, должны были быть замнены томистами³⁵. Лев XIII желал, чтобы студенты всех высших учебных заведений Католической Церкви изучали томистскую философию. Для осуществления этой задачи он пригласил в Рим профессора Т. Дзильяру.

Наконец, 4 августа 1879 г. появилась энциклика *Aeterni Patris*. Энциклика, как отмечает Дж. Маккул, имеет большое сходство с сочинениями Й. Клейтгена: «Неисторический метод в философии и теологии, который характеризует энциклику, тот же самый, что и в работе Клейтгена "Die Theologie der Vorzeit"»³⁶. Очевидна связь между энцикликой и конституцией первого Ватиканского собора *Dei Filius* об отношении между верой и разумом, и эпистемологией и метафизикой Фомы.

В энциклике папа Лев XIII рекомендовал католикам изучение философии, и, особенно, работ Фомы Аквинского. Используя аристотелевскую науку как модель, энциклика описывает философию как упорядоченную структуру, посредством которой в единое целое могут быть объединены различные части теологии. Энциклика говорит об ошибочности философии нового времени, и призывает к восстановлению христианской философии: «Христианская философия св. Фомы есть философия, которая посредством использования естественного разума может доказать существование Бога и оправдать Его обладание божественными атрибутами, от чего зависит возможность исторического Откровения... Философия также обеспечивает упорядоченной структурой научное догматическое богословие»³⁷. Концепция отношения философии и теологии в энциклике

³⁵ Berger D. Die „Grundfesten“ des Thomismus. Ein Beitrag zur Geschichte des Thomismus im Zeitraum der Neuscholastik // *Informaci3n Filosofica*. V. I. 2002. S. 10.

³⁶ McCool G.A. *Nineteenth-century scholasticism: the search for a unitary method*. New York, 1996. P. 228.

³⁷ *Aeteri Patris*. His Holiness Pope Leo XIII. *On the Restoration of Christian Philosophy*. Ch. 17. URL: <http://www.newadvent.org/docs/le13ae.htm> (дата обращения: 7.01.2009).

отражает видение тех неосcholастов, которые разрабатывали ее проект. Хотя философия имеет живой контакт с Откровением, она полностью автономна и использует свой собственный метод. Лев XIII нигде не говорит о том, что томизм является совершенной формой христианской философии, однако в последующих изданиях энциклика *Aeterni Patris* выходит с дополнительным титулом: «*De Christiana philosophia instauranda*» («О восстановлении христианской философии») ³⁸. Следует отметить, что уже в работах первых неотомистов такое понимание учения Льва XIII подразумевалось. Так, например, доминиканец Н. дель Прадо (1852–1918) вполне однозначно пишет: «христианская философия находит свое собственное выражение и совершенство только в томизме» ³⁹.

Фома Аквинский, по мысли Льва XIII, должен изучаться более чем кто-либо другой из схоластов, так как он собрал все прежде открытые истины в большую сложную систему: «Доктрины тех знаменитых мужей, подобно разбросанным частям тела, Фома собрал вместе и сцементировал, расположил в замечательном порядке, и так возвысил важными дополнениями, что он справедливо и по заслугам оценивается как особый бастион и слава католической веры» ⁴⁰. Причем, по мнению Льва XIII, Фома является не просто систематизатором, но вершиной человеческого разума ⁴¹: «Нет такой части философии, которой бы он не касался столь тонко и тщательно: он рассуждал о законах аргументации, о Боге и невещественных субстанциях, о человеке и других чувственных вещах, о действиях человека и их принципах, так у него нет ничего, что осталось бы непонятным...» ⁴². Фома преодолел ошибки прежнего времени и создал оружие, которое может преодолеть и ошибки последующего времени. Папа призывает имплантировать учение Фомы в умы студентов и показать им все его преимущество перед другими мыслителями. Следует приветствовать

³⁸ См.: Berger D. Die „Grundfesten“ des Thomismus. Ein Beitrag zur Geschichte des Thomismus im Zeitraum der Neuscholastik // *Informacion Filosofica*. V. I. 2002. № 1. S. 11.

³⁹ Prado, del N. *De Veritate Fundamentale Philosophia Christiana*. Friburgi, 1911. P. XVII.

⁴⁰ *Aeteri Patris*.

⁴¹ Jordan M.D. *Rewritten Theology. Aquinas After His Readers*. New York, 2006. P. 4.

⁴² *Aeteri Patris*.

научный прогресс как полезный для философии: «Мы не имеем намерения отказывать в поддержке знающим и способным людям, которые приносят свой труд и знания, и, что главное, массу новых открытий на службу философии: конечно, мы понимаем, что это способствует развитию учения»⁴³. Лев XIII отмечает, что томизм не должен сводиться к нескольким основным принципам, но призывает к «оплодотворению томизмом всего общества»⁴⁴.

Проект возрождения схоластики имел следующие цели: 1) критическое издание текстов схоластических авторов, в частности Фомы Аквинского; 2) изучение исторических источников и эволюции схоластической философии; 3) изложение схоластической философии как *philosophia regegnis* в применении к проблемам современности; 4) изучение и отвержение ошибок современных философов; 5) изучение физических наук в их отношении к философии; 6) построение нового схоластического синтеза всей философии в согласии с прогрессом современной науки⁴⁵. Учение Фомы Аквината энциклика рассматривает как идеальную модель философии и ее отношения к теологии. Конкретные вопросы эпистемологии и метафизики не упоминались в *Aeterni Patris*. Скорее энциклика рассматривала достижения Фомы как «кульминацию традиции, в которую внесли вклад дохристианские и патристические авторы»⁴⁶. Как отмечает Дж.Маккул, «лидеры неотомистского движения отождествили свою собственную философию с аутентичной мыслью Ангельского Доктора, и текст *Aeterni Patris* отражает это убеждение»⁴⁷.

Aeterni Patris представляет собой утопическое средство решения проблем современного мира посредством придания философии неизменной формы. Как отмечает М.Джордан: «Лев XIII и его советники были убеждены, что они могут восстановить монументальную схоластику: Фома Аквинский как основание, затем возвышающееся строение томистских комментаторов с XVI по XIX века»⁴⁸. Энци-

⁴³ *Aeterni Patris*. Ch. 24.

⁴⁴ Berger D. Die „Grundfesten“ des Thomismus. S. 11.

⁴⁵ Weisheipl J.A. *Scholasticism* // *New Catholic Encyclopedia*. New York, V. 12. 2003. P. 774.

⁴⁶ Kerr F. *After Aquinas*. Oxford, 2002. P. 18.

⁴⁷ McCool G.A. *Nineteenth-century scholasticism: the search for a unitary method*. New York, 1996. P. 233.

⁴⁸ Jordan M.D. *Rewritten Theology. Aquinas After His Readers*. New York, 2006. P. 5.

клик также выражает искреннее убеждение томистов конца XIX века, что схоластическая философия была единой метафизической системой, общей для всех докторов схоластики, и что она представляет собой сущностное выражение патристической мысли. Энциклика не видит существенного различия между схоластикой Фомы и Бонавентуры, между учением докторов схоластики и Ф. Каэтаном и Ф. Суаресом. Однако комментаторы-схоласты позднего средневековья и периода барокко рассматривали Аквината как метафизики, а не как историки. Они занимались логическим и метафизическим анализом философской позиции, и это привело, например, Суареса к отвержению ключевого понятия метафизики Аквината – акта существования (*actus essendi*). Й. Клейтген считал это различие между Каэтаном и Суаресом несущественным. Однако, как отмечает Дж. Маккул, «метафизика акта существования Аквината, которую современные томисты признают наиболее отличительным и важным вкладом Аквината в философию и теологию, даже не отмечается в тексте *Aeterni Patris*»⁴⁹.

В течение понтификата Льва XIII доктрины Фомы Аквинского пропагандировались всеми возможными способами. В своих многочисленных энцикликах Лев XIII рекомендует учение Фомы Аквинского для решения всех проблем современности⁵⁰. Как отмечает О. Чедвик, философия Фомы Аквинского была не просто рекомендацией, но требованием, обязательным для исполнения⁵¹.

Историческое возрождение мысли Аквината и систематическое развитие ее скрытых потенциальных возможностей через диалог томизма с современным миром были той задачей, к решению которой энциклика приглашала католических богословов и философов. Однако авторы *Aeterni Patris* не ожидали, что эта деятельность закончится развитием и радикальным пересмотром их собственного томистского синтеза.

Забегая вперед, отметим, что сегодня *Aeterni Patris* больше не обладает статусом однозначного теологического выбора, основанного на неизменных догматических и метафизических принципах. Ее теологическое значение было релятивизировано. *Aeterni Patris* теперь

⁴⁹ McCool G.A. Op. cit. P. 233.

⁵⁰ Laurent B. *Catholicism and Liberalism: Two Ideologies in Confrontation* / Theological Studies. V. 68. 2007. P. 819.

⁵¹ Chadwick O. *A History of the Popes 1830-1914*. Oxford, 1998. P. 282.

рассматривается как «исторический момент в диалектическом процессе развития богословия»⁵².

1.2. Томистская метафизика в рамках школьного католического образования: аристотелевский томизм

Влияние папской энциклики было огромным. Возрождение томизма теперь было воспринято со всей серьезностью большинством католических мыслителей. На фоне постдекартовской и посткантианской мысли философы-схоласты представляли нечто уникальное: «Они до сих пор верили в истину, в реальность, в Бога, в способность разума человека познать реальные вещи ... Вне схоластики, казалось, не было ничего, кроме хаоса и отчаяния»⁵³. Следует, сразу заметить, что в католических учебных заведениях, как правило, томизм развивался в так называемой «апостериорной» или аристотелианской форме. Для представителей этого направления в томистской философии было характерно акцентирование внимания на рецепции Аквинатом ключевых концепций Аристотеля, таких как понятия материи и формы, акта и потенции, восходящего порядка богословия и др.⁵⁴.

Все это в полной мере было характерно для Collegium Romanum. Публикации римских профессоров были в основном школьными руководствами, чьей целью было скорее ясное изложение схоластической доктрины, нежели стимулирование оригинальной мысли. Никто из профессоров Collegium Romanum не показал какого-либо признака оригинальности и широты Либераторе и Клейтгена. Ни Маззелла, ни Дзильяра, фактически, не имели какого-либо реального понимания современной науки и культуры. Да и аутентичность с мыслью Аквината взглядов некоторых доминиканцев была весьма спорной. Так Т. Дзильяра разделял предложенное Х. Вольфом деление философии на логику, онтологию, эпистемологию и этику⁵⁵. Не случайно М.Д. Шеню называл философию Дзильяры «томистской

⁵² Lauder R.E. On Being or not Being a Thomist // The Thomist. V. 55, 1991. April. P. 302.

⁵³ Carey P.W. American Catholic Religious Thought. The Shaping of a Theological and Social Tradition. Marquette, 2004. P. 85.

⁵⁴ Knasas J. Being and some 20th Century Thomists. New York, 2003. P. 10.

⁵⁵ Zigliara F.T.M. Summa Philosophica in usum scholarum. V. 1. Paris, 1903. P. 2.

ортодоксией с примесью вольфианства»⁵⁶. Другой томист Ив Симон по этому поводу заметил: «Сегодня мы считаем парадоксальным, что томисты вообще принимали разделение философии, которое было инициировано Вольфом, утверждено Кантом, популяризировано эклектиками школы Кузанского и стало существенно отличным от того, что принимал Фома»⁵⁷.

Одной из наиболее ценных работ раннего неотомизма можно считать труд Салваторе Таламо «Схоластический аристотелизм» (*L'Agostotelismo della Scolastica*), в котором автор защищает схоластическую философию против необоснованного обвинения в раболепстве перед Аристотелем. Автор указывает причины, по которым Аристотелю в течение средних веков отдавалось предпочтение: «1. Аристотель был величайшим учителем, ему принадлежит одно из важнейших изобретений в области философии, наука логика, которая изучает законы нашего мышления и метод, которому мы должны следовать в поиске истины. 2. Работы Аристотеля содержали ценную информацию по всем областям человеческого знания, таким как естественная наука, этика, политика, психология, метафизика и др. 3. Аристотель дал пример методической дискуссии и краткий стиль, отвергающий красивый наряд, за которым Платон часто скрывал невозможность демонстрации. 4. Наконец, Стагирит открыл для средневековых философов источники философии и ее разработки у греков»⁵⁸.

Как отмечает Таламо, энтузиазм, с которым была принята философия Аристотеля, был далек от раболепства. Всякий раз, когда схоластика обнаруживала у Аристотеля ошибочную теорию, она не стеснялась отвергнуть ее. Схоласты модифицировали и улучшали систему своего учителя во многих пунктах. В вопросе отношений между вселенной и Богом, конечной цели человека, духовности и бессмертия души их учение отличалось от Аристотеля. Понятие творения было также отличным от аристотелевского. Аристотель допускал существование Бога как необходимой причины мира, но рассматривал его как демиурга, действовавшего на вечно существовавшую материю. Схоластика исходила из понятия творения мира из ничего.

⁵⁶ McCool G.A. *The Neo-Thomists*. Milwaukee, 1994. P. 41.

⁵⁷ Rowland T. *Culture and Thomistic Tradition: After Vatican II*. New York, 2003. P. 116.

⁵⁸ Цит. по: Perrier J.L. *The Revival of Scholastic*. P. 166.

По инициативе Льва XIII в Риме была открыта Академия Фомы Аквинского, однако профессора Академии приложили принципы томизма к научным открытиям самым нелепым образом и не произвели ничего оригинального. Возражая против римского томизма, Бессе писал: «1. Во всех пунктах, общих для философии и веры, римские томисты старались соединить естественное и сверхъестественное и становились простыми интерпретаторами догматов христианства. 2. Они не изучали современную философию, но некритично принимали выводы Сансеверино. Поэтому их критика не содержит ничего серьезного, и вызывает недоверие к авторам. 3. Не исползуя всех принципов критического метода, римский томизм не добился успеха даже в интерпретации Фомы. Римский томизм оставался в полном неведении духа и содержания современной философии. Не понимая современных им мыслителей, они беспощадно осуждали их труды. Их философская мысль описывалась как еретическая, а сами авторы рассматривались как люди, которые преднамеренно противопоставляли себя здравому смыслу и истине»⁵⁹.

В конце XIX – начале XX века схоластические богословы не были способны понять исходные позиции и последовательность мысли великих систем схоластов XIII столетия: «Они рассматривали томизм просто как другое название для богословия Каэтана или Иоанна св. Фомы или видов схоластики Суареса или Скота»⁶⁰. Историческое невежество заставило схоластических авторов рубежа веков давать вводные в заблуждение рассмотрения мысли Фомы в своих руководствах. Неосхоластическое движение противопоставило себя современной ему мысли. В итоге даже сами томисты сомневались в том, что идеи Льва XIII будут воплощены в жизнь в полной мере. В 1908 году Дж. Рикаби писал о схоластике: «Останется ли она только философией духовенства, прихожей для догматического богословия у теологов, или ей будут заниматься также и миряне?... Любой, кто потратил хотя бы неделю на Фому Аквинского, Дунса Скота и Суареса, воскликнет: «Нет никаких шансов. Схоластика только чуть-чуть моложе вавилонских кирпичей. Схоластика подобна старому руслу реки, ко-

⁵⁹ Perrier J.L. The Revival of Scholastic Philosophy in the Nineteenth Century. New York 1908. P. 168.

⁶⁰ Lauder R.E. On Being or not Being a Thomist // The Thomist. 1991. V. 55, April. P. 306.

торое вода заполняет, но никуда не течет; течение современной мысли идет совершенно другим путем»⁶¹. Единственный выход Рикаби видит в том, чтобы схоластика очистилась от опустошительного действия времени и неподвижных конструкций; она должна получить новую форму⁶². В то же время он отмечает, что неотомист не может никоим образом быть согласен с какими-либо современными мыслителями: «Между Гегелем и св. Фомой, между Кантом и схолистикой – война. Они не могут быть объединены, между ними не может быть моста, их первые принципы находятся во взаимном противоречии, они никогда не будут встречаться в более высоком синтезе»⁶³.

Развитие неотомизма в Германии связано с именем богослова и философа, основателя томистского ежегодника «Divus Thomas»⁶⁴ Э. Коммера (1847–1928). Его работа «Вечная философия»⁶⁵ стала программным документом для возрождения томизма в германоязычных странах. Коммер признает Фому учителем *philosophia perennis*, и в качестве характеристик «вечной философии» выделяет следующие принципы. 1) Принцип аналогии сущего (*analogia entis*). Этот принцип подразумевает явный дуализм материи и формы, потенции и акта, сущности и существования. Это не означает распада мира на различные самостоятельные принципы, так как они находятся в связи с Первопричиной. 2) Первопричина есть *actus purus* (чистый акт), чистая действительность, свободная от какой-либо потенциальности. В качестве третьего принципа Коммер выдвигает утверждение, что «действия и присущие им качества различаются в зависимости от их объекта», благодаря чему возможно существование естественной морали и всей практической науки⁶⁶. Коммер рассматривает Фому Аквинского как вершину христианской философии: «Что Августин только пророчески предсказал, Альберт запланировал, то Фома Аквинский осуществил – готический собор христианской философии»⁶⁷. При этом философия Фомы, по мнению Ком-

⁶¹ Rickaby S.J. Scholasticism. London, 1911. P. 89-90.

⁶² Ibidem. P. 90.

⁶³ Ibidem. P. 94.

⁶⁴ Сегодня «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie».

⁶⁵ Commer E. Die immerwährende Philosophie. 1899.

⁶⁶ Berger D. Die „Grundfesten“ des Thomismus. Ein Beitrag zur Geschichte des Thomismus im Zeitraum der Neuscholastik // Informaciōn Filosofica. 2002. Vol. I. № 1. S. 13.

⁶⁷ Ibidem. S. 14.

мера, способна решить все существующие проблемы: «Томизм является открытым для прогресса без какой-либо переделки или изменения духа томизма»⁶⁸.

Во Франции, стране, в которой в эпоху средневековья схоластика была доминирующей, возрождение томизма шло очень медленно. Причиной тому послужило повсеместное господство философии Декарта и Николая Кузанского. Под руководством М. д'Юля (d'Hulst) в начале XX века возник Парижский Католический Институт, ставший главным центром неосхоластической мысли. Ведущими фигурами в неотомистском движении были А. Фарж (Farges), А.-Д. Сертийанж (Sertillanges), А. Гардейль (Gardeil), П. Руссло (Rousselot)⁶⁹. Д. де Ворж (de Vorges) вместе с д'Юлем основал Парижское Общество Св. Фомы. Д'Юль опубликовал множество работ и был одним из активных сотрудников католических обзоров, таких как «Annales de Philosophie chretienne» и «Revue de Philosophie». В своей ключевой работе «Очерки положительной метафизики»⁷⁰ он делает акцент на том, что аристотелевская метафизика является истинной наукой, как и другие науки основанной на опыте⁷¹.

Более важным для неотомизма во Франции, однако, было интеллектуальное возрождение в доминиканском ордене. Итальянские доминиканцы сыграли большую роль в сохранении мысли Фомы в XVIII веке и два доминиканских лидера Т. Дзильяра и Лепиди, были позднее профессорами в доминиканском университете в Риме, известном как Angelicum. В 1862 г. после восстановления во Франции ордена А.-Д. Лакордером доминиканцы получили церковное признание их Дома исследований св. Максимиана. В 1865 был создан второй доминиканский центр исследований в Флавины. Позднее, в 1904 г. они были преобразованы в Ле Сольшуар (Le Saulchoir), который в течение длительного времени находился под руководством А. Гардейля (1859–1931)⁷². Ле Сольшуар стал важным центром французского неотомизма. Почти все французские неотомисты, П. Мандонне, А. Гардейль, А.-Д. Сертийанж, М.-Д. Ролан-Госслен, М.-Д. Шеню и Ив Коньяр так или иначе были связаны с этим знаме-

⁶⁸ Berger D. Op. cit.

⁶⁹ McCool G.A. The Neo-Thomists. Milwaukee, 1994. P. 43.

⁷⁰ D'Hulst M. Essai de Metaphysique positive. 1883.

⁷¹ Perrier J.L. Op. cit. P. 204.

⁷² McCool G.A. The Neo-Thomists. P. 44.

нитым домом исследований. Доминиканцы, представляя множество течений своей собственной интеллектуальной традиции, занимались текстуальными исследованиями и развитием философской теологии, унаследованной от томистов XVI–XVII веков.

Энциклика *Aeterni Patris* оказала значительное влияние на развитие высшего католического образования. 4 августа 1890 г. Фома был объявлен покровителем всех католических университетов, академий, колледжей и школ по всему миру. В 1890 г. доминиканцами был создан Католический университет Фрейбурга, Швейцария. Однако наибольшее влияние на развитие томистской метафизики оказал Институт высшей философии в Лувене, созданный в 1880 г. «как центр исследований для распространения учения Св. Фомы»⁷³.

Особенностью Лувена было то, что преподавание в нем, в отличие от других понтификальных учебных заведений, велось на французском языке, а не на латыни. Это, конечно, вызывало некоторое недовольство консервативных кругов, однако к 1900 г. этот вопрос был урегулирован с папой⁷⁴. В 1882 году Д. Мерсье был назначен профессором философии Лувенского университета и возглавил Институт высшей философии. Обеспокоенный изоляцией католической веры от научного мышления современности, Мерсье призывает католиков объединиться, чтобы возродить интерес к научному поиску истины, и в то же самое время вдохновляет надеждой, что наука и вера могут быть примирены через сосредоточение на традиционной философии Церкви⁷⁵. По мнению Мерсье, реформа должна заключаться в следующем: «1. Философия не должна считаться просто служанкой богословия, а изучаться ради философии. Католические философы должны открыто вникать в дух времени, а не рассматриваться просто как апологеты своего вероучения. 2. Наука, также как и философия, должна изучаться ради себя самой. Неотомисты должны становиться истинными учеными, создавать лаборатории, делать эксперименты, и найти у св. Фомы примирение науки и философии»⁷⁶. Последняя идея была заветной мечтой авторов энци-

⁷³ Weisheipl J.A. *Scholasticism* // *New Catholic Encyclopedia*. New York, 2003. V. 12. P. 774.

⁷⁴ McCool G.A. *The Neo-Thomists*. P. 37.

⁷⁵ Copleston F.C. *A History of Philosophy. Modern Philosophy: From the Post-Kantian Idealists to Marx, Kierkegaard, and Nietzsche*. New York, 1963. V. VII. P. 389.

⁷⁶ Perrier J.L. *Op. cit.* P. 219.

клики Aeterni Patris, но до сих пор в этом направлении ничего не было сделано.

Мерсье предложил, во-первых, изучать работы Фомы Аквинского в подлиннике, открыть «Сумму теологии», «Сумму против язычников», «Комментарии на Аристотеля». В конечном итоге стало очевидно, что многие мнения, над которыми насмеялись под именем томизма, не принадлежали Фоме Аквинскому, но являлись заимствованиями у авторов эпохи Возрождения, а также у Ньютона и Гассенди. Мерсье полагал, что диалог между современной наукой и томистской философией не только возможен, но принесет большие плоды, если современные томисты вернуться к первым принципам Ангельского Доктора⁷⁷. Он был глубоко убежден в достоверности взгляда Аквината, что познание начинается с чувственного восприятия, и что метафизическая рефлексия основана на познании материального мира. По его мнению «систематическая философия должна предполагать знание наук, она должна оставаться в контакте с ними и интегрировать их выводы»⁷⁸. Собственные взгляды Мерсье были изложены в детальном «Руководстве по современной схоластической философии»⁷⁹, и представляют собой консервативный томизм. Он пишет: «Существует единственная философия, которая вмещает непрестанные попытки многих систем на протяжении трехсот лет исследовать сокровенную тайну реальности, способная оставаться без модификаций в своих фундаментальных принципах, и это есть философия Св. Фомы»⁸⁰. Исключительная приверженность Мерсье Фоме Аквинскому очевидна в его естественной теологии, где, отвергая онтологический аргумент бытия Бога Ансельма, он ссылается на апостериорные доказательства Фомы. Рациональная философия для него служит прочным базисом религии и Откровения. Если разум иногда приходит в конфликт с откровенной истиной, то необходимо вернуться назад к нашим аргументам и найти упущения. Но окончательный конфликт между разумом и верой невозможен⁸¹. С одной

⁷⁷ Laveille A. A Life of Carsinel Mercier. NY-London, 1928. P. 79.

⁷⁸ Copleston F. C. Aquinas. Middlesex, 1955. P. 240.

⁷⁹ Mercier D. A Manual of Modern Scholastic Philosophy. London, 1916. V. I-II. 620+584 p.

⁸⁰ Цит. По: Macquarrie J. Twentieth-Century Religious Thought: the Frontier of Philosophy and Theology, 1900-1960. London, 1963. P. 281.

⁸¹ Wiele J.V. Neo-thomism and the Theology of Religions: a Case Study on Belgian and U.S. textbooks (1870-1950) // Theological Studies. V. 68. 2007. P. 786.

стороны, Мерсье противостоял универсальному методологическому сомнению Декарта, а с другой, наивному реализму традиции, стремясь найти новый критерий истины для обоснования объективности и надежности познания, который был бы присущ внутренней активности интеллекта⁸². В сообщении о своем философском институте в Лувене в 1891 году, Мерсье пишет: «Особенность наук не в том, чтобы дать нам совершенное воспроизведение реальности. Они абстрактны. Но отношения, которые они выделяют в мысли, лежат также и в реальности, и потому отдельные науки требуют и дают возможность возникновению науки наук, общего синтеза, иными словами, философии. Голос философии исходит из анализа и завершается в синтезе»⁸³. Мерсье считал, что современные философы должны изучаться в подлиннике, а не через призму Г. Сансеверино. Только таким образом можно понять дух современной философии, только таким образом неотомизм может встать в один ряд с остальной частью интеллектуального мира. Однако изучение современной философии отнюдь не означает согласия с взглядами современных философов. Мерсье развивает реалистскую метафизику в диалоге с эмпиризмом, позитивизмом и философией И. Канта⁸⁴. В качестве своей специализации он выбрал эпистемологию, хотя в своих лекциях затрагивает и другие области философии. Его главная работа «Общая критериология и теория утверждений»⁸⁵, защищала универсальные и необходимые суждения интеллекта против субъективизма Канта и позитивизма, однако, как отмечает Дж. Маккул, «Критериология» была книгой XIX века. Она апеллирует к эпистемологии католических философов начала XIX века, таких как Гонсалес и Тонджорджи, и в своей субъективной интерпретации Канта следует линии, принятой другими католическими интерпретаторами XIX века⁸⁶.

Сущностный консерватизм Мерсье ярко выражен в его пастырском письме 1907 года, в котором он критикует модернизм, и особенно Ж. Тирреля. Мерсье считал, что модернизм неискренен,

⁸² Hill W. Transcendental Thomism // New Catholic Encyclopedia. New York, 2003. V. 14. P. 52.

⁸³ Цит. По: Macquarrie J. Twentieth-Century Religious Thought: the Frontier of Philosophy and Theology, 1900-1960. London, 1963. P. 280.

⁸⁴ Copleston F.C. A History of Philosophy. Modern Philosophy: From the French Revolution to Sartre, Camus and Levi-Strauss New York, 1974. V. IX. P. 252.

⁸⁵ Mercier D. Criteriologie generale ou Theorie de certitude.

⁸⁶ McCool G.A. The Neo-Thomists. P. 37.

когда говорит, «что наука, которой мы справедливо гордимся, или ее методы, которые католические ученые справедливо относят к ее славе, нужно положить в практику и изучать»⁸⁷. Для него модернизм представляется видом субъективизма: «Он состоит в особенности в утверждении, что благочестивая душа должна выводить объект и мотивы своей веры из себя, и только из себя»⁸⁸. Эта радикальная ошибка говорит об индивидуализме, и кардинал делает явным то, что, несмотря на свою искреннюю любовь к науке и философии, индивидуальная автономия мысли должна руководствоваться авторитетным учением Церкви.

Коллегой Мерсье по Лувену и одним из пионеров неотомистского движения был М. де Вульф (1867–1947). Де Вульф занимался историей средневековой философии и издал большое количество средневековых сочинений. В своей «Истории средневековой философии»⁸⁹ Де Вульф отходит от общего представления, которое отождествляет схоластику со средневековой философией. Он обнаруживает в средневековье два противоположных течения: схоластику, представленную Фомой Аквинским, Дунсом Скотом, Альбертом Великим и др., и антисхоластику, отцом которой является Иоанн Скот Эригена, а продолжателями кафары и альбигойцы. В своей работе «Введение в философию неосхоластики»⁹⁰ он стремится устранить существующие заблуждения относительно схоластической философии. Он указывает существенные признаки томизма и показывает преемственность схоластики и неосхоластики. Де Вульф предпочитает говорить о возрождении неосхоластики и избегает употребления термина «неотомизм». О последнем термине он пишет: «очевидное неудобство, что он уподобляет новую философию слишком исключительно системе мысли отдельного индивидуума, принимая во внимание, что в действительности эта новая философия достаточно большая и всесторонняя, чтобы пройти вне доктринальных ограничений какого-либо отдельного мыслителя и вывести это вдохновение из всей области схоластической философии»⁹¹. В работе «Фи-

⁸⁷ Macquarrie J. *Twentieth-Century Religious Thought: the Frontier of Philosophy and Theology, 1900-1960*. London, 1963. P. 281.

⁸⁸ Ibidem.

⁸⁹ Wulf M. *History of Medieval Philosophy*. New York, 1909.

⁹⁰ Wulf M. *Introduction a la philosophie neo-scholastique*. 1904. 350 p.

⁹¹ Цит. По: Macquarrie J. *Twentieth-Century Religious Thought: the Frontier of Philosophy and Theology, 1900-1960*. London, 1963. P. 282.

лософия и цивилизация в средние века» де Вульф подчеркивает, что средневековая философия составляет единое целое с культурой и цивилизацией данной эпохи, а потому «следует сосредотачиваться меньше на отдельных личностях, чем на философской мысли всего столетия, ее образе мышления в отношении жизни и реальности»⁹². Де Вульф полагал, что «существует некая синтетическая схоластика, созданная на основе выработанной Аристотелем техники мышления; она то и была воспринята всеми схоластами, став чем-то вроде их «общей собственности»⁹³. Он руководствовался двумя принципами – «уважением к фундаментальным доктринам традиции» и «приспособлением к современным интеллектуальным нуждам и состояниям»⁹⁴. Доктринальные принципы неосхоластики де Вульф сводит к следующим принципам: умеренность, ограничение чувств, мера и равновесие, внутренняя согласованность, связь философии и теологии⁹⁵. Он писал: «Исключение крайностей есть путь мудрости»⁹⁶. Де Вульф полагает, что многие идеи старой схоластики должны быть просто отвергнуты, особенно в таких областях как космология и философия природы. Идеи, которые следует сохранить, должны быть проверены и обогащены через сопоставление с другими философскими системами. Сила новой схоластики лежит в конститутивных принципах или основных категориях, которые она унаследовала от ее средневековых предшественников. Де Вульф обнаруживает большую терпимость к другим философским системам, хотя и не разделяет их убеждений. Он считает, что католик может быть лояльным к системам, отличающимся от неосхоластики. По его мнению «не может существовать «католической философии», также как не может быть католической науки»⁹⁷. Следует отметить, что здесь, уже в самом начале неотомистского движения проявилось суще-

⁹² Wulf M.D. *Philosophy and Civilization in The Middle Ages*. Princeton, 1922. P. 4.

⁹³ Жильсон Э. *Философ и теология*. М., 1995. С. 76.

⁹⁴ Macquarrie J. *Twentieth-Century Religious Thought: the Frontier of Philosophy and Theology, 1900-1960*. London, 1963. P. 282.

⁹⁵ Wulf M.D. *Mediaeval Philosophy Illustrated from the System of Thomas Aquinas*. London, 1922. P. 146.

⁹⁶ Цит. по: O'Grady C.D. *Thomism as a Frame of Reference // Thomist*, V. 1. 1939. P. 225.

⁹⁷ Цит. по: Macquarrie J. *Twentieth-Century Religious Thought*. P. 282.

ственное различие взглядов его представителей по вопросу о возможности христианской философии. Этьен Жильсон считает, что многие христианские профессора «добивались, чтобы философия была свободна от каких бы то ни было связей с теологией...»⁹⁸, что философия должна быть абсолютно автономной в своих действиях. Эта позиция, как мы увидим в дальнейшем, стала преобладающей в неотомистском движении.

1.3. Томистская метафизика и вызов модернизма

После смерти Льва XIII в 1903 году молодое поколение католических священников, воспитанное в рамках аристотелевского томизма, стало понимать, что схоластика не является достаточно «современной». Это положило начало модернистскому движению в католичестве.

Модернизм как интеллектуальное движение стремился выйти из изоляции от мира и найти примирение с идеями современной ему науки. Это направление стремилось поддерживать контакт между христианством и всей человеческой культурой, в том числе и с такими ее явлениями, которые развивались в направлениях, чуждых религии, а иногда и враждебных⁹⁹. Модернисты основывались на развивающемся характере католической догмы и на способности человека представить эти истины рационально и исторически. Истинное значение догматов состояло в «их способности удовлетворить определенным моментам религиозного чувства». Как указывает Т. Вудс: «Для модернистов никакая религиозная догма не могла рассматриваться как абсолютная и неизменная, так как она была просто интеллектуальным выражением предшествующего религиозного чувства верующего, в точном согласии с позицией Джеймса, и эти чувства, подобно всему во вселенной, были частью непрерывного потока эволюционных изменений, которые характеризовали физический мир»¹⁰⁰.

Традиционная католическая теология как наука о Боге и Его отношении к миру зависит от метафизики как своей интеллектуаль-

⁹⁸ Жильсон Э. Философ и теология. М., 1995. С. 76.

⁹⁹ Talar C. J. T. "The Synthesis of all Heresies" – 100 Years on // Theological Studies. V. 68. 2007. Pp. 493–495.

¹⁰⁰ Woods T.E. How Americans Remembered Saint Pius X. URL: <http://cfnews.org/tw-piox.htm> (дата обращения: 7.01.2009).

ной опоры. В течение XIX века влияние эмпиризма, позитивизма и кантовского критицизма подорвало основания метафизики, и, хотя метафизика испытала возрождение в философии А.Бергсона, бергсонизм подрезал корни концептуального знания, на котором была основана теология аналогичного знания Бога. Для католических философов эпистемологическое обоснование метафизики стало первоочередной задачей: «Имманентность, волюнтаризм, релятивизация концепций в пользу непосредственной интуиции бытия, вместе с предпочтением метафизики жизни и движения стабильной метафизике бытия – все это было новым вызовом в религиозной мысли Франции, стимулировавшим католическую теологию дать ответ блонделианству и бергсонизму»¹⁰¹.

Впервые термин «модернизм», как характеризующий опасное для церкви движение, появляется в послании северо-итальянских епископов в декабре 1905 г. Папа Пий X использовал термин «религиозный неореформизм»¹⁰². 3 июля 1907 г. Священная Канцелярия опубликовала декрет *Lamentabili*¹⁰³, в котором перечисляются 65 заблуждений модернистов, в основном А. Лоизи, а 8 сентября последовала энциклика *Pascendi*, посвященная доктринам модернистов. Автором первого проекта энциклики был о. Дж. Лениус (*Lenius*), консультант нескольких римских конгрегаций¹⁰⁴. Энциклика осуждала мнения, происходившие из различных источников, без указания имен, а потому никто из модернистов не узнал себя в описаниях заблуждений. Папа осуждает в энциклике агностицизм, эволюционизм, символизм. Причина возникновения модернизма виделась в мнимом обращении к Фоме Аквинскому при интеллектуальном формировании духовенства, поэтому Пий X так настойчиво разрушал всяческие попытки умалять значение энциклики Льва XIII относительно томизма: «... Мы желаем и предписываем, чтобы схоластическая философия была сделана базисом священных наук... И давайте ясно понимать, прежде всего, что схоластическая философия,

¹⁰¹ McCool G.A. *The Neo-Thomists*. P. 56.

¹⁰² Chadwick O. *A History of the Popes 1830-1914*. Oxford, 1998. P. 354.

¹⁰³ *Lamentabili*. Syllabus condemning the errors of the modernists. URL: <http://www.papalencyclicals.net/Pius10/p10lamen.htm> (дата обращения: 7.01.2009).

¹⁰⁴ Weisheipl J.A. *The Revival of Thomism*.

которую Мы предписываем, есть та, которую Ангельский Доктор завершил для нас, и Мы, следовательно, декларируем, что все постановления нашего предшественника относительно этого предмета продолжают с полной силой, и, если будет нужно, Мы создадим новые декреты и подтвердим, и прикажем, чтобы они были все строго соблюдены»¹⁰⁵. Для того, чтобы искоренить модернизм, папа предпринял еще один шаг. При рукоположении ставленником должна была произноситься присяга против модернизма¹⁰⁶. Текст присяги был опубликован папой 1 сентября 1910 г. Присяга требовала принятия каждым ставленником энциклики *Pascendi* и декрета *Lamentabili*. Оуэн Чедвик отмечает, что от принятия присяги отказалось около 50 священников, главным образом из Германии¹⁰⁷.

Несмотря на все принятые меры, многие профессора католических учебных заведений предпочитали преподавать некий эклектический тип схоластики, а не возвращаться к учению Фомы. Как отмечал кардинал Вильнёв, многие профессора пытались сделать св. Фому возвестителем их собственных теорий, что вело с неизбежностью к неразберихе и противоречиям в учебных курсах и лекциях¹⁰⁸. Томизм сводился к минимуму и вызывал отвращение у студентов¹⁰⁹. В противоположность этому неопределенному томизму, Пий X снова предписывает вернуться к главным доктринам Аквината. 1 сентября 1910 г. папа в своем письме епископам и руководителям орденов пишет: «... схоластическая философия должна рассматриваться как базис священного учения... под схоластической философией, которой нужно следовать, мы имели в виду особенно философию, которая передана нам св. Фомой Аквинским. Позволяем епископам поощрять и заставлять к их соблюдению в будущем в любой семина-

¹⁰⁵ *Pascendi Dominici Gregis*. Encyclical of Pope Pius X on the doctrines of the modernists. Ch. 45. URL: http://www.vatican.va/holy_father/pius_x/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis_en.html (дата обращения: 7.01.2009).

¹⁰⁶ Антимодернистская присяга // Христианское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви (III-XX вв.). СПб., 2002. С. 66-68.

¹⁰⁷ Chadwick O. *A History of the Popes 1830-1914*. Oxford, 1998. P. 355.

¹⁰⁸ Provost H. Villeneuve, Jean-Marie-Rodrigue // *New Catholic Encyclopedia*. New York, 2003. V. 14. P. 515.

¹⁰⁹ Garrigou-Lagrange R. *Reality – A Synthesis of Thomistic Thought*. London, 1950. P. 357.

рии, в которой они могут быть пренебрегаемы. То же самое предписание касается руководителей религиозных орденов»¹¹⁰. В Motu proprio от 29 июня 1914 года (Doctoris Angelici) Пий X утверждает, что под схоластикой он понимает учение Фомы Аквинского, а не что-либо другое. Он говорит: «Мы желаем, чтобы все преподаватели философии и святой теологии были предупреждены, что если они отклоняются, хотя бы на йоту, от Аквината, особенно в метафизике, они подвергают себя опасному риску»¹¹¹. Пий X настаивает, что все институты, получающие понтификальные степени, должны использовать «Сумму теологии» в качестве учебника богословия, и подчеркивает, что «любой институт, отказавшийся подчиниться таким директивам, в течение трех лет должен быть лишен всех прав к дарованию понтификальных степеней»¹¹².

Ровно через месяц Конгрегация по вопросам образования (Studiorum Congregationi) прояснила смысл выражения «принципы учения св. Фомы», рассмотрев 24 основных тезиса, составленные иезуитом Г. Матиусси (1852–1925), и указала, что эти 24 тезиса содержат принципы и главные доктрины Фомы (principia et pronuntiata maiora)¹¹³. Чтобы избежать возможных возражений, 7 марта 1916 года Конгрегация семинарий и университетов приняла этот документ как обязательный и декларировала: «Все эти 24 тезиса тождественны учению Св. Фомы и предложены как безопасные нормы руководства»¹¹⁴. Отныне «Сумма теологии» должна использоваться как учебник, или, по крайней мере, как главное пособие по спекулятивной теологии.

Такое волевое решение устраивало немногих. Тезисы в первую очередь ударили по иезуитам, поскольку большинство учебных за-

¹¹⁰ Sacrorum Antistitum. 1.09.1910. Цит. по: Motu proprio Doctoris Angelici. URL: <http://www.nd.edu/Departments/Maritain/etext/doctoris.htm> (дата обращения: 7.01.2009).

¹¹¹ Motu proprio Doctoris Angelici. URL: <http://www.nd.edu/Departments/Maritain/etext/doctoris.htm> (дата обращения: 7.01.2009).

¹¹² Ibidem.

¹¹³ Mattiussi G. Le XXIV Tesi della Filosofia di S. Tommaso D'Aquino appropriate dalla S. Congregazione degli Studi. Roma, 1947. P. V.

¹¹⁴ Decr. S. Cgr. Studiorum, 27 Iul. 1914 // Enchiridion symbolorum: Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum / Edd. H. Denzinger, A. Schönmayer, Edd 36. Romae, 1976. P. 697.

ведений находились в ведении ордена, а профессора-иезуиты не были склонны перестраиваться на рельсы томизма. Причина была также в том, что 23 из 24 тезисов прямо противоречили метафизике одного из ведущих интерпретаторов Фомы Аквинского в ордене иезуитов Ф. Суареса. Наконец, 18 января 1917 года генерал ордена В. Ледоховский направил членам ордена и папе письмо, в котором делает акцент на традиционном месте Фомы Аквинского в Обществе. Осталось сделать только один шаг: преподавание философии Фомы Аквинского сделать обязанностью служения профессоров с помощью кодекса декретов Церкви. Бенедикт XV издал в 1917 г. «Кодекс канонов права», который требует, чтобы все профессора философии и теологии «придерживались и учили методам, доктринам и принципам ангельского доктора»¹¹⁵. Более того, в 1922 г. было предпринято новое издание катехизиса католической церкви, изложение которого следовало порядку Сумм Фомы Аквинского¹¹⁶. Продолжая линию предыдущих пап, Бенедикт XV указывает, что не намерен рассматривать 24 тезиса как личный выбор каждого, но как доктрину, избранную церковью. В энциклике *Fausto appetente die*, посвященной 700-летию со дня смерти Доминика, он пишет: «Церковь утверждает, что доктрина Фомы Аквината есть ее собственная»¹¹⁷. Почетное место философии Фомы в католической церкви разделялось и последующими папами до Второго Ватиканского собора. Так Пий XI повторил слова своего предшественника в энциклике *Studiorum ducem* от 29 июня 1923 относительно учения Фомы Аквинского, что «Церковь приняла его философию как свою собственную»¹¹⁸. Жак Маритен с иронией писал о 24 тезисах как о навязанных магистериумом с целью дать возможность профессорам «постепенно прийти к этому и убедиться в их истинности»¹¹⁹.

Конечно, директива не могла просто убедить иезуитов в необходимости 24 тезисов. Для этого потребовалась еще и полемическая ра-

¹¹⁵ *Codex Iuris Canonici Benedicti Papae XVI*. Roma, 1917. Can. 1366. n. 2.

¹¹⁶ Pegues T.R.P. *Catechism of the «Summa Theologica» of St. Thomas Aquinas*. New York 1922. 344 p.

¹¹⁷ Цит. по: Maritain J. *Saint Thomas Aquinas*. URL: <http://www.nd.edu/Departments/Maritain/etext/thomas4.htm> (дата обращения: 7.01.2009).

¹¹⁸ *Acta Apostolicae Sedis*. 1923 № 15. P. 314.

¹¹⁹ Maritain J. *Saint Thomas Aquinas*. URL: <http://www.nd.edu/Departments/Maritain/etext/thomas4.htm> (дата обращения: 7.01.2009).

бота. Такую работу предприняли томисты Хьюгон и А. Хорват, которые защищают 24 тезиса как оплот томистской философии. В своей работе «Устои томизма»¹²⁰ Хорват пишет, что эти тезисы подтверждены многочисленными исследованиями корпуса томистских сочинений, находятся у Фомы Аквинского и составляют ядро томистской философии¹²¹. Объединяет все эти тезисы томистское понятие бытия – *esse*. Современный томист Д. Бергер пишет: «Самый глубокий корень томистского синтеза – мысль о бытии. Когда бытие является в *actus purus*, как самобытная реальность, тогда происходит коронация Бытия... Понятие бытия является объединяющим элементов всех тезисов»¹²².

Впоследствии задача построения томистского синтеза потребовала сведения всех принципов к одному ключевому. Доминиканец Г. Мансер (1866–1950) писал: «Без редукции, сведения к простому этих многочисленных, разнообразных результатов учения к одному или немногим основным принципам потеряется единство синтеза во множестве неясных учений и может характеризоваться странными мыслями»¹²³. Мансер в своей работе «Мудрость томизма»¹²⁴ выделяет в качестве основного принципа томизма учение об акте и потенции. Для нахождения искомого принципа Мансер исходит из следующих соображений. Во-первых, необходимо строго различать философию теологию, а также охранять автономию христианской философии. Во-вторых, необходимо быть не томистом XIII века, а находиться только в рамках основных принципов томизма. В-третьих, принципиальное содержание всего томизма – это различие между материальным и формальным. Он пишет: «Все важные пункты учения и методические моменты должны сводиться к этому принципу»¹²⁵. Этот пункт как принципиально важный признают и другие томисты, например, М. Грабман, А. Фаргес, Н. Морис-Дени, Р. Гарригу-Лагранж. Мансер называет это учение «внутренней сущно-

¹²⁰ Horvath A.M. Die Grundfesten des Thomismus. 1915.

¹²¹ Berger D. Die „Grundfesten“ des Thomismus. S. 17.

¹²² Ibidem. S. 18.

¹²³ Ibidem. S. 19.

¹²⁴ Manser G. Das Wesen des Thomismus. Freiburg, 1931.

¹²⁵ Berger D. Die „Grundfesten“ des Thomismus. S. 20.

стью, главным пунктом томизма»¹²⁶. Для Мансера теория потенции и акта является отправным пунктом для построения взаимоотношений веры и разума, теологии и философии. Так как потенция и акт существуют реально и независимо друг от друга, различные вещи могут быть объединены в гармонии только при прямом сохранении их автономии. Из учения о потенции и акте у Мансера следует строгое различие природы и благодати, веры и разума, теологии и философии. «Философия и теология являются, таким образом, двумя независимыми синтезами с их собственными принципами, собственными объектами и собственными методами»¹²⁷. Но поскольку Фома и Аристотель говорят, что потенция и акт связаны в один синтез, то «философия находится в потенциальности к теологии как высшей и высочайшей науке, как дальнейшая актуализация в познании истины, подчиненная последней и служащая ее естественным фундаментом»¹²⁸. Это не означает унижения философии. Философия получает признание как фундамент и опора теологии.

По вопросу о фундаментальном принципе томистской метафизики между Г. Мансером и другими томистами (Маритен, Гарригу-Лагранж, Хьюгон) шли споры¹²⁹, но Мансер имел подкрепление своей позиции в 24 тезисах томистской философии. Первый из 24 тезисов гласит: «Потенция и акт разделяют сущее таким образом, что все что есть, есть или чистый акт, или обязательно соединено из потенции и акта как из его первых и внутренних принципов»¹³⁰. Й. Гредт (1863–1940), ученик Т. Циглиары и И. Печчи¹³¹, в своей работе «Элементы аристотеле-томистской философии» также признает за этим принципом определяющее значение: «Аристотеле-то-

¹²⁶ Berger D. Die „Grundfesten“ des Thomismus. S. 21.

¹²⁷ Ibidem. S. 22.

¹²⁸ Ibidem.

¹²⁹ См. также: Jude Chua Soo Meng. The Doctrine of Limitation of Act by Potency: Aristotelian or Neoplatonic? URL: <http://www.hottopos.com.br/notand5/jude.htm> (дата обращения: 7.01.2009).

¹³⁰ *Potentia et actus ita dividunt ens, ut quidquid est, vel sit actus purus, vel ex potential et actu tamquam primis atque intrinsecis principiis necessario coalescat.* См. *Enchiridion symbolorum: Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* / Edit. Denzinger H., Schonmetzer A., Editio XXXVI. Romae, 1976. P. 698.

¹³¹ Muller A. W. Gredt, Joseph August // *New Catholic Encyclopedia*. Washington, 2003. V. 6. P. 433.

мистская философия состоит в строго логичном, последовательном усовершенствовании и переработке аристотелевского учения о потенции и акте. Это учение, намеченное Аристотелем в своих основных чертах, св. Фомой было выяснено и расширено, и в томистской школе было снова изучено и переработано для защиты от его противников»¹³². Г. Мансёр подчеркивает: «Любая христианская философия, любой христианский научный синтез обязан из верности Откровению строиться на аристотелевской доктрине об акте и потенции»¹³³. С Мансером здесь полностью согласен и Р. Гарригу-Лагранж, который считал, что учение об акте и потенции не следует рассматривать просто как гипотезу¹³⁴. Он пишет: «В глазах Аристотеля и Аквината, который углубил Аристотеля, реальная потенция, как принятая возможность, есть необходимая среда между актуальным бытием и просто ничто. Без реальной потенции нет ответа Пармениду, нет возможного пути гармонизовать становление и множественность с принципом идентичности, исконным законом мысли и реальности. ... Если этот принцип не является необходимой истиной, доказательства (бытия Бога) теряют свою демонстративную силу»¹³⁵.

Как уже было отмечено выше, католики сейчас практически не вспоминают о 24 тезисах томистской философии. Предание тезисов забвению произошло достаточно быстро. Связано это было с тем, что философская мысль в рамках школьного томизма стала безжизненной и утратила связь с актуальными проблемами современности. Тем не менее, даже спустя тридцать лет после опубликования тезисов Гарригу-Лагранж рассматривал 24 тезиса как средство против феноменалистов, идеалистов и эволюционистов: «Без этого понимания мы потеряем всю согласованность, даже в фундаментальном, и провалимся в скептицизм, если не в мысли, то, по крайней мере,

¹³² Gredt I. *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*. Friburgi Brisgoviae, 1937. P. 3.

¹³³ Цит. по: Аверинцев С.С. Между средневековой философией и современной реальностью // Жильсон Э. Избранное. Том I. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. М., 1999. С. 481.

¹³⁴ Garrigou-Lagrange R. *Les XXIV Theses Thomistes pour le 30 Anniversaire de leur Approbation*. Roma, 1944. P. 6.

¹³⁵ Garrigou-Lagrange R. *Reality – A Synthesis Of Thomistic Thought*. London, 1950. P. 360.

в жизни и действии, или к фидеизму, который есть ниспровержение разума и всякой серьезной интеллектуальной жизни»¹³⁶.

С.С. Аверинцев называет принятие 24 тезисов, и в особенности доктрины акта и потенции, «манифестом авторитаризма, «новой угловатостью»¹³⁷, обвиняя в этом школьных профессоров, последователей буквы учения Фомы Аквината. С этим, по-видимому, был согласен и Э. Жильсон, утверждая, что «томистская теология, преподаваемая в католических семинариях и университетах, была редко чем-то иным, чем «рационализм»: родственником деизма, который предпочитали преподавать большинство томистов»¹³⁸. Поэтому вполне очевидно, что школьная метафизика не могла дать ответ на вызовы модернизма.

Полемика с М. Блонделем и А. Бергсоном¹³⁹, как главным представителям философской мысли Франции начала XX века посвятили свои работы доминиканцы из дома исследований Ле Сольшуер. Блондель стремился построить христианскую философию вне рамок неосхоластики, и это было для нее серьезным вызовом¹⁴⁰. Ведущим представителем французского томизма начала XX века, был А. Гардейль (1859–1931). По словам Р. Гарригу-Лагранжа, он был «томистом, который любил читать св. Августина, и которому нравилось цитировать Паскаля»¹⁴¹. Гардейль был одним из инициаторов издания журнала «Revue Thomiste»¹⁴². Свой вклад в философско-богословскую мысль он рассматривал как развитие программы восстановления аутентичной мысли Фомы и исследования возможностей решения современных проблем на его основе¹⁴³. С одной стороны, Гардейль следует традиционной мысли доминиканских комментаторов, выделяя в метафизике Фомы Аквинского в качестве ключе-

¹³⁶ Garrigou-Lagrange R. Reality. P. 364.

¹³⁷ Аверинцев С.С. Между средневековой философией и современной реальностью // Жильсон Э. Избранное. Том I. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. М., 1999. С. 481, 484.

¹³⁸ Kerr F. After Aquinas. Oxford, 2002. P. 14.

¹³⁹ См. напр. Gerrard T.J. Bergson. An Exposition and Criticism from the point of view of St. Thomas Aquinas. London, 1913.

¹⁴⁰ Grys J. The Christianization of Modern Philosophy According to Maurice Blondel // Theological Studies. 1993. V. 54. P. 455.

¹⁴¹ Garrigou-Lagrange R., Gardeil A. // Revue Thomiste, V. 36. 1931. P. 800.

¹⁴² Cangelosi P. Gardeil, Ambroise // New Catholic Encyclopedia. Washington, 2003. V. 6. P. 94.

¹⁴³ McCool G.A. The Neo-Thomists. P. 56.

вых концепции *separatio*, три степени абстракции, аристотеле-томистское учение об акте и потенции, материи и форме¹⁴⁴. С другой стороны Гардейль был убежден, что в метафизике интеллекта и воли Фомы и в традиционной доминиканской теологии акта веры он найдет источники, необходимые, чтобы встретить острые нужды современной мысли без какого-либо риска доктринальных ошибок¹⁴⁵. Но в создании своей собственной спекулятивной теологии, он обращается также и к поздней доминиканской теологии акта веры. В 1898 и 1899 Гардейль опубликовал серии статей в «Revue Thomiste». Одной из целей этих статей было противопоставить идеалистическую имманентность сознания метафизике воли и интеллекта Аквината. Гардейль указывает, что в метафизике Фомы человеческое познание является имманентно активным. Для Ангельского Доктора, как и для идеалистов, знание было явлением сознания. Однако в отличие от идеалистов Фома не считал, что имманентность сознания требует, чтобы бытие было сущностно отлично от реального бытия «вещей в себе». В метафизике сознания Фомы не существует гетерогенности между «сознательным бытием» и «реальным бытием». Поэтому для Фомы не было причин делать вывод, что «вещи в себе» должны быть непознаваемыми. Для Фомы, реальное бытие, включая Абсолютное бытие Бога, было «метафизически «гомогенным» с бытием сознания¹⁴⁶. На основе этой гомогенности Фома мог показать, как акт человеческого знания, оставаясь полностью имманентным, может трансцендировать сознание и достигать реального бытия.

Гардейль указывает, что окончательное решение проблемы имманентности сознания не может быть достигнуто на уровне самого сознания, как думал Блондель. Ответ должен быть найден на более глубоком уровне реалистской метафизики Аквината, в которой и действие, и динамический ответ воли на него основаны в бытии¹⁴⁷. В поздних статьях и в своей книге «Данные откровенные и теологические»¹⁴⁸ Гардейль пересматривает свою интерпретацию метафизики знания и воли

¹⁴⁴ Gardeil H. The Philosophy of St. Thomas Aquinas. IV. Metaphysics. London, 1967. P. 16-17.

¹⁴⁵ McCool G.A. The Neo-Thomists. P. 45.

¹⁴⁶ Ibidem. P. 58..

¹⁴⁷ Ibidem.

¹⁴⁸ Gardeil A. Le Donne revele et la theologie. Paris, 1910.

Аквината. Он пришел к убеждению, что в философии Фомы динамической способностью является интеллект, а не воля. Несмотря на это, Гардейль не следует по пути, предложенному Ж. Маршалем, который основывал трансцендентность человеческого знания на действии Бога на интеллект как финальной причине его динамизма. Гардейль полагает, что необходимая гомогенность между сознанием и бытием объяснима через абстрактное понятие бытия. Дж. Маккул указывает, что согласно Гардейлю, «динамизм каждого человеческого интеллекта содержит в себе врожденную идею бытия»¹⁴⁹. Когда внешний объект предстает разуму, и интеллект отвечает живо на его активность, трансцендентальная концепция бытия формирует в уме первый акт абстракции. Первые принципы метафизики проистекают непосредственно из этого отвлеченного концепта. Идея бытия, действительно содержащаяся в уме, есть свет, посредством которого может быть познана вся реальность, в том числе и Бесконечная реальность. Бытие, познаваемое через его аналогичный концепт, является первичным по природе для разума знанием о его собственной активности. Поэтому «картезианское «Я мыслю», которое заключает сознание в тюрьму внутри собственной имманентности, есть незаконная отправная точка для философии»¹⁵⁰. Напротив, бытие Фомы, которое открывает разум всей области реальности, есть базис, на котором должна быть построена философская рефлексия. Метафизика знания Фомы и прямой антиидеалистический реализм идут вместе.

Гардейль намерен дать томистский ответ бергсоновской философии длительности и идеалистической философии имманентности. Между бергсоновством и томизмом существовало определенное сходство. Как отмечает Гардейль, Фома согласен с Бергсоном, что человеческий интеллект обладает непосредственным пониманием своей собственной динамической реальности¹⁵¹. У Фомы спекулятивное познание умом своего собственного и экстратематального бытия основывается на первых принципах знания и реальности, которые проистекают из абстрактной и аналогичной концепции бытия. В философии знания Фомы, следовательно, концепты имели больше, чем чисто

¹⁴⁹ McCool G. A. The Neo-Thomists. P. 58.

¹⁵⁰ Gardeil H. The Philosophy of St. Thomas Aquinas. IV. Metaphysics. London, 1967. P. 86-87.

¹⁵¹ Ibidem. P. 35.

практическое значение. Концепты были необходимыми средствами, через которые спекулятивный интеллект воспринимает бытие. Более того, в противоположность бергсоновской метафизике чистой длительности, первый двигатель ума и воли был Бесконечной Истиной и Благом, неподвижным Чистым Актом Существования, известным интеллекту посредством аналогии. По мнению А.Гардейля, «томистская метафизика дает более глубокое рассмотрение динамического человеческого опыта, чем бергсонская метафизика конечной, самодостаточной подвижности, в которой нет Бесконечного Двигателя, устанавливающего интеллект и волю в движении»¹⁵².

В противоположность «внутренней апологетике» Блонделя, Гардейль защищает «внешнюю апологетику» и связывает ее с теологией веры. Область апологетики, по мнению Гардейля, включает в себя вопросы, связанные с необходимостью обоснования достоверности догмата¹⁵³. Подобно реалистской эпистемологии, теология веры Гардейля была построена на детальном анализе метафизики воли и интеллекта Аквината. Обе эти способности были приведены в действие влиянием Бога как финальной причины. Морально благой агент, который должен стремиться к Богу свободно как своей предельной цели, может узнать о существовании Бога посредством естественного разума. Он может понимать, что был морально обязан подъему до исторического откровения, которое Бог решил дать ему. Более того, человеческий разум может также установить достоверность исторического Откровения. Фактически, в противоположность пионерам неосхоластики, Гардейль признает возможность для человека естественного желания видения Бога.

Согласно Гардейлю, опыт, который может иметь человек, является двойственным – аффективным и интеллектуальным. Первый опыт Бога является аффективным, это опыт любви. Акт любви – опытный акт, поскольку он действует не посредством концептов, но непосредственно: «Аффективный опыт подобен восприятию в том, что его объект представлен ему и в том, что он является инструктивным или информативным»¹⁵⁴. Но полный опыт Бога не является только аффективным. Он

¹⁵² McCool G.A. The Neo-Thomists. P. 60.

¹⁵³ Saunders D.J. A Definition of Scientific Apologetics // Theological Studies. 1944. V. 5. P. 161.

¹⁵⁴ Gardeil A. L'Experience mystique pure dans le cadre des 'Missions divines' // Vie spirituelle. V. 32. 1932. P. 65.

также является интеллектуальным благодаря дару мудрости. Этот интеллектуальный опыт есть непосредственное, прямое восприятие божественных Лиц. Как указывает Дж. Дедек, этот опыт не является дискурсивным знанием, и в то же время Гардейль настаивает, что он не является и интуитивным видением, так как здесь имеет место непосредственный физический контакт с божественной Реальностью¹⁵⁵.

Самым выдающимся последователем А. Гардейля был Р. Гарригу-Лагранж (1877–1964)¹⁵⁶. Во время обучения в Ле Сольшуар Гарригу-Лагранж получил тщательную подготовку в изучении работ Фомы Аквинского и его доминиканских комментаторов под руководством А. Гардейля. Гарригу-Лагранж написал свыше 800 книг, статей и рецензий, посвященных различным областям: аскетической и мистической теологии, откровению, апологетике, теологии природы и благодати. Как отмечает Р.Пицциони, «Гарригу-Лагранжу удалось соединить в себе глубочайшее уважение к прошлому с пониманием интеллектуальных и духовных нужд своего времени»¹⁵⁷. Его теологические и духовные сочинения, вместе с работами по томистской эпистемологии и метафизике обеспечили ему международное признание.

Гарригу-Лагранж, как и А. Гардейль, являлся учеником классических доминиканских богословов и в своей теологии веры и благодати, и в своей манере согласования божественной активности и предопределения с человеческой свободой. Как и Гардейль Гарригу-Лагранж отстаивал «внешнюю апологетику» в противоположность «внутренней апологетике», продвигаемой Блонделем и Лабертонье. Подобно Гардейлю, он отвергал как ошибочный «метод имманентности», который Блондель использовал в своей философии действия¹⁵⁸. Наиболее опасным в философии Блонделя, по мнению Гарригу-Лагранжа, было новое определение истины, которое являлось прямым вызовом томизму: «Абстрактная и химерическая адекватность реальности и интеллекта заменяется соответствием разума и жизни»¹⁵⁹.

¹⁵⁵ Dedek J.F. Quasi Experimentalis Cognitio: A Historical Approach to the Meaning of St. Thomas // Theological Studies. V. 22. 1961. P. 359.

¹⁵⁶ Pizzorni R.M. Garrigou-Lagrangé Reginald // New Catholic Encyclopedia. New York, 2003. V. 6. P. 101.

¹⁵⁷ Ibidem.

¹⁵⁸ McCool G.A. The Neo-Thomists. P. 64.

¹⁵⁹ Blondel M. Le point de départ de la recherche philosophique // Les Annals de Philosophie chrétienne. 1906. № 152. June 15. P. 235.

Гарригу-Лагранж написал множество философских работ, среди которых следует отметить «Реализм принципа финальности»¹⁶⁰ и «Чувство тайны и ясное, темное, интеллектуальное (природное и сверхприродное)»¹⁶¹. В работе «Бог, звук существования и звук природы»¹⁶² Гарригу-Лагранж стремился преодолеть антиномии агностицизма, защищая онтологическую законность первых принципов. Гарригу-Лагранж видит единственную возможность преодоления модернизма в последовательном возвращении к принципам томизма, который он называет философией здравого смысла. Он был убежден, что томизм – это единственный возможный ответ на все проблемы, поставленные посткартезианской философией. В 1946 году вышла его основная работа «La synthese thomiste» – солидная монография, объединившая взгляды Гарригу-Лагранжа по всем вопросам томистской философии. Гарригу-Лагранж объясняет свой метод непосредственно после цитаты из энциклики Льва XIII: «Целью этой работы является представить томистский синтез, основанный на принципах, общепринятых среди великих комментаторов Фомы, сформулированных им»¹⁶³. Отправная точка его собственной философии была в непосредственном охвате умом бытия и первых принципах, которые следуют прямо из этой абстрактной концепции. Использование кантовского трансцендентального метода как «метода имманентности» в философии было для него неприемлемо. Гарригу-Лагранж настаивал, что отправная точка метафизики в сознании, как это имело место в трансцендентальном томизме Ж.Марешаля, не могла быть примирена с очевидностью бытия, охватываемого непосредственно разумом через критическую рефлексию его собственного действия.

В области метафизики ключевой работой Гарригу-Лагранжа была монография «Здравый смысл, философия бытия и формулы догматики»¹⁶⁴. Основной целью работы была полемика с модернизмом и его концепцией эволюции догматов, которую разделял ученик Бергсона Э. Ле Рой (1870–1954). В противоположность Ле Рою Гарригу-

¹⁶⁰ Garrigou-Lagrange R. Le Realisme du principe de finalité. Paris, 1932.

¹⁶¹ Garrigou-Lagrange R. Le Sens du mystere et le clair obscur intellectuel (Nature et Surnaturel). Paris, 1934.

¹⁶² Garrigou-Lagrange R. Dieu, son existence et sa nature. Paris, 1915.

¹⁶³ Garrigou-Lagrange R. La synthese thomiste. Paris, 1946. P. 12.

¹⁶⁴ Garrigou-Lagrange R. Le Sens commun, la philosophie de l'Être et les formules dogmatiques. Paris, 1909.

Лагранж делает акцент на том, что истинная философия здравого смысла находится в работах Аристотеля и Фомы¹⁶⁵. В философии познания Аквината восприятие и интеллект действуют в едином акте человеческого познания, поэтому знание здравого смысла есть истинно интеллектуальное знание. По мнению Н.А. Бердяева акцент на философии здравого смысла был обусловлен тем, что «латинская католическая мысль в лице неотомизма испугалась разрушения религиозных реальностей, испугалась разрыва с классической античностью, столь помогающей повсюду установить формы, различения и границы, испугалась гибели естественного разума и погружения в иррациональный хаос»¹⁶⁶. Здравый смысл руководствуется первыми принципами, которые проистекают непосредственно из абстрактного понятия бытия. Бытие проявляет себя через принцип самоидентичности или непротиворечия, который руководит каждым суждением человека. Из этого следует, что норма истины бытия должна быть скорее неизменной актуальностью, чем бесконечной потенциальностью или «становлением», присваиваемым реальности в бергсоновской метафизике процесса. Гарригу-Лагранж отмечает: «Ограничиваясь низшим уровнем ощущений, бергсонизм никогда не могло быть большим, чем рафинированным эмпиризмом»¹⁶⁷. Вновь утверждая ценность философии бытия, умеренного реализма и аристотеле-томистской метафизики, которая является развитием элементарных врожденных идей естественного разума, Гарригу-Лагранж показал, как человеческий разум достигает понимания первых и самоочевидных принципов интеллигибельного бытия, которое является первым объектом, воспринимаемым интеллектом после данных чувств.

Метафизика здравого смысла для Гарригу-Лагранжа является непосредственно связанной с догматическими формулировками. По его мнению познание догмата и догматических выражений и формул может прогрессировать, но догмат сам по себе всегда остается неизменным.

В своих богословских работах, таких как «Раскрытие задач Церкви»¹⁶⁸, Гарригу-Лагранж рассматривает ключевые аспекты хрис-

¹⁶⁵ Garrigou-Lagrange R. Reality – A Synthesis Of Thomistic Thought. London, 1950. P. 389.

¹⁶⁶ Бердяев Н. Неотомизм // Путь, 1925. № 1. С. 169.

¹⁶⁷ McCool G.A. The Neo-Thomists. P. 65.

¹⁶⁸ Garrigou-Lagrange R. De revelatione ab Ecclesia proposita. Roma, 1918.

тианской апологетики. Для него апологетика была скорее богословской, нежели философской наукой, поскольку он мыслил ее как рациональную защиту Божественного Откровения, которую разум осуществляет при положительном руководстве верой. Так он пытался, с одной стороны, защитить понятие веры, как дара Божия, благодати, и, с другой стороны, избежать ловушки фидеизма, которая игнорирует разум и познание человека. Вера является сверхъестественным даром, превосходящим исследования человеческой мысли, и она не может быть плодом рационального силлогизма, который может привести разум не более как к суждениям о достоверности¹⁶⁹.

Гарригу-Лагранж считал, что основной метод философствования Фомы прямо заимствован им у Аристотеля¹⁷⁰. Реалистская эпистемология, основанная на аристотелевской абстракции и непосредственном восприятии бытия умом, метафизике акта, потенции и четырех причин была основой, на которой Гарригу-Лагранж защищает доказательства существования Бога Аквината. Они были также средствами, посредством которых Фома Аквинский мог оправдать свое утверждение о возможности аналогического познания божественных атрибутов. Гарригу-Лагранж настаивает, что разум человека может познать свою собственную активность и свой естественный порядок бытия через первичное познание чувственного единичного. Бергсон, напротив, утверждал, что первичный охват реальности умом достигается через интуицию его собственного внутреннего «становления». Но рефлексия Фомы об интуитивном знании или интеллекте, продолжает Гарригу-Лагранж, уже показала ложность утверждения Бергсона. Человек делает «понятным» или «интуитивным» бытие через акт интеллекта. Тем не менее, как видел Фома, эта «интуиция» находится в рамках всего процесса аристотелевской абстракции: «Сходя на уровень чувств в своем акте интеллектуального познания, человеческий интеллект интуитивно охватывает реальность бытия в чувственном единичном в тот самый момент, в который ум абстрагирует аналогичный концепт бытия»¹⁷¹. Этим утверждением Фомы, по мнению Р. Гарригу-Лагранжа, аннули-

¹⁶⁹ Pizzorni R.M. Garrigou-Lagrange Reginald // New Catholic Encyclopedia. New York, 2003. V. 6. P. 102.

¹⁷⁰ Garrigou-Lagrange R. De Methodo Sancti Thomae. Speciatim de Structura Articulorum Summae Theologiae. Roma, 1928. P. 10.

¹⁷¹ McCool G.A. The Neo-Thomists. P. 66.

ругуются утверждения бергсонизанской метафизики процесса и кантовского имманентизма через очевидность неизменной реальности бытия, охватываемой умом непосредственно в процессе суждения.

Для Гарригу-Лагранжа, как и для доминиканских томистов второй схоластики и Маритена, философия, которая берет свое вдохновение у Аквината, была аристотелевской наукой. Это означает, что философия руководствуется аристотелевской метафизикой акта, потенции и четырех причин. Это также означает, что в решении философских проблем необходимо следовать порядку самого Аристотеля: логика, естественная философия, философская психология, метафизика и естественная теология. В трансцендентальном томизме Марешала эпистемология занимает почетное место, которое посткартезианская философия дала ей как отправной точке философской рефлексии. Следуя ранним томистам, Гарригу-Лагранж и Маритен не делают такой уступки. Для них соответствующее место эпистемологии было в метафизике, и философ должен рассматривать ее только после соответствующего приготовления через изучение восприятий, интеллекта и познания нематериального в философской психологии. Тем не менее, в отличие от Жильсона, Гарригу-Лагранж следует восходящему порядку философии, а не нисходящему порядку теологии. Он пишет: «Согласно традиционному реализму, сформулированному Аристотелем и Аквинатом, универсальная идея существует в чувственном мире не формально, но фундаментально, и из всех идей наиболее универсальной является идея бытия, на которой основан принцип противоречия. Этот принцип не просто экзистенциальное суждение, и не просто гипотетическое суждение как утверждают номиналисты, не субъективный закон мышления, как говорят концептуалисты. Это одновременно закон и мысли, и бытия. Он включает не только то, что субъективно непостижимо, но также то, что объективно невозможно»¹⁷². Идентичность бытия с небытием не просто немыслима для человеческого ума, как утверждают бергсонизанцы; она невозможна в реальности. В соответствующем порядке приоритета из принципа идентичности проистекают другие первые принципы: принцип достаточного основания, принцип действующей причинности, отличие в бытии между акцидентами и субстанциями и, наконец, принцип финальности¹⁷³. «Если философ

¹⁷² Garrigou-Lagrance R. Reality. P. 372-373.

имеет твердое понимание этих первых принципов, он может подняться от случайного движения чувственной вселенной через высшающие уровни причастности сущему вдоль пяти путей Фомы к Богу»¹⁷⁴. Наконец, он находит действующую и финальную причину потенциального «становления» мира – Бесконечный, Неизменный Чистый Акт Существования. Как только философ свободно порывает с имманентным миром идеалистов и движущимся миром бергсон-анской метафизики процесса, он может следовать в движении к Богу Фомы. Томистская философия, увенчанная метафизикой и теодицеей, должна служить высшей науке – теологии. При этом для Гарригу-Лагранжа научное богословие имело тесную связь с живой духовной традицией¹⁷⁵.

С Р. Гарригу-Лагранжем традиция А. Гардейля достигла своего полного завершения. Он соединил вместе все ключевые элементы томистской метафизики: прямой реализм в эпистемологии, основанный на понятии бытия как непосредственной цели человеческого динамизма; философию знания, сконцентрированную на интеллекте или интуитивной самоосведомленности, абстракции концептов и интеллектуальной интуиции бытия; аристотелевскую метафизику акта и потенции, дополненную томистским различием между сущностью и существованием; естественную теологию, построенную на первых принципах, которые проистекают из трансцендентального понятия бытия и аналогии сущего, структурированной томистским отличием между сущностью и существованием. Томистская метафизика Гардейля и Гарригу-Лагранжа обладала своей специфической чертой, определяя бытие как сущность. Э. Жильсон рассматривал бытие иначе – как акт существования, охватываемый в суждении, утверждающем реальность конкретного чувственного единичного¹⁷⁶. Французские доминиканцы считали, что ни Суарес, ни трансцендентальные томисты не были аутентичными учениками ангельского доктора. Томизм, по их мнению, был тем, что сделали томистские комментаторы XVII века.

¹⁷³ Garrigou-Lagrange R. Op.cit. P. 383.

¹⁷⁴ Ibidem. P. 74.

¹⁷⁵ См. напр.: Garrigou-Lagrange R. Humility according to St. Thomas // The Thomist, 1939. V. 1. Pp. 1-39; Ero же. Garrigou-Lagrange R. The Fecundity of Godness // The Thomist, V. 2. 1940. Pp. 226-237.

¹⁷⁶ Gilson E. The Spirit of Thomism. New York, 1964. P. 69.

ГЛАВА 2. РЕАЛИСТСКАЯ МЕТАФИЗИКА В ДИАЛОГЕ С И.КАНТОМ: ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ ТОМИЗМ

2.1. Метафизический интеллектуализм П.Руссло

Не все томисты вели свои исследования в рамках направления, заданного энцикликой *Aeterni Patris* Льва XIII. Для представителей трансцендентального томизма казался неприемлемым взгляд на современную философию как «патологию человеческого разума». Они стремились преодолеть недостатки современной философии, используя ее собственную методологию. Трансцендентальный томизм ведет свое начало от двух томистов-иезуитов П. Руссло (1878–1915) и Ж. Марешаля. Несмотря на свою короткую жизнь Руссло оказал глубокое влияние на возрождение томизма и на интерпретацию учения Фомы Аквинского. Две его докторские диссертации обеспечили ему международную репутацию оригинального комментатора томизма¹⁷⁷. Этьен Жильсон называл Руссло «первым провозвестником возрождения томизма в том виде, в котором его создал св. Фома»¹⁷⁸. Главные исторические исследования Руссло «Интеллектуализм св. Фомы»¹⁷⁹ и «К истории проблемы любви в Средние века»¹⁸⁰ были завершены до его рукоположения в священство. Руссло считал, что философия и теология должны быть связаны друг с другом «подобно материи и форме в единое целое»¹⁸¹. Он также придерживается убеждения Гардейля, что метафизика Фомы была той философией, к которой необходимо обратиться католическому богослову для структурирования теологии, чтобы она оказалась способной решить проблемы современности.

Руссло обосновывает объективную достоверность дискурсивного знания на интуитивном восприятии бытия, к которому разум устремлен по своей природе. Он рассматривает основные вопросы, вызвавшие кризис модернизма: отношение между естественным разу-

¹⁷⁷ Roensch F.J. *Rousselot, Pierre* // *New Catholic Encyclopedia*. New York, 2003. V. 12. P. 394.

¹⁷⁸ Жильсон Э. *Философ и теология*. М., 1995. С. 44.

¹⁷⁹ *L'Intellectualisme de Saint Thomas*. Paris, Beauchesne, 1924. Цит. по: Rousselot P. *Intelligence Sense of Being Faculty of God*. Milwaukee, 1999.

¹⁸⁰ *Pour l'histoire du probleme de l'amour au Moyen-ge*. M^onster. 1908. Цит. по: Rousselot P. *The Problem of Love in the Middle Ages*. Milwaukee, 2001.

¹⁸¹ McCool G.A. *The Neo-Thomists*. P. 97.

мом, к которому обращается апологетика, и свободой и сверхъестественным актом веры, отношением между историческим религиозным опытом и постоянством церковных догматов и возможностью концептуального знания Бога через аналогию бытия.

Руссло не рассматривал томизм с точки зрения спекулятивного философа, как делали Марешаль и Маритен. Он пришел к томизму не через историю философии как Жильсон, но как практикующий богослов, сосредоточенный на проблемах, которые стояли перед католической церковью в начале XX века. Отклоняя томизм Суареса и волюнтаризм Скота, Руссло настаивал на том, что Фома был интеллектуалистом. Как указывает А. Льяно: «Согласно Аквинату, интеллект человека способен воспринимать бытие по природе. Это восприятие, которое он называет *ratio*, должно позволить переход от онтологического уровня реальности к гносеологическому знанию и обратно»¹⁸². Акцент на интеллектуализме, как отмечает Н. Бердяев, очень характерен для томизма начала XX века: «Интеллект для Св. Фомы Аквината был единственным органом, который воспринимает и познает объективные реальности, через которые происходит соприкосновение с бытием. Интеллект в томистской философии имеет, конечно, другое значение, чем в современной философии. И претензии современных кантианцев или бергсонянцев быть менее рационалистами, чем великий святой и мыслитель средневековья, конечно, смешны. Отрицание и разрушение интеллекта для томистов есть отрицание и разрушение бытия, отрицание и разрушение религиозных реальностей, исключительное ввержение в субъективный мир»¹⁸³. Руссло был иезуитом, а в орденах томизм всегда рассматривался через призму учения Ф. Суареса. Руссло в этом отношении представлял практически единственное исключение. Также как и для французских доминиканцев, «ключевым пунктом метафизики Руссло был томистский принцип, что акт ограничен посредством восприятия потенции, принцип, который не мог быть принят Суаресом»¹⁸⁴.

¹⁸² Llano A. The Different Meanings of 'Being' According to Aristotle and Aquinas // Acta Philosophica. V. 10. 2001. P. 42.

¹⁸³ Бердяев Н. Неотомизм // Путь, 1925. № 1. С. 169-170.

¹⁸⁴ McCool G. A. From Unity to Pluralism: The Internal Evolution of Thomism. New York, 1999. P. 40.

Руссло не задавался целью исторического исследования мысли Фомы. Его целью было «идентифицировать фундаментальные принципы, «архитектонические тезисы» метафизики св. Фомы и показать, как их отношение друг к другу делает теологию Ангельского Доктора мощным, всеохватным и согласованным синтезом»¹⁸⁵. Эти «архитектонические тезисы» следует отличать от устаревших несущественных доктрин, содержащихся в них. Руссло считал, что когда будет проделана эта историческая работа, томизм, положенный в работу практического богослова, может абсорбировать современную философскую мысль без угрозы для своей целостности. По этой причине томизм Руссло и Марешаля был более восприимчив к философии действия Блонделя и кантианскому идеализму, чем томизм в традиции Гардейля и Маритена.

Одним из таких архитектурных тезисов мысли Фомы Аквинского, по мнению П. Руссло, является его интеллектуализм: «Стремясь провести различие между *intellectus* и *ratio*, он декларирует, что св. Фома не согласуется со своим излюбленным принципом, когда защищает аристотелевский идеал абстрактного определения»¹⁸⁶. Работа Руссло «Проблема любви» противопоставила интеллектуализм Фомы волюнтаризму средневековых францисканских теологов также и современных ему «неоскоотистов». Для Фомы высшей духовной способностью был тварный интеллект, а не тварная воля: «В волюнтаристской метафизике самый высокий акт духовного творения, акт, который определяет саму природу духовного существа, является актом доброй воли, имеющей тенденцию к благу, но в интеллектуалистской метафизике природа духовного существа определена в соответствии с познавательным актом»¹⁸⁷. Для Аквината единство с Богом в Блаженном видении, высший акт духовного творения, заключается не в акте любви, как для Скота, но в акте интеллекта¹⁸⁸. Единство духовного творения с Богом в акте любви было последующим и зависящим от его первичного и сущностного единства с Богом через акт интеллектуальной интуиции. В Блаженном Видении духовное существо имеет исчерпывающее видение своей собственной сущности также как и самого Бога.

¹⁸⁵ McCool G. A. *From Unity to Pluralism: The Internal Evolution of Thomism*. P. 41.

¹⁸⁶ D'Arce M. C. *Thomas Aquinas*. London, 1930. P. 273.

¹⁸⁷ Rousselot P. *Intelligence Sense of Being Faculty of God*. Milwaukee, 1999. P. 11.

¹⁸⁸ *Ibidem*. P. 10.

Высшая наполненность духовного творения была достижима в акте интеллектуальной интуиции и в Блаженном видении¹⁸⁹. Души людей и ангелы достигают своего блаженства благодаря непосредственному пониманию их собственной сущности, и Бог интенционально соединен с ними через «свет славы»¹⁹⁰. Но это интенциональное единство предполагает первичное единство в бытии между конечным познающим и бесконечным познаваемым. Следовательно, их первичное единство в бытии было условием возможности последующего результирующего единства познающего и познаемого в акте познания. «Так как блаженные творения не теряют своей собственной субстанциальной идентичности в Блаженном Видении, единство в бытии между бесконечным познаваемым и конечным познающим не может быть чем-то иным, нежели единством, основанным на причастности»¹⁹¹. Интеллект, который достигает своей полноты через интенциональное единство с Богом, являясь конечным в своей причастности бытию, должен быть бесконечным в области его знания¹⁹². Конечный интеллект, следовательно, есть сила, стремящаяся к интенциональному единству с Богом как его естественной целью. Жильсон отмечает, что «в своей диссертации Руссло первым ввел вновь в оборот томистское понятие разума, рассматриваемого в качестве источника и причины операций рассудка»¹⁹³.

Метафизика Блаженного видения Аквината обеспечивает Руссло ключом для соответствующего томистского понимания природы и силы интеллекта. Она, как стремился показать Руссло, может обеспечить необходимыми коррективами ложное понимание интеллектуализма, преваляровавшее в XIX веке во французской философии и проявившееся в рационалистических системах, например, в системе Л. Брюнсвика (1869–1944). В рационалистском понимании термина, интеллектуалистский идеал знания был смоделирован на абстрактной универсальной концепции. Высшая форма знания рассматривалась как включающая единую систему ясных и отчетливых идей, связанных друг с другом в необходимой цепи строгой дедуктивной логики. Интеллектуализм должен, напротив, отвергнуть безличный, абстрактный концептуальный

¹⁸⁹ Rousselot P. Intelligence Sense of Being Faculty of God. Milwaukee, 1999. P. 7.

¹⁹⁰ Ibidem. P. 148.

¹⁹¹ Rousselot P. The Problem of Love, 2001. P. 92.

¹⁹² Rousselot P. Intelligence Sense. P. 33.

¹⁹³ Жильсон Э. Философ и теология. С. 136.

идеал знания, против которого восставали Бергсон и Блондель в своей защите жизни, интуиции, свободы и действия. Читая работы Блонделя и Бергсона, Руссло соглашался с ними в том, что ценность концептуального знания у рационалистов и даже у некоторых из его коллег схоластов должна быть относительной. Он полагал, что томизм должен «вобрать многое из того, что идеализм сделал для философии, если он желает стать эффективной современной теологией»¹⁹⁴. Руссло считал, что современные философы смешивают интеллектуализм Фомы с рационализмом, но если мысль Фомы будет пересмотрена и развита в свете оригинальных текстов и современной философии, то она сможет плодотворно контактировать с современной мыслью. Для Руссло интеллектуализм Фомы может быть суммирован в формуле: «интеллект есть эссенциальное восприятие реального, но это восприятие реального только потому, что оно есть восприятие божественного»¹⁹⁵. Эта позиция Руссло, как отмечает У. О'Коннор, впоследствии оказала влияние на метафизику природы и благодати А. де Любака¹⁹⁶.

Руссло пишет, что «для Ангельского доктора концепт был наименьшим видом интеллектуального познания»¹⁹⁷. Его нормой совершенства в познании не было *ratio* концептуалистской системы: это был интеллект, интуитивное знание, которым наслаждаются Бог и ангелы. Метафизика причастности и существования, и аналогичный характер познания, который защищает Руссло, свидетельствуют о том, что концентрация на дискурсивном разуме должна ограничивать наше понимание природы. Точное и всецелое понимание интеллекта как аналогичного совершенства может прийти только из рефлексии на его высшей и более развитой форме. По этой причине тщательное изучение ангелологии св. Фомы требуется для правильного понимания его интеллектуализма¹⁹⁸. В интеллектуализме Фомы, пишет Руссло, как в философии действия Блонделя, жизнь, любовь и свобода включены в высшую форму знания. «Поскольку каждый ангел отличается специфически от всех других, ангельские

¹⁹⁴ Lauder R.E. On Being or not Being a Thomist. // *The Thomist*. 1991. V. 55, April. P. 310.

¹⁹⁵ Rousselot P. *Intelligence Sense of Being Faculty of God*. P. 2.

¹⁹⁶ O'Connor W. R. *The Natural Desire for God*. Milwaukee, Wisconsin, 1948. P. 42.

¹⁹⁷ Rousselot P. *Intelligence Sense*. P. 69.

¹⁹⁸ McCool, G. A. *Nineteenth-Century Scholasticism: The Search for a Unitary Method*. New York, 1989. P. 50.

умы формируют иерархию специфически отличных интеллектов. Чем выше ангелы стоят на шкале бытия, тем ближе их ум приближается к всеохватному единству с абсолютно простым интеллектом Бога, и тем меньшие интенциональные формы или виды требуются для их понимания вселенной»¹⁹⁹. Каждый ангел является монадой, и каждый ангельский ум, даже высший, рассматривает вселенную со своей уникальной точки зрения. Руссло пишет: «Только когда ангелы и благословенные души разделяют жизнь Бога и способны знать мир через ум Бога в Блаженном Видении, тогда может быть достигнуто единое интеллектуальное понимание вселенной»²⁰⁰. «Абсолютное знание», утверждает Руссло, для Фомы не может принимать форму системы или логически связанных идей. Оно достигается интеллектом в любовном личном единстве между Богом и конечными свободными духами в Блаженном Видении²⁰¹.

Для Руссло абстрактные универсальные концепты были не более чем несовершенной заменой ангельского интуитивного знания. Как форма, соединенная с материей, человек не может иметь интуитивного знания какой-либо сущности, даже своей собственной. Интеллект в человеке не может идти дальше осведомленности сознания, которой он обладает благодаря своим познавательным действиям. Концепты, которые дискурсивное человеческое рации абстрагирует из чувственного опыта, были не более чем конструктами человеческого активного интеллекта. Руссло пишет: «Так как универсальный концепт никогда не был способен охватить вещи, какими они являются в реальности, он был обречен знать их непосредственно через то, «чем они не являются». Концептуальное знание, даже материальных субстанций, может быть не более чем аналогией»²⁰². Руссло видит в этом определенный номинализм в учении Фомы. Эта позиция Руссло, как будет показано далее, повлияла на позицию Ж.М. Ле Блонда и Э. Пршивары в их стремлении обосновать философский и богословский плюрализм концептуальных систем в рамках католического богословия.

¹⁹⁹ McCool G.A. The Neo-Thomists. P. 103.

²⁰⁰ Rousselot P. Intelligence Sense of Being Faculty of God. Milwaukee, 1999. P. 31.

²⁰¹ Jesuits and Theology: Yesterday And Today // Theological Studies. 1991. V. 52. P. 531.

²⁰² Rousselot P. Intelligence Sense of Being Faculty of God. Milwaukee, 1999. P. 87.

Органон аристотелевской науки, построенный на абстрактном концепте, был заменой целостному видению мира, достижимому в ангельской интуиции. Однако в отличие от ангельской интуиции, которая знает каждое материальное бытие и его место в структуре бытия, аристотелевская наука не касается понимания истории. Поэтому Руссло делает вывод, что использование Аквинатом аристотелевского научного метода было одной из несовместимостей в действительной практике ангельского доктора. Много лет спустя другой томист-иезуит Б. Лонерган также обратил внимание на это противоречие, когда работал над своим собственным методом теологии на основе философского исследования интеллекта в богословии Фомы²⁰³.

Следует отметить, что интеллектуализм, который Руссло так настойчиво пытается отделить от рационализма, невозможно отличить от последнего. Фактически, Руссло пытается в рамках теологии Фомы объяснить возможность мистического единения с Богом на основе интеллекта. Однако интеллект или разум у Аквината всегда понимался как дискурсивный, связанный с построением логических умозаключений, основанный на силлогизме Аристотеля. Поэтому совсем не случайно обвинение Фомы в рационализме. Как отмечает Ф. Шеррард: «Без врожденного знания, и неспособный получать знание из прямой интуиции Божественного, человек фактически, согласно Аквинату, может знать что-либо лишь посредством абстракции чувственных объектов»²⁰⁴. В интеллектуализме Руссло проявилась отчаянная попытка соединить духовную практику христианства с рационально-логической системой Аквината.

2.2. Преодоление кантовской критики метафизики в философии Ж. Марешаля

Фома Аквинский унаследовал представление о сущности и задачах метафизики от Аристотеля. Аристотель писал: «Есть некоторая наука, которая рассматривает сущее как таковое, а также то, что ему присуще самому по себе. Эта наука не тождественна ни с одной из частных наук: ни одна из других наук не исследует общую природу сущего как тако-

²⁰³ Grace R.J. The Transcendental Method of Bernard Lonergan . URL: <http://lonergan.concordia.ca/reprints/grace-method.htm> (дата обращения: 7.01.2009).

²⁰⁴ Williams A.N. The Ground of Union: Deification in Aquinas and Palamas. NY-London, 1999. P. 25.

вого»²⁰⁵ В этой традиции метафизика рассматривалась как вопрошание о сущем как таковом (*ens inquantum ens*), как первая философия и как теология. Как отмечает Т. Гиббс, «сама грамматика *ens in quantum ens* свидетельствует, что она является общим исследованием того, что истинно, не в абстракции, но в каждом конкретно существующем бытии (*ens*)»²⁰⁶. Такое понимание метафизики принято называть «традиционной метафизикой». Кантовская критика метафизики стала одним из серьезнейших вызовов, стоявших перед томизмом в XIX–XX веке. Согласно этой точке зрения, человек может получить доступ к реальности только посредством некоторых априорно принимаемых суждений: «...мы ни в коем случае не можем знать вещи самой по себе, ... все, что мы можем теоретически познать, ограничивается лишь явлениями»²⁰⁷. Следовательно, любая попытка традиционной метафизики выйти за рамки субъективного человеческого видения реальности к реальности как таковой является безуспешной. Согласно этой позиции бессмысленно говорить о том, каково сущее в действительности, поскольку человек не имеет прямого доступа к его природе. Самое большее, что доступно человеку – это изучение концептуальных рамок или схем, которые позволяют нам подойти как можно ближе к познанию реальности²⁰⁸. Таким образом, если метафизика и является возможной, то только как изучение наших концептуальных схем реальности.

Как уже отмечалось, наибольший вклад в преодоление кантовской критики знания внесли представители трансцендентального томизма, начало которому было положено работами П. Руссло и Ж. Марешаля (1878–1944)²⁰⁹. В отличие от Руссло, Марешаль был более философом, чем теологом. Главной темой, на которой сосредоточился томистский синтез Марешаля, была попытка построить диалог с идеализмом Канта и, используя собственный метод Канта, обосновать реалистскую мета-

²⁰⁵ Аристотель. Метафизика.

²⁰⁶ Gibbs T. *Aquinas, Ethics and Philosophy of Religion: Metaphysics and Practice*. Indianapolis, 2007. P. XIII.

²⁰⁷ Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Собрание сочинений в 8 т. М., 1994. Т. 3. С. 31.

²⁰⁸ De Jong W.R. How is metaphysics as a science possible? Kant on the distinction between philosophical and mathematical method // *Review of metaphysics*. 1995. V. 49. P. 267.

²⁰⁹ Donceel J.F. *Marechal, Joseph* // *New Catholic Encyclopedia*. New York, 2003. V. 9. P. 145.

физику. Конечно, такой решительный шаг не мог рассматриваться положительно неосхоластами, так как они полагали, что главные принципы кантианства и томизма абсолютно несовместимы.

Маршалль со всей серьезностью принял вызов критической философии. Еще ранее П. Руссло в своих работах попытался примирить идеи М. Блонделя с учением Фомы Аквинского. Это дало Маршаллю свежую исходную позицию для поиска решения проблем преодоления кантианства и в 1908 г. он опубликовал свою первую работу «Чувство присутствия в профанном и мистическом»²¹⁰, в которой попытался отказаться от феноменализма посредством проведения различия между репрезентационным и экзистенциальным характером знания. Как указывает У. Хилл, «знание было здесь динамизмом проецирования концептуального содержания на область реального посредством акта суждения; основанием этого было внутреннее стремление интеллекта к интуиции Абсолютного»²¹¹.

Маршалль получил международное признание благодаря своему пятитомному главному труду «Отправная точка метафизики: Уроки развития истории и теории проблемы знания»²¹². Главным вопросом для него было эпистемологическое обоснование реалистической метафизики бытия. Сравнительное изучение Канта и Аквината убедило Маршалля в том, что противоположность между кантовским идеализмом и томистским реализмом, которую большинство неосхоластов рассматривали как неустранимую, не должна быть неизбежным результатом использования кантовского трансцендентального метода. Маршалль считал, что если католическая теология желала сохранить твердую опору в реальности, кантианский идеализм должен был быть преодолен посредством реалистской эпистемологии, которая должна связать разум человека с экстраментальным миром и позволить обрести истинное, хотя ограниченное, спекулятивное знание Бога посредством аналогии сущего (*analogia entis*).

Маршалль акцентировал внимание на том, что томистская критика знания должна начинаться с «точного» рассмотрения реализма и идеа-

²¹⁰ Mar[cha]l J. Le sentiment de pr[es]ence chez les profanes et les mystiques // Revue de questions scientifiques. 1908. № 64. 1909. № 65.

²¹¹ Hill W.J. Transcendental Thomism // New Catholic Encyclopedia. New York, V. 14. 2003. P. 53.

²¹² Mar[cha]l J. Le Point de Depart de la Metaphisque: Le[con] sur le developpement historique et theorique du probl[eme] de la Connaissance, 5 vols. Paris, 1944–49.

лизма. Она может разработать свой путь от мира феноменов в мир реального бытия, используя трансцендентальный метод Канта. Марешаль показал невозможность получения удовлетворительного объяснения человеческого познания вне метафизического рассмотрения синтетического взаимодействия между чувствами и интеллектом как самими основаниями процесса познания²¹³. Понимание Марешалем суждения как живого отношения условного объекта к Неподобному Бытию через естественное движение ума к Богу играло важную роль в установлении совместимости трансцендентального метода Канта с томистским реализмом: «Для Марешаля контакт интеллекта с реальностью осуществляется не посредством абстрагирования концепций, как для неотомистов, но через собственный динамизм к Бесконечному Бытию»²¹⁴. Интеллектуальный динамизм является первичным по отношению к статичным концептам.

Марешаль обнаружил большое сходство между кантовским и томистским методом в метафизике. Он полагал, что томистские замечания «что воспринято, воспринято согласно форме воспринимающего»²¹⁵, и «интеллект познает истину посредством саморефлексии»²¹⁶ показывают, что Аквинат как и Кант был трансцендентальным философом. Несмотря на свое несогласие в вопросе о возможности метафизики, Кант и Фома разделяли одну концепцию того, чем должна быть метафизика: «Для них обоих отличительной характеристикой метафизики было строго универсальное и необходимое знание, которое Платон и Аристотель называли *ἐπιστήμη*, и которое Кант и немецкие идеалисты называли наука (*Wissenschaft*)»²¹⁷. Если метафизика должна доказать, что является спекулятивно верной, ее универсальные концепты должны давать возможность познания реальных сущностей.

Кант стоял в оппозиции Фоме и рационалистам в эмпиристской теории знания, которая должна лишить метафизику какого-либо вида законности. Метафизика для Канта имела свой источник в субъективной необходимости, которая побуждает дискурсивный ум обосновать свое знание. В стремлении поступать так, разум был дви-

²¹³ Koterski J.W. Review: Matteo A. M. Quest for the Absolute: The Philosophical Vision of Joseph Marechal // *Review Metaphysics*. V. 48. 1994. P. 153.

²¹⁴ Knasas J. *Being and Some 20th Century Thomists*. New York, 2003. P. 18.

²¹⁵ *Summa Theologiae*. I. 75. 5c.

²¹⁶ *De Veritate*. I. 9c.

²¹⁷ McCool G.A. *The Neo-Thomists*. P. 119.

жим побуждением связать объекты своих необходимых и универсальных суждений с Абсолютно Совершенным Бытием как безусловной основой их интеллигибельного единства. В понимании Канта «метафизика была законной лишь как субъективный импульс разума объединить и обосновать свое знание, но она не была законным источником знания реальности»²¹⁸.

Несмотря на сходство с Кантом в понимании существа метафизики, Фома не обнаруживает кантовского сомнения. В философии знания Фомы разум человека утверждает реальность объектов в связи с универсальным законом бытия, заключенном в принципе идентичности. Он может достичь непрямого и несовершенного знания божественного и духовной реальности через аналогию сущего²¹⁹. Марешаль стремился найти ответ на вопрос: почему, хотя и Фома, и Кант оба утверждали, что содержание концептуальных объектов дискурсивного разума должно быть получено разумом из данных чувственного опыта, дискурсивный интеллект Фомы мог объединить эти объекты под всеохватным, трансцендентальным и аналогичным единством бытия, в то время как их унификация кантовским дискурсивным разумом была ограничена однозначным и категориальным единством его феноменального мира пространства и времени? Если на этот вопрос может быть найден удовлетворительный ответ, то ограничения кантовского идеализма могут быть преодолены²²⁰. Философия знания Фомы тогда сможет снабдить основанием для реалистской эпистемологии, а также оправдать спекулятивное знание Бога через аналогию сущего. Тогда может быть найдена правильная отправная точка реалистской метафизики, необходимая католической теологии, чтобы поддержать ее утверждения против возражений кантианства, эмпиризма и модернизма.

Марешаль отмечает, что для обоих философов все содержание человеческого концептуального знания было ограничено пространством и временем. Однако в дополнение к единству универсальной формы и единичной материи в «конкретативном синтезе» суждения в метафизическом анализе знания Фомы был другой элемент, на который Кант не обратил достаточного внимания в своем рассмотрении. Фома осо-

²¹⁸ McCool G.A. The Neo-Thomists. P. 121.

²¹⁹ Ср. Garrigou-Lagrange R. Reality – A Synthesis Of Thomistic Thought. London, 1950. P. 82.

²²⁰ Bradley D. J. M. Transcendental Critique and Realist Metaphysics // The Thomist. V. 39. 1975. P. 639.

бую роль в познании «отводил финальной причинности в поиске содействия чувств и интеллекта в едином акте человеческого познания»²²¹. Естественная тенденция человеческого разума к его собственной конечной цели рассматривалась как свойство направлять активность чувственных способностей к их собственной цели. Субстанциальная форма человека была его разумной душой, а в аристотелевской метафизике способностей низшие способности были направляемы природой высших, специфических способностей всей природы. Соответственно, благо человеческой природы заключалось в ее единстве с бесконечным Бытием, к которому стремится интеллект.

Поскольку знание умом условных объектов в суждении было не более чем частичным удовлетворением неограниченного вопрошания, которое направляет стремления человеческого интеллекта за пределы любого условного объекта, дискурсивный разум может связать каждый из его ограниченных объектов посредством принципа идентичности. Так, хотя каждый объект познания дает частичное удовлетворение уму в момент его утверждения в суждении, он немедленно становится снова источником дальнейшего вопрошания. Дж. Маккул пишет: «Финальность ума, которая оправдывает онтологическое утверждение в каждом суждении, была причиной, почему Фома был убежден, что абстракция концепта через совместную деятельность чувств и интеллекта, вместе с утверждением умом концептуальных объектов в суждении, может выполнять функцию основы реалистической метафизики бытия, которую платоники предназначали интеллектуальной интуиции. Каждый конечный условный объект был основан на безусловном Абсолюте»²²².

Кант принял аристотелевскую метафизику формы и материи как модель для априорного формирования объектов сознания посредством досознательной функции унификации. Однако, замечает Марешаль, хотя форма и материя могут быть достаточными для статичной интеллигибельности объекта, для рассмотрения динамичной интеллигибельности прогрессивного движения требуется нечто большее²²³. Еще Аристотель говорил о том, что движения, как интеллигибельные тенденции, могут быть определены только посредством цели или конца,

²²¹ McCool G. A. The Neo-Thomists. P. 126.

²²² Ibidem. P. 127.

²²³ Bradley D. J. M. Transcendental Critique and Realist Metaphysics // The Thomist. V. 39. 1975. P. 642.

для их объяснения не было достаточно только формальной причинности, необходима была также финальная причинность.

Формирование или установление объекта сознания было, по мнению Марешала, движением, интеллигибельным целенаправленным процессом; и это движение требует влияния существующего Абсолютного Бытия в качестве финальной причины. Влияние действительно существующего Бога на движущийся ум как финальной причины его активности было одним из априорных условий возможности для формирования какого-либо объекта в дискурсивном сознании. Марешаль пишет: «Если бы Кант был достаточно тщателен и последователен в использовании своего собственного трансцендентального метода, он не остался бы критическим идеалистом. Как сделал Фома, он должен был быть метафизическим реалистом. Кантовский идеализм не был результатом его трансцендентального метода. Он был результатом потери Кантом последовательности в его использовании»²²⁴.

Используя собственный кантовский трансцендентальный метод, Марешаль намерен получить априорные условия возможности появления объекта сознания. Никаких обязательств ни к идеализму, ни к реализму не должно быть сделано до тех пор, пока этого не оправдывает очевидность, открытая в критическом вопрошании. В пятой части своего труда Марешаль пишет: «Очевидно, что для того, чтобы объяснить происхождение и дифференциацию трансцендентальных концепций, которые мы получаем посредством третьей степени абстракции, мы не можем обратиться ни какому иному субъективному принципу, кроме как к априорной интеллектуальной способности»²²⁵. Априорная интеллектуальная способность понимается динамически. Говоря об интеллектуальной априорности, действующем на третьей степени абстракции, Марешаль замечает: «Только принятие динамичной точки зрения... может обеспечить возможность объяснения аналогического значения трансцендентальных концептов»²²⁶. Этот динамизм имеет своим предметом Бесконечное совершенное Бытие, Чистый Акт: «Поскольку объективная способность нашего интеллекта отвергает всякий предел, кроме небытия,

²²⁴ McCool G.A. The Neo-Thomists. P. 128.

²²⁵ Donceel J. A Marechal Reader. New York, 1970. P. 147.

²²⁶ Ibidem. P. 165.

она простирается до бытия чистого и простого. Такой формальной способности может соответствовать только одна абсолютно последняя цель: бесконечное бытие»²²⁷.

Собственный вывод Канта в «Критике чистого разума» заключался в том, что объекты сознания должны быть «феноменальными» объектами. Это было обусловлено тем, что объекты, которые могут «возникать» в дискурсивном сознании, являются уже «сформированными» из данных грубых ощущений посредством априорных чувственных форм пространства и времени и априорных категорий понимания. То, на что может быть похожа чувственная реальность до ее «трансформации» посредством априорных функций сознания, навсегда должно остаться неизвестной тайной. В итоге, как указывает Дж. Маккул: «Природа чувственной реальности должна всегда быть «неизвестным х» для дискурсивного разума. Реальная природа духовной реальности также должна оставаться таинственной, так как дискурсивному разуму недостает силы интеллектуальной интуиции, требуемой для познания ее. Следовательно, мир организованных объектов должен быть кантовским чисто феноменальным миром пространства и времени»²²⁸. Многие собственные допущения Канта, как утверждает Маршалль, говорят против этого идеалистического заключения. Собственный аргумент Канта в пользу законности метафизики, направленный против эмпиристов, заключался в том, что метафизика требуется как субъективная необходимость дискурсивного разума²²⁹. Внутренний динамизм дискурсивного сознания движет его к единству с его объектами и стремится обосновать их условность на безусловной необходимости Абсолютного Бытия. В «Трансцендентальной диалектике» Канта, бесконечное Абсолютно Совершенное Бытие требовалось, чтобы быть «регулятивной идеей» дискурсивного разума именно по этой причине²³⁰. Идеал, к которому дискурсивный разум побуждаем двигаться посредством этого необходимого субъективного импульса, был знанием бесконечного Бога и Абсолютно Совершенного Бытия. Это не могло быть иначе. Так как

²²⁷ Ibidem. P. 165.

²²⁸ McCool G.A. The Neo-Thomists. P. 129.

²²⁹ Bradley D. J. M. Transcendental Critique and Realist Metaphysics // The Thomist. 1975. V. 39. P. 640.

²³⁰ Кант. И. Критика чистого разума // Кант И. Собр. соч. в 8 тт. М., 1994. Т. 3. С. 503-507.

никакой конечный и условный объект и никакой мир конечных и условных объектов не может удовлетворить неугасимое желание разума унифицировать и обосновать свое знание, стремление к вопрошанию дискурсивного разума означает, что поиск ответа на вопросы должен быть достигнут вне ограничений конечного мира объектов. Знание Бога как Бесконечной Безусловной Интеллигибельности было идеальной целью, к которой была направлена активность метафизического вопрошания.

Для Канта Бог, познаваемый дискурсивным разумом, должен оставаться приближением, «чисто регулятивной идеей». В кантовской критике знания, Он был априорным условием «конституирования» объекта, одним из условий, чье утверждение логически требовалось для утверждения феноменального объекта. Так как спекулятивный разум был обеспокоен вопросом о возможности или невозможности Бога, стремление разума знать Бога оправдывало и направляло законную активность метафизического мышления. Но ни метафизика, ни какая-либо другая форма спекулятивного знания, не могла сказать что-либо о реальном существовании Бога. Это, возражает Марешаль, было серьезной ошибкой. Рассматриваемые статически, кантовские объекты сознания могут быть объяснены в терминах неподвижных форм, влитых в бесформную материю. В этом случае, конечно, объекты сознания должны быть чисто «феноменальными», и кантовский критический идеализм был бы оправдан. Однако эти объекты сознания, настаивает Марешаль, не могут рассматриваться как изолированные, бездвижные формы, с отсутствием интеллигибельного отношения друг к другу. «В движении вперед от форм пространства и времени через категории и схемы к трансцендентальному единству апперцепции, эти формальные элементы могут иметь смысл только в их динамическом отношении друг к другу как упорядоченные последовательные стадии единого динамического процесса формирования»²³¹.

Марешаль был убежден, что необходимость включения финальной причинности среди условий возможности априорного конституирования объекта познания достаточна, чтобы показать, что кантовский трансцендентальный метод должен вести к реализму. Появление объекта в сознании было результатом досознательного априорного

²³¹ McCool G.A. The Neo-Thomists. P. 131.

движения к единству и утверждению объекта знания. То же внутреннее движение объекта, как Кант отмечает в «Трансцендентальной диалектике», побуждает ум объединить и обосновать свое знание на сознательном уровне в его непрестанной тенденции к Богу, как «трансцендентальному идеалу» спекулятивного разума. Следовательно, как отмечает Маккул, «непрерывное движение сознания и в априорном конституировании его объектов, и в научной унификации их на уровне сознания манифестирует себя как результат одной интеллигибельной тенденции, чьей предельной и специфической целью было знание бесконечного Бога и необходимого бытия»²³².

Действительное существование Бога, следовательно, как цель интеллигибельного процесса, вовлеченного в конституирование каждого объекта сознания, должно быть включено среди априорных условий возможности его появления. Поэтому, согласно Маршалю, абсолютно говорить о каком-либо объекте и отвергать реальное существование Бога, означает создавать логическое противоречие²³³. Маршалль делает вывод, что если трансцендентальный метод Канта будет применен с тщательностью и глубиной, он приведет с логической необходимостью к метафизическому реализму Фомы, а не к критическому идеализму Канта.

Философский синтез Маршалля привел к разногласиям внутри школ томизма. Так, томист Б. Нахбар писал, что «Маршалль отверг не только букву, но сам дух томистской философской доктрины»²³⁴. Маршалль полагал, что «словарь, общий для Аристотеля и Аквината был причиной представления о том, что томизм, в его внутренних принципах и структуре, есть аристотелевская философия на службе христианского исправления и усиления аристотелевской доктрины»²³⁵. С позицией Маршалля не соглашался Э. Жильсон: «Несмотря на очевидное присутствие аристотелевского уровня, томизм возник из аристотелизма не путем эволюции, но революции. Трансформация Аристотеля была произведена в главном, потому что св. Фома верил в теологическую доктрину творения, понимание Бога

²³² McCool G.A. The Neo-Thomists. P. 131.

²³³ Bradley D. J. M. Transcendental Critique and Realist Metaphysics // The Thomist. 1975. V. 39. P. 643.

²³⁴ Nachbar B. Is It Thomism? // Continuum. 1968, № 6. P. 235.

²³⁵ Bradley D. J. M. Transcendental Critique and Realist Metaphysics // The Thomist. 1975. V. 39. P. 638.

как Первой Причины, и идентифицировал *actus essendi*, а не форму как первичную актуальность в конечной субстанции. Говоря кратко, Аристотель и св. Фома достигли различных выводов, потому что их философские принципы были различны»²³⁶.

Для Марешала, также как и для Руссло, «интеллект был чувством реального исключительно потому, что он был чувством божественного»²³⁷. Марешаль и Руссло отличались от других томистов признанием важной роли за динамизмом интеллекта в основании достоверности метафизики²³⁸. «Метафизическая критика объекта Марешалем оправдывала нахождение ума в экстраментальной реальности посредством динамической связи концептуальных объектов разума с необходимым бытием Бога»²³⁹. Доминиканцы, такие как Р. Гарригу-Лагранж и последователи Ж. Маритена²⁴⁰, напротив, основывали познание умом реальности через непосредственный контакт интеллекта с реальным в абстрактной трансцендентальной концепции бытия. Для Э. Жильсона бытие было познаваемо через понимание умом конкретного условного существования в его утверждении чувственного единичного объекта. Маритен считал, что использование кантовского трансцендентального метода для обоснования реалистской метафизики «является неправомерным вмешательством и искажением принципиальных позиций Аквината»²⁴¹. Реакцией на работы Марешала стало развитие более традиционной томистской эпистемологии такими мыслителями как Ж. Маритен и Э. Жильсон.

2.3. Трансцендентальный томизм Б. Лонергана и К. Ранера

В течение XX века традиция Руссло и Марешала была продолжена и развита их последователями из ордена иезуитов. Непосредственными учениками Марешала были О. Грегор, А. Марк, Дж. де Финенс и А. Хайен. Однако наиболее известными продолжателями тран-

²³⁶ Hid. P. 638.

²³⁷ Rousselot P. *Intelligence Sense*. P. 2.

²³⁸ Bradley D. J. M. *Transcendental Critique*. P. 633.

²³⁹ McCool G.A. *The Neo-Thomists*. P. 132.

²⁴⁰ Pugh M.S. *Maritain, the Intuition of Being, and the Proper Starting Point for Thomistic Metaphysics // The Thomist*. V. 61. 1997. P. 407.

²⁴¹ McCamy R. *Out of a Kantian Chrysalis? A Maritainian Critique of Fr. Maréchal*. New York, 1998. P. 10.

сцендентального томизма стали Б. Лонерган (1904–1984) и К. Ранер (1904–1984)²⁴². Они видели свою задачу в эпистемологическом оправдании метафизики и защите веры перед лицом кантовской критики знания, которая оставляла человеческий разум неспособным утверждать какое-либо знание «реальности как таковой»²⁴³. Этот проект структурировался исходя из модифицированной феноменологии неоклассической метафизики, в которой Бытие должно вновь рассматриваться как абсолютное и бесконечное, объясняя конечное и историческое бытие. Основной целью Лонергана было изучение вопроса об общем и богословском методе в частности. В работе «Проницательность» он изучает структуру человеческого понимания во всех областях знания, а в работе «Метод в теологии», он рассматривает богословский метод²⁴⁴. Первенство, которое отдает Лонерган логике в структуре онтологии, коррелирует с его враждебностью к любому понятию интеллекта как видения, или интеллектуальной интуиции в смысле столкновения с реальным присутствием идеального, что, как показал Дж. Милбанк, было существенно для Фомы Аквинского²⁴⁵.

Б. Лонерган развивает «трансцендентальный метод» рефлексии деятельности знания. Он открывает основные познавательные структуры, общие для всего человеческого знания. Все знание связано с опытом, пониманием, проверкой и суждением. Деятельность познания, таким образом, может быть суммирована в лонергановских четырех «трансцендентальных установках»: быть внимательным, интеллигентным, разумным, ответственным²⁴⁶. Трансцендентальный метод, отраженный в динамической структуре всего знания, направлен к возвышению сознания и движению к внутреннему, «лично принятому самим рациональному самопознанию», которое Лонерган называет интеллектуальной конверсией²⁴⁷.

²⁴² Doran R.M. Bernard Lonergan and the Functions of Systematic Theology // Theological Studies. V. 59. 1998. P. 603.

²⁴³ Grace R.J. The Transcendental Method of Bernard Lonergan. URL: <http://lonergan.concordia.ca/reprints/grace-method.htm> (дата обращения: 7.01.2009).

²⁴⁴ Ferguson S.B., Wright D.F., Parker J.I. New Dictionary of Theology. Leicester, 1988. P. 397.

²⁴⁵ Milbank J. Pickstock C. Thruth in Aquinas. New York, 2001. P. 39.

²⁴⁶ Doherty R. Lonergan, Bernard // New Catholic Encyclopedia. New York, 2003. V. 8. P. 774.

²⁴⁷ Crowe F.E. On the Method of Theology // Theological Studies. V. 23. 1963. P. 641.

Начиная с исследований мысли Фомы Аквинского, посвященных действию благодати, и заканчивая проблемами познания, постоянный интерес Лонергана заключался в построении критической когнитивной теории. От Ранера и Лонергана проистекает новая метафизика, в которой бытие исследуется в рамках того, что происходит в сознании. Они имеют склонность рассматривать бытие как более феноменальное по своему виду и тесно связанное со смыслом и познанием. Другой представитель этого направления, Э. Корет пишет о «непосредственном единстве бытия и познания в самом акте познания»²⁴⁸. Отсюда бытие экстраполируется на бытие всего космоса. Лонерган рассматривает бытие как «нечто, что познается посредством интеллектуального понимания и рационального утверждения»²⁴⁹ и развивается от структур сознания, таких как восприятие, концепция и суждение до структур экстраментального бытия, таких как материя, форма и существование. Феноменология повлияла на решительный поворот к субъективности, делая человека, как говорил Хайдеггер, «соконструктором своего мира смыслов». Это привело к тонкой трансформации метафизики в философскую антропологию, которая, когда христианские следствия маршалевской мысли стали очевидны, смогла функционировать в рамках фундаментального богословия. В конечном итоге работы К. Ранера и Б. Лонергана стали полным развитием богословского синтеза Ж. Маршалля. Для всех трансцендентальных томистов общим является понятие финальности сознания. Анализ совершенства человеческого духа раскрывает в нем самом ядро внутреннего стремления к бытию как абсолютному и реально существующему; это сама природа человека как «духа в мире» или конечной трансцендентности. На этой основе суждение утверждает реальную бытийность конечного объекта, представленного в концепте. В утверждении дух «совершенствует» бытие – в противоположность более традиционным реалистским теориям, в которых интеллект «раскрывает» бытие, проявляется специфика трансцендентального томизма. Совершенство Ранер помещает в деятельности «агента интеллекта» (*intellectus agens*). Лежащая в основании финальность является непознаваемой и укорененной в воле, хотя Лонерган предпочитает говорить только

²⁴⁸ Coreth E. *Metaphysics*. New York, 1973. P. 70.

²⁴⁹ Lonergan B. *Insight*. New York, 1978. P. 391.

об отдельных моментах познания и любви, единых в человеческом духе, воздерживаясь от теории способностей души Аристотеля. Тем не менее, все трансцендентальные томисты отдают первенство врожденному и волевому. Для Ранера «человеческий дух как таковой есть желание, стремление...»²⁵⁰ Для Лонергана «Бытие является объективным, неограниченным желанием знать»²⁵¹.

Ранер объясняет следствия этого посредством обращения к своему понятию *Vorgriff*, т.е. предрешения или ожидания души бытия, которое, хотя и является осознанным, является доконцептуальным, необъективным и нетематическим по своему характеру. Всякое апостериорное знание является объективацией и тематизацией этого.²⁵² Несколько отличаясь в понимании этого, Б. Лонерган допускает, что человек может думать о бытии до его познания; прежде «понятий» о бытии и его трансцендентальных свойствах, но не концепций, реализуемых в объективном и явном знании: «до какого-либо содержания, оно (бытие) является понятием, будучи познаваемым через это содержание»²⁵³. Бытие является здесь неограниченным, безусловным, предельным абсолютным бытием как неограниченный горизонт чистого желания знать, а не Абсолютным бытием, к признанию которого может прийти верующий посредством веры. Лонерган говорит об изоморфизме или параллельной структуре между уровнями сознания и уровнями бытия²⁵⁴. Если сознание ограничено горизонтом абсолютного бытия, это требует разумного признания Абсолютного Бытия как неограниченного акта понимания. Этот тезис основан на безусловном суждении, что если Бог не существует, реальность не является полностью интеллигибельной²⁵⁵.

В основе этого способа мышления лежит «трансцендентальный метод»: во-первых, внимание направлено не на объекты познания, но на интенциональные акты субъектов в самом их познании; во-вторых, то, что ищется в редуктивном, нежели индуктивном или дедуктивном анализе, является априори условием для самой возможности позна-

²⁵⁰ Rahner K. *Spirit in the World*. New York, 1994. P. 281.

²⁵¹ Lonergan B. *Insight*. New York, P. 348.

²⁵² Rahner K. *Spirit in the World*. New York, P. 142.

²⁵³ Lonergan B. *Insight*. New York, P. 356.

²⁵⁴ Martini C.M. *Bernard Lonergan at the Service of the Church* // *Theological Studies*. 2005. V. 66. P. 524.

²⁵⁵ Lonergan B. *Insight*. New York, P. 672.

ния конечных объектов объективным образом. Здесь наблюдается эпистемологическое движение за рамки умеренного реализма к критическому реализму. Его отправной точкой является «вопрос» о человеке, постоянно движимом вопрошанием в отношении всего, за исключением самого факта своего вопрошания. Но этот эвристический характер сознания является необъяснимым, если не признать некоторого вида априорного «понимания» того, что ищется в самом вопрошании. Невозможно задавать вопрос «что это?» без изменения некоторого вида необъективного схватывания бытия; бытие не для нас, но само по себе, является, как указывает Э. Корет, горизонтом вопрошания²⁵⁶.

Лонерган предлагает детальное рассмотрение этого феномена: отвечая концептуалистам, для которых понимание сводилось к формированию концепта, он рассматривает его скорее как случай «проницательности», допуская «высшую точку зрения», на которую опираются концепты, поскольку последующие объективации «проницательности» подвергаются постоянным пересмотрам. Затем это представление соединяется с его первоначальной теорией суждения, в которой частичная ценность концептов проверяется посредством заявления, что суждения, вовлекаемые в такие представления, являются «в действительности необусловленными» — т.е. интеллект судит рефлексивно, что есть условия для верификации утверждения²⁵⁷. В отличие от Э. Корета Б. Лонерган ограничивает метафизику объективным полюсом горизонта бытия, отрицая ее отношение к субъективному полюсу.

В основе метафизики познания К. Ранера лежит богословская антропология, которую он развивает под влиянием трансцендентального томизма Ж. Марешала и в диалоге с экзистенциальной философией М. Хайдеггера. В работе «Дух в мире» Ранер принимает в качестве отправной точки своей рефлексии в отношении возможности метафизики исходную позицию, предложенную Хайдеггером — сознание человека, поскольку он поднимает наиболее фундаментальный из всех вопросов, о значении бытия. Ранер полагает, что целью размышления об этом фундаментальном вопросе являются априорные условия возможности принятия его в человеческом сознании: «Абсолютно необусловленный Чистый Акт бытия не является одним

²⁵⁶ Coreth E. *Metaphysics*. New York, 1973. P. 64.

²⁵⁷ Lonergan B. *Insigt*. New York, 1978. Pp. 549-672.

из материальных объектов пространственно-временного мира, предстающего перед субъектом в данных чувственного восприятия; и опыт подтверждает утверждение Фомы Аквинского о том, что человек не имеет прямого и объективного знания сущностей, за исключением тех, которые находятся в материальном, чувственном мире»²⁵⁸. Поскольку бесконечный Абсолют не может войти в человеческое сознание как содержание объективного знания, представленного в чувственной интуиции или концепте, он может быть представлен человеку только «необъективно», как «реальность, которая, хотя и не может быть представлена объективным, концептуальным знанием, тем не менее, воспринимается интеллектом как реальная в его априорном стремлении к самосовершенству через интенциональное восприятие реальностей, иных, чем он сам»²⁵⁹.

Ранер применяет «трансцендентальный и антропологический метод теологии», который делает человеческий опыт ключом ко всем богословским смыслам в «трансцендентальном опыте», т.е. универсальном, априорном и совершенном опыте, который является условием для всякого другого человеческого опыта²⁶⁰. Бог воспринимается посредством акта интеллекта, укорененного в любви. «В мире, который всегда и везде призывается к единению с Богом («сверхъестественным экзистенциальным»), — писал К. Ранер, — ответственность богословия в том, что оно должно сопровождаться продолжающейся трансцендентальной рефлексией на структурных условиях возможности спасения»²⁶¹. Ранер утверждает, что каждое человеческое сознание воспринимает реальность Бога нетематическим, доконцептуальным образом как Абсолютную Тайну. Оpozнание этого в рефлексии не является доказательным, но показательным; верующий не демонстрирует строго существование Бога, но интерпретирует обычный опыт, общий для него и для неверующих, как действие благодати. Но только в любви, как ответе человека на любовь к нему Бога, человек приходит к необъективированному по-

²⁵⁸ McCool G.A. The Philosophy of the Human Person in Karl Rahner's Theology // Theological Studies. V. 22. 1961. P. 539.

²⁵⁹ Ibidem. P. 540.

²⁶⁰ Ferguson S.B., Wright D.F., Parker J.I. New Dictionary of Theology. Leichester, 1988. P. 556.

²⁶¹ O'Donovan L.J. Rahner, Karl // New Catholic Encyclopedia. New York, 2003. V.11. P. 894.

ниманию Абсолютной Тайны; «глубочайшим фактором познания, условием и причиной чего является любовь Бога»²⁶²

Концепция открытости человека божественному К. Ранера означает, что человек «стоит перед возможностью свободного действия на него Бога, до возможного материального откровения Бога»²⁶³. Бог может выбрать молчание, но тогда само молчание должно быть Его откровением. Через веру верующий находит это откровение в событии Христа. Анализ трансцендентного опыта предполагает, что до-рефлексивный опыт Бога представлен во всем человеческом опыте. Исходя из этой позиции, Ранер ставит целью переинтерпретировать традиционные догматы Церкви, так что они приобретают экзистенциальное значение в терминах универсального человеческого опыта. Откровение христианства есть та бесконечная тайна, на которую внутренне ориентировано человеческое существование. Эта благодать взаимосвязи с божественным представлена в трансцендентальном опыте всех людей как предложение, которое может быть принято или отвергнуто, хотя оно основано на человеческой свободе и предопределено человеческим существованием. Так, для Ранера, благодать всегда присутствует в человеческой природе, и, следовательно, возможность спасения дана Богом в человеческом опыте как таковом; она может быть реализована без знания исторического христианского Откровения и без эксплицитной веры во Христа, посредством «анонимного христианства»²⁶⁴. Концепция «анонимного христианства» рассматривает человека как реципиента трансцендентального, но не категорийного откровения.

Критика трансцендентального томизма вращалась, главным образом, вокруг вопроса о правомочности называть такой философско-богословский подход томизмом вообще. Так, Л. Дьюарт обращает внимание на то, что «когда томизм принимает «трансцендентальный переворот», он аннулирует свое название томизм»²⁶⁵. Несомненно, что понятие сознания у Ранера и Лонергана представляет собой радикальный отход от мировоззрения Аквината. Трансцендентальный

²⁶² Rahner K. *Hearers of the Word*. New York, 1969. P. 101.

²⁶³ *Ibidem*. P. 91.

²⁶⁴ Ferguson S.B., Wright D.F., Parker J.I. *New Dictionary of Theology*. Leicester, 1988. P. 556.

²⁶⁵ Dewart L. *Foundations of Belief*. New York, 1969. P. 501.

томизм не является историческим томизмом, в смысле попытки реконструкции аутентичного томизма. Он никогда не был прямым развитием мысли Фомы Аквинского, но попыткой преодоления критической конфронтации между его мыслью и современными вопросами. В то же время следует отметить, что трансцендентальный томизм представляет собой конструктивную попытку переосмысления наследия схоластики и современной философии в контексте христианской антропологии.

ГЛАВА 3. МЕТАФИЗИКА БЫТИЯ И ПОЗНАНИЯ В ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОМ ТОМИЗМЕ

3.1. Христианская метафизика Э. Жильсона

Диалог с современной философией, далекой от собственного внутреннего единства, вел к появлению множества различных систем среди представителей томистского возрождения. Несмотря на строгие меры папского престола, на иезуитских философских факультетах в Германии, Испании, Англии и Америке доминирующей философией оставалось суаресианство. Но даже томисты «строго направления» находились в несогласии по ключевым вопросам, которые определяют фундаментальную природу философской системы. Ж. Марешаль и Ж. Маритен являлись двумя крайними полюсами в понимании природы и функции томистской метафизики. Э. Жильсон, как и Ж. Маритен, полагал, что томизм и идеализм были совершенно несовместимы, и попытка примирить их неизбежно приведет к неудаче: «Философ, который использует трансцендентальный метод Канта с строгостью и последовательностью, которой требовал Марешаль, никогда не сможет обосновать реалистическую метафизику»²⁶⁶. Утверждать, как делал Марешаль, что критический идеализм Канта несовместим с логическими требованиями его собственного трансцендентального метода, по мнению Жильсона, было серьезной философской ошибкой. Для кантианца, который делает сознание отправной точкой своей философии, совершенно невозможен переход в экстраментальный мир путем логического аргумента. По мнению Жильсона, трансцендентальные томисты полагаются на философские шаги, законности которых не допустил бы ни один кантианец. Либо они полагаются неявно на понимание Фомой реального бытия как отправной точки их эпистемологии, хотя трансцендентальный метод Канта явно запрещает им поступать так. Либо, отвергая это, они путают единые функции сознания Канта с онтологическими причинами, который структурируют метафизическое единство знания Фомы²⁶⁷. По мнению Жильсона, трансцендентальные томисты не смогли понять того, насколько действительно радикален вызов Канта реализму Фомы. Поэтому Жильсон считает, что прямой и не-

²⁶⁶ McCool G.A. From Unity to Pluralism. New York, 1999. P. 162.

²⁶⁷ Ibidem.

посредственный реализм – единственная, имеющая законную силу отправная точка для реалистической томистской метафизики.

Э. Жильсон был в первую очередь историком средневековой философии, однако, несмотря на это, его взгляд на сущность томистской метафизики был настолько отличен от томизма XVI–XVII вв., что его работы пробудили в католическом мире продолжительную полемику по ключевым вопросам томизма.²⁶⁸ С одной стороны, Жильсона называли «поворотным пунктом», «он стал официальным голосом томизма», «интерпретатором *par excellence* исторического томизма для нетомистов»²⁶⁹, и благодаря ему произошло осознание того факта, что в метафизике Фомы бытие следует понимать не как сущность, но как акт существования *actus essendi*. Тем не менее, исторические исследования Жильсона не были просто погружением в историю, они имели своей целью возрождение *philosophia perennis*. Жильсон обратился к философии средневековья не для того, чтобы построить ее синтез с современной философией, но «помочь построить новую философию, пробудившуюся от смерти рационализма и идеализма»²⁷⁰. Ж.-Л. Марион пишет, что Жильсон решил «устранить «конец метафизики» посредством реконструкции Фомы «в противоположность мертвой традиции, которая утверждала его аутентичность»²⁷¹.

Жильсон обратился к средневековой философии и богословию благодаря философии Декарта. Метафизические системы XVII столетия определили точку зрения, с позиции которой он интерпретировал средневековых докторов. Именно этот независимый подход к средневековым текстам привел к концепции средневековой христианской философии, которая стала связанной с именем Жильсона. Противопоставляя декартовской философии средневековое богословие, он обнаружил, что существует неразрывная связь между метафизикой средневековых богословов и метафизикой рационалистов

²⁶⁸ Beach J.D., A Rejoinder to Armand A. Maurer's Review of The Thomism of Etienne Gilson. A Critical Study by John M. Quinn // The Thomist. V. 38. 1974. P. 188.

²⁶⁹ Маритен Ж. Этьен Жильсон – философ христианства // Жильсон Э. Избранное. Христианская философия. М., 2004. С. 657-658.

²⁷⁰ Hankey W.J. From Metaphysics to History, from Exodus to Neoplatonism, from Scholasticism to Pluralism: the Fate of Gilsonian Thomism in English-speaking North America // Dionysius. V. 16. 1998. P. 166.

²⁷¹ Ibidem. P. 166.

XVII в.²⁷² Целый спектр фундаментальных идей, структурирующих системы Декарта, Мальбранша, Лейбница, и Спинозы, был совершенно неизвестен грекам. Существование уникального Бога, бесконечного, простого, совершенно свободного Создателя вселенной, и понятие действующей причинности Бога не могут быть найдены в греческой метафизике, хотя это достаточно легко найти у любого из схоластических богословов.

Все рационалистические системы XVII в. построены вокруг идеи Бога как бесконечного бытия, причины существования конечной вселенной, и уникального основания ее конечного интеллигибельного единства. Идея уникального и бесконечного Бога полностью чужда Платону и Аристотелю, хотя совершенно обычна для средневековых богословов. Это привело Э. Жильсона к двум выводам: «Первое, что контакт между греческой метафизикой и христианским Откровением в умах средневековых богословов был источником глубокого и подлинного развития для философии как философии. Второе, что контакт между греческой метафизикой и христианским Откровением в богословии средневековых докторов был плодотворным, что объясняет новизну и мощь средневековой философии»²⁷³.

Не сознавая своего исторического происхождения, Декарт заимствовал философские идеи, развитые средневековыми богословами, и вставил их в философский контекст собственного рационализма. Философы XVII столетия заимствовали греческую метафизику в том состоянии, которого она достигла благодаря средневековым богословам. Однако, принимая во внимание, что метафизика средневековых докторов была рождена и взлелеяна как часть христианского богословия в контексте живой веры, Декарт, и его рационалистические последователи постепенно отделили свою философию от контекста веры и Откровения. Именно это отделение от контекста христианской веры составляет существенное различие между современной и средневековой философией²⁷⁴.

Средневековая философия была частью средневекового богословия. Жильсон дает следующее определение христианской философии:

²⁷² Жильсон Э. Философ и теология. М., С. 73-74; См. также: Жильсон Э. Учение Декарта о свободе и теологии // Жильсон Э. Избранное. Христианская философия. М., 2004. С. 67-81.

²⁷³ Gilson E. The Spirit of Medieval Philosophy. New York, 1940. P. 37.

²⁷⁴ Жильсон Э. Философ и теология. М., С. 142.

«Если существовали философии, т.е. системы рациональных истин, чье существование не может быть объяснено исторически без принятия в рассмотрение существования христианства, эти философии должны носить имя христианских. Они являются философией, поскольку рациональны, и они являются христианскими, так как их рациональность не мыслима без христианства»²⁷⁵. Выражение богословских положений с помощью рациональной аргументации было принятой практикой в средневековом богословии, но Жильсон стремится подчеркнуть, что это была христианская философия, содержанием которой были «положения о природе Бога, мира и человека, которые могли применяться в равной степени как современными философами, так и средневековыми теологами»²⁷⁶. Жильсон подчеркивает, что для того, чтобы определить характер философии средневековых докторов и оценить ее должным образом, историк должен искать ее в теологических работах. Поэтому, хотя классические комментаторы Фомы свободно использовали его комментарии на Аристотеля, чтобы оправдать свою интерпретацию философии Аквината, Э. Жильсон утверждает, что они не могут быть историческим источником для изучения философии Фомы²⁷⁷. Внимание Жильсона было ограничено строго теологическими работами Фомы. Он поясняет, что «только в них в эксплицитном выражении представлен тот корпус метафизических учений, отличных от учения Аристотеля, который через Декарта перешел к нам, став общим достоянием современной философии»²⁷⁸. Кроме того, поскольку философия Фомы является интегральной частью его богословия, изложение Жильсона следует нисходящему порядку богословия – от Бога к творению. По мнению Жильсона, использование нисходящего теологического порядка является обязательным элементом христианской философии²⁷⁹.

Одним из наиболее важных вкладов Жильсона в историческое исследование Аквината было открытие им метафизики существования. Как метафизик христианский философ стоит лицом к лицу перед следующим вопросом: «Что означает быть?» Жильсон пишет: «История

²⁷⁵ Gouhier H.G.Etienne Gilson: trois essais : Bergson, La philosophie chrétienne, L'art. Paris, 1993. P. 40.

²⁷⁶ Жильсон Э. Философ и теология. М., С. 78-79.

²⁷⁷ Жильсон Э. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. М., 1999. С. 21.

²⁷⁸ Жильсон Э. Философ и теология. М., С. 75.

²⁷⁹ Жильсон Э. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. С. 45.

христианской философии есть история ответов, данных на этот вопрос. Всякая христианская философия структурируется и возглавляется ее метафизикой, и различные ответы на вопрос «Что значит быть?» приводят к различным метафизикам»²⁸⁰. Жильсон отмечает, что, наследуя свою метафизику от Платона и Аристотеля, христианская философия могла выбирать между метафизикой Единого или Блага и метафизикой бытия²⁸¹. Метафизика Плотина, которой были глубоко обязаны и св. Августин, и св. Дионисий, является метафизикой Единого. Жильсон отмечает, что заслугой Августина было «преобразование метафизики Единого Плотина в метафизику бытия»²⁸². Следуя традиции Августина, Бонавентура, Фома, и Скот были метафизиками бытия. Э. Салмон справедливо замечает, что большинство философов-схоластов признают, что бытие есть то, что познается первым, и что все познается в терминах бытия²⁸³. Тем не менее, ответить на вопрос, что есть бытие, достаточно сложно: «совершенно верно, что бытие есть первая вещь, которая попадает в интеллект человека, но оно также является последним объектом, который философ может иметь надежду понять и выразить адекватным образом»²⁸⁴.

Жильсон говорит о том, что правильной исходной точкой является метафизическое рассмотрение бытия. Подобно Декарту, Жильсон рассматривает первую философию (метафизику) как педагогически и фундаментально первую: если мы корректно понимаем бытие, мы можем корректно понять субстанцию, материю и форму, причинность, человеческую природу и т.д. «Абстрактная интеллигибельность метафизики, — по мнению Жильсона, — представляется более доступной верующим, так что для них совершенно уместно начинать христианскую философию с метафизических проблем, таких как доказательства существования Бога»²⁸⁵.

Христианская философия, согласно Жильсону, требует не просто какой-либо метафизики, но именно метафизики *esse*²⁸⁶. Программа

²⁸⁰ Gilson E. *The Spirit of Thomism*. P. 63.

²⁸¹ Gilson E. *Being and Some Philosophers*. Toronto, 1952. P. 75.

²⁸² Жильсон Э. *Философия в средние века. От истоков патристики до конца XIV века*. М., 2004. С. 99.

²⁸³ Salmon E.G. *What is Being?* // *Review Metaphysics*. 1954. V. 7. P. 613.

²⁸⁴ *Ibidem*.

²⁸⁵ Baldner S. *Christian Philosophy, Etienne Gilson, and Fides et ratio*. URL: <http://www.nd.edu/Departments/Maritain/ti99/baldner.htm> (дата обращения: 7.01.2009).

²⁸⁶ Gilson E. *The Spirit of Thomism*. New York, 1964. P. 72.

христианской философии Жильсона требует философии, которая имеет теологический порядок. Если «Сумма теологии» начинается с дискуссии о природе теологии, с доказательств существования Бога и с дискуссии о природе Бога, следовательно, это путь, которому также должна следовать и христианская философия. Согласно Жильсону, христианская философия остается исключительно философским предприятием, но ее порядок, структура и постановка проблем даны теологией, а не посредством независимого философского рассмотрения.

Причина для решающего преобразования Августином метафизики Плотина, полагал Жильсон, состоит в том, что хотя Августин взял свою метафизику у Плотина, христианское Откровение также сообщило ему то, что первым принципом, от которого мир получает свое существование, является личный Бог. Поэтому, когда Августин читает в Книге Исход, что имя Бога – «Я есмь Сущий» (Исх. 3.14), он приходит к пониманию, того, что трансцендентный источник конечной вселенной «должен быть определен скорее как бытие, чем как единство»²⁸⁷.

Подобно всем средневековым теологам, Фома был воспитан на Августине. Платоническая традиция также дошла до него через св. Дионисия, Боэция и Авиценну. Классическая христианская философия Бога, платоническая метафизика причастности и иерархия степеней бытия были частью его интеллектуального наследия. В XIII столетии, однако, корпус Аристотеля был открыт заново, и в Париже, где влияние Аверроэса было весьма сильным, аристотелевская философия была одновременно и вызовом, и стимулом для христианских теологов. Аристотелевская метафизика есть метафизика субстанции. Для Аристотеля, быть реальным означает быть субстанцией или одним из внутренних конституэнтов субстанций. Реальные субсистентные существа являются или духовными умами, которые движут небесные тела, или составами субстанциальной формы и материи, неизменные небесными телами или изменчивыми телами земного мира: «Форма и материя относятся одна к другой как акт и потенция, и метафизика акта и потенции объясняет, как материальные реальности могут подвергаться акцидентальному и субстанциальному изменению и все же оставаться объектами суждений»²⁸⁸.

В позднем средневековье Фома Аквинат прочитал тот же самый стих книги Исход и открыл возвышенную истину, которую он со-

²⁸⁷ Gilson E. The Spirit of Thomism. P. 73-74.

²⁸⁸ Grenet. P. Thomism. An Introduction. New York, 1960. P. 11.

держит. Имя Бога, Который сотворил мир, «Я есмь Суший». Фома пришел к выводу, что если имя Бога – «Я есмь Суший», Бог должен быть чистым актом существования²⁸⁹. То, что высшая форма бытия является чистым актом, он уже знал от Аристотеля, так как Бог Аристотеля есть Чистый акт, Самомыслящая мысль и Перводвигатель. Но что чистый акт бытия должен быть чистым неограниченным актом существования, было его собственным открытием: «После того, как Фома получил это вдохновение из Исхода, «быть» более не означало быть сущностью или формой. Быть означало существовать»²⁹⁰. С интерпретацией Жильсоном метафизики Фомы как метафизики Исхода соглашается и Д. Тернер: «Простой Бог Фомы не является «Богом философов», как может показаться. Бог Фомы, чья простота является, в конечном счете, гарантированной божественным тождеством *esse* и *essentia*, является, по крайней мере, как мыслил он, Богом «Авраама, Исаака и Иакова...»²⁹¹ При этом Фома подчеркивает, что характер бытия Бога отличается от характера бытия вещей: «Божественное бытие без всякого добавления не только в мысли, но также и в природе вещей; не только без добавления, но даже без какой-либо восприимчивости к добавлению. Бог, таким образом, не является общим сущим (*ens commune*), так как его бытие отлично от всего другого в том, что ничто не может быть к нему добавлено»²⁹². Фома поэтому называет Бога *ipsum esse subsistens* (самосущее бытие).

Не все христианские философы были согласны с Аквинатом в понимании этого пункта. Фактически, замечает Жильсон, различия среди них в их понимании бытия являются фундаментальными. Если первый принцип, который передает свое совершенство вселенной, есть Бог Исхода, следовательно, христианская метафизика должна быть метафизикой бытия. Два главных пункта, которые отмечают жильсоновское рассмотрение философии Фомы, состоят в том, что томизм есть христианская философия, и что источник ее силы и уникальности может быть найден в его метафизике существования. Эти две точки тесно связаны. Будучи христианским теологом, Фома открыл имя Бога Исхода. От имени Божия он пришел к выводу о том, что быть означает существовать. Как указывает У. Хорес: «Великое

²⁸⁹ Gilson E. The Spirit of Thomism. P. 73.

²⁹⁰ Ibidem.

²⁹¹ Turner D. Faith, Reason and Existence of God. Cambridge, 2004. P. 43.

²⁹² Summa contra Gentiles. I. 26.

завоевание христианской философии, и в особенности томизма в том, что Бытие Бога и вместе с тем вещей понимается, прежде всего, как экзистент и как реальность»²⁹³.

Несколько примеров могут помочь показать то значение, которое Жильсон придает своей экзистенциальной интерпретации Фомы. Фома рассматривает Бога как высший и самосуший акт существования и творческий источник конечного бытия, чьим высшим актом также является существование. Как указывает Дж. Коллинз, это оказало решающее влияние на томистскую метафизику, поскольку «она подразумевает понятие бытия как нечто большее, чем сущность или природа»²⁹⁴. И сущность, и существование являются конститутивными принципами бытия, поэтому наука о бытии должна быть направлена на экзистенциальный акт.

Как последователь Аристотеля, Фома начинает свои доказательства существования Бога с чувственной реальности. Сами доказательства, однако, должны были бы удивить Аристотеля. Как справедливо указывает Дж. Маккул, «основанные на материалах, взятых у Аристотеля, Авиценны и Маймонида, знаменитые пять путей Фомы должны потерять свою согласованность и убедительность, если они будут изъяты из контекста христианской философии»²⁹⁵. Доказательства в действительности являются рефлексией теолога, который уже знает из откровения, что Бог существует, и что имя Бога есть Чистый Акт существования (*actus essendi*). Жильсон подчеркивает, что «доказательства существования Бога Фомы являются доказательствами путем перехода от ограниченного акта существования к неограниченному Акту Существования, чье имя есть «Я есть Тот, Кто есть»²⁹⁶.

Метафизика существования разработана Фомой в философии атрибутов Бога. Начиная с чувственного опыта, все, что философ может знать непосредственно, является ограниченными, изменчивыми объектами материального мира. То, что он знает о Боге, он может знать только путем устранения ограничений, которые являются несовместимыми с чистым актом существования. Другими

²⁹³ Hoeres W. Auferstehung der Scholastik? Zur Lebenskraft ihrer letzten Fragen // Theologisches Katholisches Monatsschrift. Bd. 38. 2008. № 1-2. S. 46.

²⁹⁴ Collins J. History in the Service of Metaphysics // Review of Metaphysics. 1949. V. 2. P. 106.

²⁹⁵ McCool G. A. From Unity to Pluralism. P. 184.

²⁹⁶ Gilson E. The Spirit of Thomism. P. 71-72.

словами, философ реально знает только то, чем Бог не является, и не может быть: «Тела являются составными и ограниченными. Следовательно, Бог не может быть телом. Движение влечет за собой материальность. Следовательно, никакого вида материи не может быть найдено в Боге. Наконец, и более важно, так как состав означает ограничение, не может быть никакого состава сущности и существования в Боге. Бог не имеет сущности. Он есть чистое существование»²⁹⁷.

Метафизика Фомы, предполагает, что бытие есть акт вида, неизвестного Аристотелю. Быть чистым актом для Аристотеля означает быть формой. Чистые формы Фомы, с другой стороны, являются англами, отделенными субстанциями, способными существовать посредством конечного акта существования, которым они ограничены. Согласно Жильсону, кроме философской демонстрации существования Бога, может существовать также спонтанное естественное богословие: «Бог спонтанно предлагает Себя большинству из нас, более как ощущение присутствия, нежели чем как ответ на какую-то проблему, когда мы находим себя противопоставленным огромности океана, вечной чистоте гор или таинственной жизни летнего звездного неба»²⁹⁸. Эти ощущения, конечно, не доказательства, но они являются «фактами», которые помогают философу задать вопросы о возможном существовании Бога. Там, где заканчивается метафизика, начинается религия. Фома возводит нас к Богу естественного богословия за концепциями мысли, блага, единого, субстанции, или бытия, — чтобы представить Акт — «высший Акт существования, чья сущность, вследствие того, что Он есть, превосходит человеческое понимание»²⁹⁹.

Жильсон при исследовании средневековой философии пришел к выводу, что доминиканские комментаторы XVI–XVII вв. не имели понятия о метафизике *esse* Фомы Аквинского. Томизм не является ни платоновским эссенциализмом, ни аристотелевским субстанциализмом. Это особенная метафизика, построенная на интеллигибельности акта существования. Томизм не может быть сведен к какой-либо другой метафизике. Когда человек познающий утверждает «это есть» о каком-либо объекте, данном ему в чувственном опыте, он охватывает интеллигибельность, отличную от интеллигибельности формы или сущности. В схоластическом возрождении

²⁹⁷ Gilson E. *The Spirit of Thomism*. P. 74.

²⁹⁸ Kerr F. *After Aquinas*. Oxford, 2002. P. 83.

²⁹⁹ *Summa Theologiae*. I.3.4.

XV–XVII веков, схоласты, как, например, Франциск Суарес, который утверждал, что является учеником Фомы, приняли скотистское определение бытия как сущности³⁰⁰. Подобная ошибка, отмечает Жильсон, была сделана снова суаресианскими лидерами неосхоластического движения в XIX веке, в частности, Й. Клейтгеном. По мнению Жильсона, ни Ф. Суарес, ни суаресианская неосхоластика не имеют права утверждать, что представляют собой верное понимание мысли ангельского доктора. Не может быть ей, по мнению Жильсона, и классический томизм. Фома де Вико Каэтан, по мнению Жильсона, был заражен скотизмом, и сводил метафизику экзистенциального акта Фомы к онтологии субстанции³⁰¹. Когда Каэтан отверг возможность философски определенно доказать бессмертие души, а Доминго Банез дал акцидентам их собственной акт существования, они показали, что они не поняли метафизику *actus essendi* Фомы Аквинского. Как справедливо отмечает Дж. Маккул: «Эпистемология трех степеней абстракции, которую Каэтан и Иоанн св. Фомы предложили в XVI–XVII веках, не может быть примирена с собственной эпистемологией суждения о существовании и рассмотрением бытия, которое сам Фома дал в *In Boetium de Trinitate*»³⁰².

По мнению Жильсона подход к метафизике, представленный Ж. Маритеном, как и его концепция трех степеней абстракции, может быть требованием эпистемологии Каэтана, но не является требованием эпистемологии Фомы. Стремясь к возрождению «аутентичной мысли» Фомы Аквинского Жильсон не видел необходимости рассмотрения метафизики с использованием философии природы. Средневековая физика, которая никогда не была важным элементом в средневековой философии, умерла за столетия. Поэтому лучшая услуга, которую томист может оказать современным ученым, это снабдить их созвучной философией бытия³⁰³. Жильсон подверг острой критике интеграцию знания Ж. Маритена, считая ее не соответствующей мысли Фомы Аквинского. Современные томисты, по его мнению, сделали ошибку в представлении «отделенной» томистской философии, которое возникло в XVII веке. Философия, которая существовала практически в каждой католической школе, была противоположна природе собственной философии Фомы.

³⁰⁰ Gilson E. *Being and Some Philosophers*. Toronto, 1952. P. 98.

³⁰¹ Kerr F. *After Aquinas*. P. 82.

³⁰² McCool G.A. *From Unity to Pluralism*. P. 193.

³⁰³ Gilson E. *The Spirit of Thomism*. P. 100.

Концепция христианской философии, представленная Маритеном, как утверждает Жильсон, не может быть аутентичной интерпретацией собственной мысли Фомы. Метафизика Ж. Маритена, отличающаяся по своей природе от теологии, является строго рациональной дисциплиной, которая следует порядку философии, а не порядку теологии.

Томизм Руссло и Марешаля Жильсон оценивает не лучше, чем классический томизм великих комментаторов и католических школ. Нет никакого смысла, полагает Жильсон, использовать Фому для решения критических проблем, которые он сам никогда не поднимал: «Философы-реалисты еще более больны, когда они утверждают, что кантовская критическая проблема является истинной философской проблемой, в то время как это не так»³⁰⁴. История философии, по мнению Жильсона, обеспечивает всеми данными, чтобы понять, что руководит мыслью. Современная философия не способна сохранить свое ненадежное понимание реальности, и неизбежно ведет к скептицизму или идеализму. Для философа использование метода конкретной науки, подобно математике или физике, чтобы объединить все знание, как делали Декарт и Кант, есть путь к ошибке.

Интерпретация христианской философии Фомы Жильсоном была в открытой оппозиции школьной томистской философии. Томисты извлекали свои «тезисы» не только из теологических работ Фомы, но и из его комментариев на Аристотеля. Комментаторы из практических целей отождествили философию Фомы с философией Аристотеля и совершили ошибку, когда они выстроили эти аристотеле-томистские «тезисы» в возрастающем философском порядке, который сам Фома никогда не использовал³⁰⁵. Поступая так, они обращались с метафизикой Фомы, как если бы она была просто еще одной «отделенной» философией по образцу современных рационалистических систем. По мнению Жильсона, «независимо от того, как эти аристотеле-томистские «чистые» философии могли бы называться, они не должны называться христианской философией Фомы»³⁰⁶.

Для Жильсона фундаментальным принципом для надлежащего понимания метафизики Аквината была необходимость идентифициро-

³⁰⁴ McCool G.A. From Unity to Pluralism. New York, 1999. P. 194.

³⁰⁵ Здесь Жильсон косвенно критикует 24 тезиса томистской философии, которые также следуют порядку философии, а не теологии. См. Жильсон Э. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. С. 29-31.

³⁰⁶ McCool G.A. From Unity to Pluralism. P. 170.

вать ее со спекулятивным элементом, содержащимся непосредственно в рамках средневекового богословия. «Беспокойство христианского философа – это беспокойство богослова: существование и природа Бога, отношение Бога к миру как его уникальной, бесконечной, промыслительной Первой Причины, и человек, бессмертная воплощенная душа, предназначенная, чтобы возвратиться к ее Создателю через свободный ответ любви в жизни, сделанный возможным благодатью»³⁰⁷. Чтобы сохранить свою жизненность, по мнению Жильсона, христианская философия должна продолжить работать внутри богословия, которое является ее источником. Христианская философия прекращает быть собой, когда она «отделена» от теологического контекста и вынуждена следовать за порядком и методом «чистой» философии.

Понимание Жильсоном единства христианской философии отличалось от того понимания, которое обычно привлекало неотомистов. М. де Вульф в начале XX в. защищал идею существования общего схоластического доктринального «синтеза», который состоял в форме аристотелевской мысли, использовавшейся докторами схоластики³⁰⁸. Концепция аристотелевского единства средневековой философии де Вульфа предполагала, что была философия, являвшаяся «общей всем схоластическим докторам»³⁰⁹. Жильсон защищал свою собственную интерпретацию единства христианской философии в ряде исследований о Бонавентуре³¹⁰, Августине³¹¹, Иоанне Дунсе Скоте³¹². Своими исследованиями он доказал, что в средневековье не существовало общей системы схоластической философии. Единственный вывод, к которому мог прийти объективный историк философии, заключается в том, что «в средневековье был радикальный философский плюрализм»³¹³. Христианская философия Бонавентуры ни в коем случае не является слаборазвитой формой томизма, как это было принято считать³¹⁴. Вдохновленная францисканским виде-

³⁰⁷ Gilson E. *Spirit of Mediaeval Philosophy*. New York, 1940. P. 37-38.

³⁰⁸ Жильсон Э. *Философ и теология*. М., С. 76.

³⁰⁹ Macquarrie J. *Twentieth-Century Religious Thought*. P. 282.

³¹⁰ Gilson E. *La Philosophie de Saint Bonaventure*. Paris, 1943.

³¹¹ Gilson E. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Paris, 1928.

³¹² Gilson E. *Jean Duns Scot: Introduction à ses positions fondamentales*. Paris, 1952.

³¹³ McCool G.A. *From Unity to Pluralism*. P. 171.

³¹⁴ Бужероль Ж.Г. Когда Этьен Жильсон встречает св. Бонавентуру // Жильсон Э. *Избранное. Христианская философия*. М., 2004. С. 691.

нием мира и поддержанная консервативными средневековыми францисканскими богословами, христианская философия Бонавентуры была сознательной реакцией против неортодоксального аристотелизма. Бонавентура просто отвергал синтез между христианством и аристотелизмом, который его современник Фома Аквинат привел к завершению. Исследуя мысль Иоанна Дунса Скота, Жильсон также пришел к выводу, что его философия существенно отличается от философии Аквината³¹⁵. «Единство христианской философии, – утверждает Жильсон, – это единство духа, единство в пути, которым средневековые христиане создавали свою философию, то есть, рациональном рассуждении в рамках живого богословия. Именно поэтому средневековая философия не может быть сведена к греческой философии ни в ее платонической, ни в аристотелианской форме. Плодотворное взаимодействие между греческой философией и христианским Откровением, которое сделало христианскую философию уникальным путем философствования, также сделало ее новой и оригинальной философией через творческие преобразования, к которым это взаимодействие привело»³¹⁶. Энциклика *Aeterni Patris* представляла философию Фомы как образец философии, «общей для всех докторов схоластики»³¹⁷. В *Aeterni Patris* философия Фомы мыслилась как связующее звено между философией Августина и философией схоластов XVI–XVII веков. Этот взгляд был вдохновлен Й. Клейтгеном и М. Либераторе в борьбе за восстановление философии и теологии Фомы. Э. Жильсон своими исследованиями доказал, что такой общей философии никогда не существовало, более того, схоласты XVI–XVII веков изыали центральное метафизическое открытие Фомы – *esse ut actus*³¹⁸. Жильсон соглашался с *Aeterni Patris* только потому, что он понимал ее следующим образом: «чтобы быть томистом, необходимо придерживаться с абсолютной точностью пути философствования св. Фомы, применяемого в его теологических работах»³¹⁹. Огра-

³¹⁵ Жильсон Э. Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века. М., 2004. С. 455.

³¹⁶ Gilson E. *History of Christian Philosophy*. New York, 1955. PP. 540-541.

³¹⁷ *Aeterni Patris*, cap. 17.

³¹⁸ Guarino T.G. *Tradition and Doctrinal Development: Can Vincent of Lérins Still Teach the Church?* // *Theological Studies*. 2006. № 67. P. 54.

³¹⁹ Gilson E. *The Spirit of Mediaeval Philosophy*. P. 37.

ничество Жильсоном исторических источников философии Фомы теологическими работами ангельского доктора и его твердой приверженностью нисходящему теологическому порядку энергично оспаривалась критиками Жильсона.

Против такой точки зрения выступали многие неосхоласты. Ф. Ван Штеенберген, например, вообще отрицал, что в работах Бонавентуры можно найти согласованную философию. Вместе с Дж. Коллинзом они отвергали утверждение Жильсона, что отделенная философия, используя возрастающий философский порядок, не может быть аутентично томистской³²⁰. Томисты в традиции доминиканских комментаторов Аквината были не согласны с исключением «Комментария на Аристотеля» Фомы из списка источников его философии.

Несмотря на то, что Жильсон не получил единодушной поддержки своих выводов, его исторический анализ серьезно подорвал неотомистское движение. Благодаря его исследованиям общепринятые положения, которые томизм инкорпорировал в общую доктринальную традицию, унаследованную от средневековых докторов через схоластов эпохи Тридентского собора, потеряли свое историческое основание. Результат этой потери для неотомистского движения был серьезным. Как заметил сам Жильсон, если его критерий для определения томизма верен, можно до сих пор быть томистом, но не может быть неотомистов.

3.2. Критика метафизического проекта Э. Жильсона

Взгляд Жильсона на христианскую философию, как неразрывно связанную с теологией и действующей в контексте веры, подвергался критике многими томистами. Г. Мансер в начале XX века писал о том, что автономия философии есть следствие аристотелевского принципа различия акта и потенции³²¹. Об автономии христианской философии также говорил и А. Д. Сертийанж³²². Это было обусловлено тем, что «многие неотомисты мечтали об аподиктической и автономной философии, схожей с картезианской или неокантианской философской программой, нежели с мыслью самого Фомы или Аристотеля»³²³.

³²⁰ McCool G.A. From Unity to Pluralism. P. 196–197.

³²¹ Berger D. Die „Grundfesten“ des Thomismus. V. I. № 1. P. 22.

³²² Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М., 1996. С. 13.

³²³ Jordan M.D. Rewritten Theology: Aquinas After His Readers. New York, 2006. P. 87.

Мнение Жильсона, что христианская философия есть философия ангельского доктора в том виде, в каком она представлена в обеих Суммах, также встретило много возражений. Жильсон предложил программу христианской философии, которая должна выражаться в следовании букве и духу учения Аквината. Ж. Маритен был, в основном, согласен с Жильсоном по вопросу о существовании христианской философии. В противоположность Сертиллианжу и Мансеру он утверждает, что «концепция отделенной философии полностью противоречит духу томизма»³²⁴. Однако Маритен полагал, что существует отличие между сущностью природы философии и состоянием практики философии³²⁵. В своей сущности или природе, философия не может быть определена как христианская или нехристианская, для философии характерно «зависеть полностью от ее формального объекта, и, так как этот объект полностью рационального порядка, философия, рассматриваемая сама по себе – будь она языческой или христианской – зависит от тех же самых строго естественных или рациональных внутренних критериев»³²⁶. При этом Маритен подчеркивает, что «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 приобретает свою устойчивость лишь в несомненности опыта, разума и доказательств»³²⁷. В итоге христианская философия Маритена снова оказывается отделенной от содержания христианской веры.

Позиция Жильсона по этому вопросу более строга, так как он считает, что христианская философия должна следовать порядку теологии, а значит опираться на христианское Откровение и быть неразрывно связанной с содержанием христианской веры³²⁸. Как отмечает Ж. Эмери: «Философское богословие (т.е. метафизика) достигает своей цели рассматривая Бога как принцип бытия... Философия исходит из рассмотрения творений и познает Бога как принцип этих творений...»³²⁹

³²⁴ Маритен Ж. Христианская философия // Маритен Ж. Знание и мудрость. С. 137.

³²⁵ Там же. С. 140.

³²⁶ Там же. С. 142–143.

³²⁷ Там же. С. 142.

³²⁸ Schmitz K.L. The Integration of History and Metaphysics // Sweet W. Approaches to Metaphysics. Studies in Philosophy and Religion. 2004. V. 26. P. 101.

³²⁹ Emery G. The Trinitarian Theology of Saint Thomas Aquinas. Oxford, 2007. P. 43.

Жильсон подчеркивает, что под христианской философией он понимает «любую философию, которая придерживается отличия двух формальных порядков (откровения и разума), рассматривает христианское Откровение как необходимое руководство для разума»³³⁰. Христианская философия — это любая философия, подразумевающая истины Откровения «в качестве незаменимого помощника разума»³³¹. Это различие двух порядков, в конечном итоге, как справедливо замечает прот. В. Зеньковский, приводит к отрицанию многими современными томистами самого понятия христианской философии³³².

Это отвержение самой идеи христианской философии, по-видимому, связано с критикой М. Хайдеггером онто-теологического мышления вообще, и христианской философии в частности. Согласно Хайдеггеру, «христианская философия» есть абсурд, «круглый квадрат и ошибка в понимании»³³³. Томистские дебаты о христианской философии длились в течение всего XX века. Итогом этих дебатов стала критика жильсоновского понимания христианской философии. Так, томист С. Балднер отмечает: «Философия, называется она христианской или нет, может только тогда быть философией, если ее принципы и аргументы не зависят от согласия с христианской верой»³³⁴.

Показательно, что взгляд на христианскую философию, отраженный в энциклике Иоанна-Павла II *Fides et Ratio*, отличается от позиции Жильсона. Папа говорит о том, что не «следует полагать, что существует официальная философия церкви, так как вера — это не философия»³³⁵. Позиция, конечно, разумная, но как быть тогда с высказываниями прошлых пап, Льва XIII, Пия X, Бенедикта XV, Пия XI, Пия XII, что «Церковь утверждает, что доктрина Фомы Аквината есть ее собственная»³³⁶? Очевидно, что Иоанн-Павел II уже не исхо-

³³⁰ Etienne Gilson, *The Spirit of Mediaeval Philosophy*. Pp. 32–33.

³³¹ Неретина С.С. Этьен Жильсон: новый взгляд на старое наследие // Жильсон Э. Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века. М., 2004. С. 584.

³³² Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М., 1996. С. 13.

³³³ Heidegger M. *An Introduction to Metaphysics*. Yale, 2000. P. 6.

³³⁴ Baldner S. *Christian Philosophy*, Etienne Gilson, and *Fides et ratio*. URL: <http://www.nd.edu/Departments/Maritain/ti99/baldner.htm> (дата обращения: 7.01.2009).

³³⁵ Энциклика *Вера и Разум (Fides et Ratio)* Его Святейшества Папы Римского Иоанна Павла II. М., 1999. Гл. 76. С. 105.

³³⁶ Цит. по: Maritain J. *Saint Thomas Aquinas*. URL: <http://www.nd.edu/Departments/Maritain/text/thomas4.htm> (дата обращения: 7.01.2009).

дит из томистского видения христианской философии, как философии Аквината, ибо критика томизма в XX веке показала, что невозможно опираться на философию Аквината для решения всех проблем современности. Концептуальный плюрализм, предтечами которого стали представители «новой теологии», отразился также и в энциклике *Fides et Ratio*.

В настоящее время томисты предпочитают говорить о том, что лучше вообще не употреблять термина христианская философия. Дж. Доурти указывает, что «термин «христианская философия» лучше рассматривать как термин, описывающий исторические и социологические реалии, нежели как термин, который показывает внутреннюю или существенную природу философии»³³⁷. Еще резче замечание Ф. Ван Штеенбергена: «Было бы лучше, если бы мы изгнали термин «христианская философия». Использовать этот термин лучше «дома»; среди христианских философов этот термин может иметь некоторую полезность в характеристике соответствующей позиции философии по отношению к вере»³³⁸.

Такой взгляд на христианскую философию был подвергнут критике прот. В. Зеньковским. Он указывает, что идея чистой философии, которая строится только на основании «естественного разума», родилась в недрах религиозного сознания, но впоследствии она «утвердилась как нечто действительно естественное и само собой разумеющееся»³³⁹. Наследие греческой науки и философии использовалось Церковью без колебаний, но при этом античное наследие приобретало новое, христианское содержание. В этом вопросе с В. Зеньковским полностью согласен и Э. Жильсон: «Формула «платонизм отцов» приводит к абсурду, если при этом имеется в виду, что отцы были платониками. Ибо на самом деле они были христианами, адептами религии спасения через веру в Иисуса Христа, а вовсе не учениками философов...»³⁴⁰ Философия Платона использовалась отцами каппадокийцами для выражения догматического учения Церкви, что отнюдь не означало «эллинизации христианства». По-

³³⁷ Baldner S. *Christian Philosophy*, Etienne Gilson, and *Fides et ratio*.

³³⁸ *Ibidem*.

³³⁹ Зеньковский В.В. *Основы христианской философии*. С. 10.

³⁴⁰ Жильсон Э. *Философия в средние века*: С. 71.

добным образом поступал и Иоанн Дамаскин, когда в своих «Философских главах» рассматривал категории аристотелевской логики не с целью воспринять целиком аристотелизм, но с целью выразить с помощью этих понятий истины христианской веры³⁴¹. В эпоху патристики «богословие было не только над всем, но оно оставалось единственной верховной инстанцией: не нарушая свободу мысли, оно ее освещало и освящало, как освещает и освящает всецелая истина все частные истины»³⁴². Так, Григорий Палама, будучи прекрасно образованным человеком своего времени, искушенным в философских вопросах, тем не менее, не видит большой ценности в философии самой по себе: «Он чувствовал, что мудрость эллинов, даже Аристотеля, могла бы быть полезной как элементарная подготовка к более высоким вещам; но как цель сама по себе или, того хуже, как предполагаемый руководящий принцип для богословия она была не просто бесполезна, она была положительно опасна»³⁴³. Григорий Палама пишет: «Во внешней же мудрости надо сначала убить змия, то есть уничтожить приходящую от нее надменность...; потом надо отсечь как безусловное и крайнее зло главу и хвост змия, то есть явно ложное мнение об уме, Боге и первоначалах и басни о творении; а среднюю часть, то есть рассуждения о природе, ты должен при помощи испытующей и созерцательной способности души отделить от вредных умствований...»³⁴⁴. Григорий Палама подчеркивает условность и относительность философского знания, которое при правильном употреблении может быть полезным в изучении природы, однако приводит к множеству заблуждений, если применяется к богословским вопросам: «...Мы не мешали бы обучаться внешней науке желающим из тех, кто не избрал монашеской жизни, но всю жизнь заниматься ею не советуем никому, а ожидать от нее каких-либо точных познаний о божественных предметах и вовсе запрещаем, потому что от нее нельзя научиться ничему надежному о Боге»³⁴⁵.

³⁴¹ Иоанн Дамаскин. Источник знания. М., 2002. С. 338-339.

³⁴² Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 10.

³⁴³ Цит. по: Williams A.N. The Ground of Union: Deification in Aquinas and Palamas. NY- Oxford, 1999. P. 20.

³⁴⁴ Григорий Палама. Триада I. 1. 21 // Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолствующих. М., 1995. С. 33.

³⁴⁵ Григорий Палама. Триада I. 1. 12. С. 21.

Понимание мира, данное в системе Аристотеля, с которым западная мысль познакомилась в XII веке, созрело вне Откровения, и здесь начали расходиться пути веры и знания. Для того, чтобы примирить эти два способа видения мира, средневековые схоласты стали интерпретировать эти построения Аристотеля как построения разума, не знающего Откровения. Интересно, что в Византии изучение философии Аристотеля не привело к таким катастрофическим последствиям, как на Западе. С одной стороны, это обусловлено тем, что «в Византии аристотелизм очень редко принимался в целом, он всегда смягчался прививкой платонизма или неоплатонизма»³⁴⁶. Так, Никифор Григора считал, что «через знание, которое мы приобретаем посредством логики, мы не можем получить познания реальных вещей, скорее логика может обеспечить нас знанием чувственных объектов, нежели реальности, образами которой они являются»³⁴⁷. Кроме того, как указывает Д. Брэдшоу, Запад воспринял лишь ограниченную часть греческого наследия: «Вместо синергичного идеала и сопутствовавшей ему метафизики, Августин впечатал в западную мысль множество взаимосвязанных утверждений: что Бог прост; что Он внутренне ясен; что Он может быть познан только двумя способами, через тварных посредников или прямое интеллектуальное восприятие божественной сущности; и что высшая цель человеческого существования заключается в таком прямом интеллектуальном восприятии»³⁴⁸. В Византии не было представления о «естественном свете разума» (*lumen naturale rationis*), который может делать заключения независимо от содержания веры, как то было на Западе. В представлении Аквината не предполагается влияния грехопадения на разумную способность человека. Так, Э. Жильсон особенно подчеркивает то, что Фома Аквинский восхищается Аристотелем: «Перед Фомой был языческий философ, который, следуя «свету естественного разума», открыл, что существует нечто божественное в интеллектуальном знании, и что это философское упражнение является лучшим путем к блаженству»³⁴⁹. Фома вместе с Аристотелем приходит к вы-

³⁴⁶ Зеньковский В. В. Основы христианской философии. С. 11.

³⁴⁷ Ierodiakonou K. *Anti-logical Movement in Fourteenth Century* // Ierodiakonou K. *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*. Oxford, 2004. P. 222.

³⁴⁸ Bradshaw D. *Aristotle East and West. Metaphysics and Division of Christianity*. Cambridge, 2004. P. 265.

³⁴⁹ Gilson E. *The Spirit of Thomism*. P. 16.

воду, что любить интеллект (разум), значит любить то, что предпочитает Бог из всех вещей: «Если в природе нет ничего более благородного, чем интеллектуальная деятельность человека, чудесно, что постоянный поиск научного и философского знания должен привести разум к познанию Бога, как его собственного начала и конца»³⁵⁰. В представлении Фомы Бог познается исключительно посредством интеллекта. Путь познания Бога через аналогию сущего для Аквината является одним из главных путей. Правда, Фома понимал ограниченность такого познания, однако даже в Блаженном видении Фомы, как показал Руссло, интеллект является главной познающей силой.

Благодаря концепции «естественного света разума» родилась идея, что единственный путь решения проблемы веры и знания может состоять в том, чтобы отделить чисто философские концепции от богословия. Фома «уступал знанию (философии) всю территорию того, что может быть познаваемо «естественным разумом»³⁵¹. *Lumen naturale rationis* признается достаточным для понимания мира, и неудивительно, что Фома видел именно в Аристотеле вершину «естественного разума». Откровение, фактически, является лишь дополнением к тому, что уже установлено естественным разумом. Разум становится самодостаточным в своей области. В конечном итоге, «возвышая Откровение над «естественным разумом», Аквинат ... рассекает единую целостность познавательного процесса»³⁵². Теперь одно и то же учение, например, о происхождении мира, должно рассматриваться с двух точек зрения: с точки зрения естественного разума, и с точки зрения Откровения. Таково понимание этой проблемы и у Жильсона: «Чтобы быть истинными учениками Фомы Аквинского, мы должны, прежде всего, положить так много доверия свету человеческого разума, что ничто не может заставить нас сомневаться в нем, даже Бог»³⁵³.

В противоположность такому подходу восточное богословие акцентирует внимание на том, что после грехопадения невозможно говорить о естественном свете разума, как совершенно неповрежденном. Л. Шестов справедливо отмечает: «Средневековая философия, стремившаяся по выработанным в Греции принципам добыть в Св. Пи-

³⁵⁰ Аристотель. Никомахова этика. X. 9.

³⁵¹ Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 12.

³⁵² Там же.

³⁵³ Gilson E. The Spirit of Thomism. P. 19.

сании нужную ей метафизику, когда ей пришлось коснуться эпистемологического вопроса (я бы предпочел сказать, когда она подошла к метафизике познания), как бы совершенно позабыла о тех местах из книги Бытия, которые имеют к нему непосредственное отношение. Я имею в виду рассказ о грехопадении первого человека и о дереве познания добра и зла»³⁵⁴. Томизм, по мнению Н. Бердяева, акцентирует внимание на том, что «человек и мир по существу внедуховны и внебожественны, исключительно природны, человек становится духовным лишь по благодати, приходящей извне»³⁵⁵. Средневековые схоласты, за исключением Петра Дамиани, замечает Л. Шестов, не делают акцента на том, что силы души человека исказились в результате грехопадения. Учение об автономии человеческого разума до конца не может быть преодолено томизмом, несмотря на все попытки сделать это, несмотря на все старания преодолеть «отделение» философии, которые мы можем найти и у Жильсона, и у Маритена. Не может быть преодолено потому, что оно находится в имплицитной форме у Фомы Аквинского. И хотя он не отделяет философию от богословия совершенно, отношения между ними уже не составляют единства, но строятся наподобие этажей здания. На каждом этаже полноправным хозяином является либо философия, либо теология: «Св. Фома Аквинат в классической форме установил различие между естественным и сверхъестественным, между творением и Творцом, между миром и Богом... Этим Св. Фома определил и ограничил область естественной философии, которая естественным разумом познает естественный мир»³⁵⁶. Неудивительно, поэтому, что большинство томистов не принимали даже самого понятия христианской философии. Жильсон здесь, по-видимому, составлял практически единственное исключение. Но даже он не мог преодолеть того разделения сфер разума и веры, которое было заложено Аквинатом. Он пишет: «Вполне возможно философствовать без какого-либо Откровения. В Сумме против язычников, Фома Аквинский дважды утверждает, что он намерен философствовать так далеко, насколько позволяет истина веры...»³⁵⁷. В противоположность этому взгляду прот. В. Зеньковский пишет:

³⁵⁴ Шестов Л. Афины и Иерусалим // Шестов Л. Собр. соч. в 2 тт. М., 1993. Т. 1. С. 519-520.

³⁵⁵ Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 37.

³⁵⁶ Бердяев Н. Неотомизм // Путь, 1925. № 1. С. 170.

³⁵⁷ Gilson E. The Spirit of Thomism. P. 46.

«Для христианина разум не есть нижний этаж его духовной целостности, а живая сфера его духа, куда проникают благодатные лучи Церкви. Отделять разум от веры, философию от богословия – значит ограничивать свет Откровения только той сферой духа, которая обращена к Богу, считать, что жизнь в Церкви не открывает нам пути к преображению всего нашего естества, запечатленного действием первородного греха»³⁵⁸.

Позиция томистов была обусловлена необходимостью оградить богословие от критики автономной философии, для чего ей требовалось определить законное поле деятельности разума. В итоге богословие, как мы видели на примере Руссело, Марешаля, 24 тезисов томистской философии, подчиняется философской диалектике. 24 тезиса уже построены не в соответствии с порядком теологии, но в соответствии с порядком философии.

Ученики Жильсона в Понтификальном Институте средневековых исследований в Торонто продолжили развитие его мысли. А.С. Пеги написал работу о природе и благодати у Аквината, подтверждая, что состояние чистой природы было изобретением неосхоластики³⁵⁹. А. Морер показал, что Каэтан и Аквинат отличались в конституировании метафизики³⁶⁰. Джозеф Оуэнс реконструировал доктрину бытия в аристотелевской метафизике для того, чтобы продемонстрировать различие, которое Жильсон проводил между Аристотелем и Аквинатом, существенное для жильсоннианского представления истории философии и для диалектических экспериментов, посредством которых он должен был привести к признанию философской необходимости метафизики *esse*³⁶¹.

Лютеранский богослов Дж. Линдбек, чья книга «Природа доктрины» развивала «пост-либеральный» или «пост-модернистский» томизм, играл важную роль в критике жильсоннианского экзистенциального томизма³⁶². Профессора Линдбека подвигло к критике ощущение

³⁵⁸ Зеньковский В.В. Цит. соч. С. 14.

³⁵⁹ Staley K.D. Happiness: the Natural End of Man? // The Thomist. V. 53. 1989. Pp. 224-225.

³⁶⁰ Maurer A.A. Review on the Book The Thomism of Etienne Gilson. A Critical Study. By John M. Quinn, O.S.A // The Thomist. P. 389.

³⁶¹ См. статью: Owens J. Stages and Distinction in *de ente**: a Rejoinder // The Thomist. V. 45. 1981. Pp. 99-123.

³⁶² Lindbeck G. Response to Bruce Marshall // The Thomist. V.53. 1989. Pp. 403-406.

ние, что стандартное решение Жильсона было искаженным. В полемике с экзистенциализмом, акцентируя внимание на том, что Фома был настоящим экзистенциалистом, Жильсон обращал мало внимания на влияние на метафизику Фомы философии Платона и псевдо-Дионисия. Н. Кларк в согласии с Линдбеком писал: «Жильсоновская слепота к неоплатоническому и партиципационистскому характеру esse Аквината сделала его ненадежным историческим руководителем»³⁶³. Кларк отмечает, что «интерпретация томизма как существенно оригинального синтеза платонизма и аристотелианства с акцентом на центральной роли причастности находится вне всяких сомнений»³⁶⁴.

Критика подхода Э. Жильсона по вопросу о характере томистской метафизики появилась достаточно рано. Если Э. Жильсон говорил о философии Фомы как «истинной экзистенциальной философии»³⁶⁵, поскольку она является философией *actus essendi*, то многие томисты не соглашались с такой интерпретацией, казавшейся им произвольной. Так, Э. Салмон была не согласна с Жильсоном в том, что «главной характеристикой томистской метафизики был ее экзистенциализм»³⁶⁶. По ее мнению, «метафизика является экзистенциальной в том, что она акцентирует в качестве своего объекта субъект в терминах его бытия или бывания, или акта существования – а не в терминах реальности каких-либо данных как сущего (человека) или в терминах интеллигибельного...»³⁶⁷. Э. Салмон обращается к рассмотрению понятия блага в экзистенциальной метафизике и его связи с онтологией, поскольку «метафизика и этика часто не соотносились в изложении аристотеле-томистской философии, и взаимоотношение онтологического и морального блага было неясным»³⁶⁸.

Еще большей критике подверглось представление Жильсона, что философия должна существовать внутри теологии, и следовать ее

³⁶³ Цит. по: Sweeney L. *Esse Primum Creatum in Albert the Great's Liber de Causis et Processu Universitatis* // *The Thomist*. V. 44. 1980. Pp. 644-645.

³⁶⁴ Clarke W.N. *The Platonic Heritage of Thomism* // *Review Metaphysics*. V. 8. 1954. P. 107.

³⁶⁵ Wild J. *Existentialism Old and New* // *Review Metaphysics*. 1948. V. 1. P. 84.

³⁶⁶ Цит. по: Hankey W.J. *From Metaphysics to History, from Exodus to Neoplatonism, from Scholasticism to Pluralism: the Fate of Gilsonian Thomism in English-speaking North America* // *Dionysius*. V 16. 1998. P. 167.

³⁶⁷ Salmon E.G. *What is Being?* // *Review Metaphysics*. V. 7. 1954. P. 623.

³⁶⁸ Salmon E. *The Good in Existential Metaphysics*. Milwaukee, 1953. P. 53.

порядку. «Теологизм привел Жильсона к странному неисторическому выводу, что Аквинат, в сущности, не философствует в комментариях. ... Если принять эту точку зрения, то в комментариях Аквинат должен быть «политеистом», который отрицает божественный промысел в отношении единичного. Несомненная историческая ошибка, ибо простое прочтение комментария доказывает противоположное»³⁶⁹. Следует отметить, что сам Жильсон также являлся критиком теологизма и указывал на то, что существуют три подхода, которые делают невозможными христианскую философию – теологизм, рационализм и некоторые виды неосхоластики, для которых «откровение или догмат являются либо иррациональными, либо сверхрациональными, и не оставляющими никакого законного места для философии»³⁷⁰. Теологизм Жильсона выражался лишь в том, что философия, являясь автономной, должна следовать порядку теологии.

Особенно настойчивыми в своей критике Жильсона были доминиканцы. Т. О'Брайан, У. Уоллес, Л. Дьюан и другие старались показать неадекватность исторического исследования Жильсона. Дж. Оуэнс был практически единственным, кто отстаивал позицию Жильсона и в отношении христианской философии, и в отношении метафизики *esse*, и в отношении его интерпретации средневековой философии. По мнению Оуэнса, экзистенциальный характер томистской метафизики стал общепринятой позицией³⁷¹. Однако Т. О'Брайан дает разрушительную критику статей Оуэнса: «... Этот обзор не оспаривает права Оуэнса философствовать самостоятельно; но самостоятельное разъяснение текстов св. Фомы может привести к проблемам с аутентичностью интерпретации мысли св. Фомы»³⁷². Тем не менее, защищая свою интерпретацию Аквината, о. Оуэнс допускал, что томизм должен быть свободным, и что эти дискуссионные интерпретации зависят от интерпретации концепции бытия. Сравнивая экзистенциальный томизм Жильсона с томизмом К. Фабро и трансцендентальным томизмом К. Ранера и Б. Лонергана, он приходит к выводу,

³⁶⁹ Hankey W.J. From Metaphysics to History... P. 168.

³⁷⁰ Bulletin de la Société Française de philosophie. 1931. P. 76.

³⁷¹ Owens J. St. Thomas and the Future of Metaphysics. Milwaukee, 1973. P. 33.

³⁷² O'Brien T.C. St. Thomas Aquinas on the Existence of God: Collected Papers of Joseph Owens // The Thomist. V. 46. 1982. P. 653.

что различия не просто вербальные, но что «метафизическое мышление каждого интерпретатора является ключом к пониманию»³⁷³. Для Оуэнса ключом к метафизике того или иного томиста является раскрытие им понятия бытия. Он допускает существование множества христианских философий, и их различное понимание бытия: «Все они приходят в непосредственный контакт с бытием. Но путь каждой, как и весь последующий курс, определяет отправная точка. ... Результатом является то, что великие христианские философии продолжают существовать отдельно...»³⁷⁴ Эту же позицию сейчас разделяет Дж. Кназас. Однако Кназас резко критичен к трансцендентальному томизму, который преобладает в Римско-Католической Церкви со времени Второго Ватиканского собора³⁷⁵. Кназас не согласен с интерпретацией томизма Дж. Маккулом, и в противоположность последнему стремится показать, что эпистемологические и онтологические основания трансцендентального томизма лишены текстуальной поддержки у Аквината. Кназас противостоит плюрализму, который должен позволить трансцендентальному томизму существовать наряду с экзистенциальным томизмом Э. Жильсона. Подход Жильсона к исследованию текстов Фомы привел к тому, что некоторые философы стали отказывать Жильсону в праве называться историком философии. Так Ж. Мадиран писал: «Жильсон не историк философии... Он расспрашивает историю. С самого начала его вопрошание является философским: вопрошанием о христианской философии»³⁷⁶.

Критика жильсоновского понимания томизма имела своим следствием возникновение нового направления в исследовании Аквината, акцентирующего внимание на неоплатонических аспектах его мысли. Как показал Ф.О'Рурк, уже Маритен писал о влиянии на Фому Платона, но, тем не менее, более склонялся к аристотеле-томистскому прочтению его метафизики³⁷⁷. На возникновение этого

³⁷³ Owens J. *St. Thomas and the Future of Metaphysics*. Milwaukee, 1973. P. 33-34.

³⁷⁴ Owens J. *Stages and Distinction in De ente*.

³⁷⁵ Knasas J.F.X. *Transcendental Thomism and the Thomistic Texts // The Thomist*. V. 54. 1990. P. 82.

³⁷⁶ Schmitz K.L. *The Integration of History and Metaphysics // Sweet W. Approaches to Metaphysics. Studies in Philosophy and Religion*. V. 26. 2004. P. 107.

³⁷⁷ O'Rourke F. *Jacques Maritain and the Metaphysics of Plato // Sweet W. Approaches to Metaphysics. Studies in Philosophy and Religion*. V. 26. 2004. P. 239.

направления повлияла историческая школа П. Адо, Ж. Труилльера и Х.Д. Саффри. Начало этой версии томизма было положено работой Н. Кларка «Ограничение акта и потенции: аристотелизм или неоплатонизм?»³⁷⁸ Его последователями в этом были К. Фабро и М. Джордан, которые делали акцент на прокловских и дионисиевских элементах философии Фомы³⁷⁹. Как отмечает Фабро, отправной точкой или стимулом интерпретации томизма посредством понятия причастности была «полемика о так называемой «аналитической-природе» принципа причинности»³⁸⁰. Он акцентирует внимание на том, что многие представители неосхоластики игнорировали платоновские элементы философии Аквината, и это препятствовало разработке этой стороны метафизики *esse* Фомы. К. Фабро замечает, что тексты Аквината «имеют дело с характеристической функцией двух действий разума, который разделяет двойственное содержание понятий *ens*, *essence* и *actus essentia*»³⁸¹. В виду этого, по мнению Фабро понятие «бытие» первично по отношению к пониманию существования и сущности, поскольку оно первично по отношению ко всем остальным трансценденталиям. Однако, по мнению Фабро, философская логика Фомы, данная в метафизике Исхода 3, 14, не исходит из самого текста Писания. Фабро говорит о том, что Писание не имело своей целью основание философской метафизики, а потому апелляция к тексту Писания как отправной точке метафизики является некорректной. Подобную критику, основанную на философских аргументах, развивал, в частности Ж. Л. Марион, который, опираясь на апофатизм Псевдо-Дионисия, говорит о Боге Исхода как «Боге без Бытия»³⁸². Зависимость томистской метафизики от Откровения принадлежала к логике христианской философии Жильсона. Эта логика также предполагала, что несмотря на ее связь

³⁷⁸ См. критику взглядов Кларка в статье: Jude Chua Soo Meng. The Doctrine of Limitation of Act by Potency: Aristotelian or Neoplatonic? URL: <http://www.hottopos.com.br/notand5/jude.htm> (дата обращения: 7.01.2009).

³⁷⁹ Dunn J.S. St. Thomas' Theology of Participation // Theological Studies. V. 18. 1957. P. 487.

³⁸⁰ Fabro C. The Intensive Hermeneutics of Thomistic Philosophy: The Notion of Participation // Review of Metaphysics. V. 27. 1974. P. 449.

³⁸¹ Owens J. Aquinas on Knowing Existence // Review of Metaphysics. V. 29. 1976. P. 673.

³⁸² Kearney R. The God, Who May Be // Questioning God. Indianapolis, 2001. P. 163.

с французской и немецкой мыслью середины XX в., экзистенциализм, который Жильсон нашел у Фомы, был свободен от превратностей истории. Книга Исход казалась Жильсону надежным основанием метафизики *esse* Фомы Аквинского. Ничто в философии или эмпирической науке не могло открыть этой идеи. Она была метафизической и откровенной. Другие философии имели свое происхождение в естественной тенденции ошибаться в человеческом познании бытия, но эта метафизика была основана на вечном камне – самооткровении Бога³⁸³. Когда Жильсон говорил о «метафизике Исхода», он отражал длительную традицию онтологического прочтения стиха Исх. 3.14. Однако историческая диалектика, к которой Жильсон относил все другие философии, захватила его самого. *Esse* также стало историческим. Это место встречи философии и богословия, как отмечает Ж. Грейш, все более и более становилось полем битвы. «Почти невозможно сосчитать статьи, которые, казалось бы, низвергли навечно всякую попытку онтологического прочтения «откровения откровений» на горе Хорив»³⁸⁴. Метафизика *esse*, казалось, больше не могла защитить Римский Магистериум от философской критики, признававшей в метафизике Фомы не только аристотелевское, но также и неоплатоническое влияние, и, что более важно, отрицавшей истоки метафизики Фомы в книге Исход. Грейш, тем не менее, задает вопрос: «Могло ли «интеллектуальное событие перевода Септуагинты и многочисленные богословские и философские спекуляции, которые оно породило, быть просто плодом филологической ошибки?»³⁸⁵ Вместе с П. Рикером он полагает, что все же невозможно игнорировать ту интерпретацию, которая стала отражать интеллектуальную и духовную идентичность христианского Запада.

Современные томисты Нотр Дама, такие как Р. Маккинерни, М. Джордан и А. Макинтайр³⁸⁶ не испытывают какого-либо интереса к томизму Э. Жильсона, и, в частности, к метафизике. Томизм в настоящее время ищет примирения с персонализмом и другими системами мысли, приспособлявая себя к аспектам современной субъ-

³⁸³ Gilson E. *The Spirit of Thomism*. P. 75-76.

³⁸⁴ Greisch J. «Idipsum»: Divine Selfhood and the Postmodern Subject // *Questioning God*. Indianapolis, 2001. P. 250.

³⁸⁵ *Ibidem*. P. 252.

³⁸⁶ См. статью: Hibbs T. S. *Macintyre's Postmodern Thomism: Reflections on Three Rival Versions of Moral Enquiry* // *The Thomist*. V. 57. 1993. Pp. 277-278.

ективности, непримиримым оппонентом которой был Жильсон. Эти философские и богословские перспективы согласуются с результатами Второго Ватиканского собора, который обратился лицом к персоналистской философии. Собор переориентировал Католическую церковь от схоластики к библейским и патристическим исследованиям. К. Войтыла представил синтез томизма и персонализма в своей энциклике *Veritatis Splendor*³⁸⁷.

Сегодня интенсивно развивается направление «аналитического томизма» и «аналитической средневековой философии», которое представлено в работах Б. Дэвиса, Н. Кретцманна и Дж. Холдейна³⁸⁸. Но хотя эта школа открывает новые пути прочтения и понимания средневековой схоластической мысли, как указывает Дж. Вайшейпл, она имеет склонность к умалению буквального исторического контекста средневековых работ и дает положительную оценку средневековой философии только в том, где она согласна с перспективой аналитической философии³⁸⁹.

3.3. Критика томистской гносеологии в католической мысли второй половины XX века

Другое направление критики, обрушившейся на томистское движение, пришло со стороны богословов, которые занимались изучением патристического наследия. Основным вопросом, на котором сосредоточилась критика неотомизма, был вопрос о соотношении природы и благодати. Лидеры неосхоластического движения конца XIX века для того, чтобы избежать крайностей фидеизма и рационализма, восстановили учение о природе и благодати доминиканских комментаторов Фомы периода Тридентского собора. Ф. Каэтан утверждал, что Фома был аристотелианцем, принимая определение природы, заимствованным из «Физики» Аристотеля, что, как указывает Ф. Керр, «привело к превращению природы в реальность, совершенно замкнутую в себе вместе с ее собственными внутренними силами, желаниями и целями»³⁹⁰. До XVI в. ни один католический

³⁸⁷ Rhonheimer M. 'Intrinsically Evil Acts' and the Moral Viewpoint: Clarifying a Central Teaching of *Veritatis Splendor* // *The Thomist*. 1994. V 58. P. 3.

³⁸⁸ См. напр. Paterson C. Puth M. *Analytical Thomism: Traditions in Dialogue*. Ashgate, 2006. 332 p.

³⁸⁹ Weisheipl J.A. *Scholasticism* // *New Catholic Encyclopedia*. New York, V. 12. 2003 P. 778.

³⁹⁰ Kerr F. *After Aquinas*. Oxford, 2002. P. 135.

богослов не придерживался гипотезы «состояния чистой природы» и не утверждал, что в человеческой природе есть двойная финальность. Как указывает Дж. Маккул, «когда это положение было нерешительно выдвинуто, даже те богословы, которые одобрили его, признали, что это была теологическая новинка»³⁹¹.

Историческое исследование мысли Аквината в XX в. показало, что богословие благодати и природы XVI–XVII вв. не может быть приписано ни Отцам Церкви, ни средневековым докторам. Так еще в начале XX века П. Руссло указывал на то, что «человек может воспринимать объекты в их сверхъестественной формальности только посредством сверхъестественной способности»³⁹². В вышедшей в 1946 г. книге «Сверхприродное»³⁹³ А. де Любак со всей очевидностью показал, что ни один из Отцов или средневековых докторов никогда не предполагал возможности «состояния чистой природы»³⁹⁴. Ни в патристике, ни в средневековом богословии не предполагалось никакого места для двойной финальности в человеческой природе: «Ее подобие с Богом состоит в обожении благодатью и вознесении на высоту совершенства. В своем полном совершенстве как подобии Богу, человеческая природа способна к Блаженному Видению»³⁹⁵. Обожение посредством благодати является даром: «Ничто не могло быть дальше от мысли святых отцов, чем представление Баиуса, что человек может иметь требование к Богу о благодати»³⁹⁶. Де Любак показал, что в работах Аквината не может быть найдено двойной финальности. Единственная внутренняя финальность, которой человек обладает, как образ Бога, — это финальность, которую Бог дарует его природе при его творении. Целью этой уникальной финальности является состояние богоподобия, которое дает человеку способность Блаженного Видения: «Всем людям присуще естественное желание блаженства, счастья столь полного, что желание его никогда не может быть удовлетворено созерцанием Бога, которого можно знать только

³⁹¹ McCool G.A. From Unity to Pluralism. P. 204.

³⁹² Brueggeman E.B. A Modern School of Thought on the Supernatural // Theological Studies. V. 6. 1945. P. 31.

³⁹³ Lubac, de H. Surnaturel. Etudes Historiques. Paris, 1991. 634 p.

³⁹⁴ O'Connor W.R. The Natural Desire for God. Milwaukee, 1948. P. 44.

³⁹⁵ Staley K.M. Happiness: The Natural End of Man? // The Thomist. V.53. 1989. P. 219.

³⁹⁶ Lubac, de H. Surnaturel. Pp. 126-127.

посредством разума, но только посредством видения Бога прямо и непосредственно, чего разум достичь абсолютно не в силах, и возможности чего даже не может знать»³⁹⁷. Не существует никакого различия между естественным и сверхъестественным порядками, которое поздние схоласты сделали на основе этой двойной финальности³⁹⁸. Де Любак показал, что схоластическое богословие природы и благодати, которое неосхоласты XIX в. унаследовали от Каэтана, Иоанна св. Фомы и Суареса, было фактически изобретением XVI-XVII вв. Де Любак высмеивал преподававшиеся в семинариях курсы по метафизике, которые потеряли всякую связь с поиском трансцендентного. Книга «Сверхприродное» стала выступлением «молодого Давида против Голиафа схоластической рационализации христианской тайны»³⁹⁹. Даже сегодня революция, произведенная де Любаком, вызывает стремление католических богословов оспорить те выводы, к которым он пришел в своем исследовании⁴⁰⁰.

Утверждение де Любака, что естественное желание Блаженного Видения представлено у Фомы, не было действительно новым и неожиданным⁴⁰¹. Это прекрасно знали и такие томисты как Э. Жильсон и Р. Гарригу-Лагранж⁴⁰². Вызов заключался в том, что де Любак поставил вопрос о статусе томистской метафизики как *philosophia reipensis* и необходимости возвращения к патристическому синтезу.

Другой богослов-иезуит Анри Буйяр в своей работе «Обращение и благодать у св. Фомы Аквинского» прослеживает развитие богословия оправдания Фомы от «Комментария на Сентенции» до «Суммы теологии». Томистские руководства создавали впечатление, что богословие является неизменной наукой. Буйяр как историк бо-

³⁹⁷ Turner D. Faith, Reason and Existence of God. Cambridge, 2004. P. 18.

³⁹⁸ O'Connor W.R. The Natural Desire for God. Milwaukee, 1948. P. 45.

³⁹⁹ Реати Ф.Э. Бог в XX веке: человек – путь к пониманию Бога. (Западное богословие XX века). СПб., 2002. С. 73.

⁴⁰⁰ Так Жан-Эрве Никола резко критикует выводы де Любака в статье: Nicolas J.-H. Les Rapports entre la Nature et le Surnaturel dans les Debats Contemporaines // Revue Thomiste. V. TXXCV. 1995. Pp. 399–418.; см. также: Moloney R. De Lubac and Lonergan on the Supernatural // Theological Studies. V. 69. 2008. Pp. 509–527.

⁴⁰¹ Komonchak J.A. Theology and Culture at Mid-Century: The Example of Henri de Lubac // Theological Studies. V. 51. 1990. P. 588.

⁴⁰² Garrigou-Lagrange R. Reality – A Synthesis Of Thomistic Thought. P. 84.

гословия не согласен с этим: «Поскольку дух развивается, неизменные истины могут утверждаться только благодаря одновременной коррелятивной эволюции всех идей, пропорционально друг другу»⁴⁰³. Буйяр акцентирует внимание на том, что необходимо отказать совершенно от аристотелизма и понятия формы, «которое имело смысл только как функция этой системы»⁴⁰⁴. Логический вывод из такой позиции напрашивался сам собой. Поскольку понятия, в которых выражаются неизменные утверждения веры, изменяются вследствие изменения характера проблем, актуальных для христианской мысли, то для их осмысления должны использоваться различные типы метафизики.

Исследование Буйяра в глазах консервативных томистов было провокационным и разрушительным. Это было не просто исследование истории развития богословия. Он предложил эпистемологию и метафизику, которая вводит историю и эволюцию непосредственно в саму структуру богословия: «Перемещаясь от одного исторического контекста к другому, богословие должно изменять содержание условных понятий и схем, через которые эти неизменные утверждения должны быть выражены»⁴⁰⁵.

Следствием позиции Буилляра явилось признание того, что инвариантные и неизменные истины философии и богословия могут быть выражены через постоянно изменяющиеся концепции. Эти концепции, объединенные вместе, формируют различные философские и теологические системы в историческом развитии человеческой мысли. Более того, концепции и системы всегда находятся в состоянии развития; развитие и плюрализм в философии и богословии требуются вследствие исторической природы человеческой мысли. Возникает закономерный вопрос: возможно ли достижение истинной и адекватной философии? Если иезуиты имели склонность акцентировать внимание на развитии в философии и теологии, то доминиканцы рассматривали эту тенденцию как опасный плюрализм, возможно наиболее худший вид скептицизма⁴⁰⁶. Если томистская мета-

⁴⁰³ Bouillard H. Conversion et gr̄ce chez S. Thomas d'Aquin. Paris, 1944. P. 219.

⁴⁰⁴ Ibidem. P. 224.

⁴⁰⁵ Ibidem. P. 220.

⁴⁰⁶ Barber R.L. Theology and Other Matters // Review Metaphysics. V. 4. 1950. P. 136.

физика рассматривалась как *philosophia perennis*, то позиция иезуитов стала для нее серьезным вызовом.

В своих исторических исследованиях Э. Жильсон показал, что историческое развитие и плюрализм существовали в христианской философии средневековья. Но Жильсон никогда не утверждал, что они необходимы в принципе. Результаты исследований Жильсона, хотя и входили в конфликт с томистской традицией комментаторов XVI в., Гарригу-Лагранжа и Маритена, но для Жильсона, по крайней мере, существовала единственная истинная философия. Согласно Буилляру история и плюрализм включены в самую ткань философии и богословия. Метафизика Фомы больше не может рассматриваться как нормативная и всеохватная.

Вызов А. де Любака и А. Буйяра был поддержан другими богословами, представителями так называемой «новой теологии». По мнению Ж. Даниелу, «вечные категории томизма не могли воздать должное исторической форме мысли, которая формировала современную философию от Гегеля до Бергсона»⁴⁰⁷. В противоположность томизму патристическая мысль была открыта решению проблем современного человека. Даниелу призывает вернуться к первоначальным источникам христианской традиции: «Только этим путем, — писал Даниелу, — церковь сможет освободить свое богословие от сухой, безжизненной, и объективной формы, которую оно приняло, когда, порвав с традицией Отцов, схоласты отделили свое научное богословие от экзегезиса»⁴⁰⁸.

Философско-богословские взгляды «новой теологии» были поддержаны и доминиканцами школы Ле Сольшуар, которая после войны стала одним из центров обновленной теологической деятельности во Франции⁴⁰⁹. Особенно резким в своей критике был М.Д. Шеню. В работе «Введение в изучение Фомы Аквинского»⁴¹⁰ Шеню обвинял «томистскую ортодоксию» в «заразе вольфианства»

⁴⁰⁷ Donnelly P.J. On the Development of Dogma and the Supernatural // Theological Studies. V. 8. 1947. P. 472.

⁴⁰⁸ Цит. по: McCool G.A. From Unity to Pluralism: The Internal Evolution of Thomism. New York, 1989. P. 210.

⁴⁰⁹ Congar Y.M.J. The Brother I Have Known // The Thomist. 1985. V. 49. P. 498.

⁴¹⁰ Chenu M.-D. Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin. Montrouge-Paris, 1950.

критикуя учебники по философии Ф. Дзильяры⁴¹¹. Консервативные томисты критиковали Шеню за его попытки подчеркнуть исторические аспекты мысли ангельского доктора⁴¹². Томизм, по мнению Шеню, стал своего рода «священной метафизикой без связи с евангельской вестью, без проникновения в дух Отцов Церкви, вне пастьерского богословия и религиозного опыта верующих»⁴¹³. По мнению Шеню католические богословы с XVII века слишком увлеклись построением систем: «Этот чрезмерный акцент на ясности и систематизации довел до нищеты западную теологию и умалил ее ощущение тайны»⁴¹⁴.

Томисты не замедлили с ответом на тот вызов, который последовал от представителей «нового богословия». Р. Гарригу-Лагранж прямо обвинил А. Буилляра в релятивизме: «Истина больше не является соответствием суждения интуитивной реальности и ее неизменным законам, но соответствием суждения требованиям действия и человеческой жизни, которая продолжает развиваться»⁴¹⁵. Такое утверждение было близко к концепции истины модернистов, если не идентично с ним⁴¹⁶. Фрайбургский томист Ш. Жорнет писал о том, что обращение к патристической традиции представителей «новой теологии» произошло через Гегеля и экзистенциализм⁴¹⁶. Д. Гринсток (Greenstock) писал, что «новая теология, которая ищет способ перестроить порядок теологии, чтобы говорить с «современным человеком», несомненно, противостоит католической доктрине и ее вечной филосо-

⁴¹¹ Kerr F. After Aquinas. P. 54.

⁴¹² Неудивительно, что Римский престол потребовал, чтобы М-Д. Шеню отрекся от 10 тезисов, заподозренных в «субъективизме» и «историческом релятивизме». В 1942 г. его монография попала в Индекс запрещенных книг, и Шеню был отстранен от преподавания в Ле Сольшур. См. Jordan M.D. Rewriting Theology. Aquinas after his Readers. New York, 2006. P. 187.

⁴¹³ Реати Ф. Э. Бог в XX веке: человек – путь к пониманию Бога. (Западное богословие XX века). СПб., 2002. С. 64.

⁴¹⁴ D'Ambrosio M. Ressourcement Theology, Aggiornamento, and the Hermeneutics of Tradition. URL: <http://www.crossroadsinitiative.com/Ressourcementtheology.html> (дата обращения: 7.01.2009).

⁴¹⁵ Garrigou-Lagrange R. La nouvelle theologie ou va-t-elle? // Garrigou-Lagrange R. La synthese thomisle. Paris, 1946. P. 722.

⁴¹⁶ Nichols A. Thomism and the Nouvelle Theologie // The Thomist. 2000. V. 64. P. 11.

⁴¹⁷ Ibidem. P. 7

фии»⁴¹⁸. В феврале 1947 в швейцарском журнале «Liberté de Fribourg» И. Бохенский писал о новой теологии как радикальном эволюционизме и иррационализме, который воскрешает остатки модернизма⁴¹⁹.

В 1950 г. была опубликована энциклика папы Пия XII *Humani Generis*, которая предупреждала против опасностей историцизма, релятивизма и пренебрежения к схоластике. Папа настаивал на том, что «будущие священнослужители должны изучать философию в соответствии с учением и методами Ангельского Доктора»⁴²⁰. Для разъяснения позиции энциклики *Humani Generis* М. Лябурде выпустил целый цикл статей «Католическая вера и проблемы современности»⁴²¹. Он подчеркивает то, что «спекулятивное или схоластическое богословие получило особое одобрение Учительства Церкви» а потому не может быть заменено чем-либо другим⁴²². В критической статье «Теология и ее источники»⁴²³ Лябурде пишет о том, что только схоластическое богословие представляет христианскую мысль в истинно «научном» состоянии: «В научном богословии ангельского доктора католическое богословие достигло своей зрелой научной формы. Это достижение было окончательным. Новый теологический синтез, построенный на новой и более адекватной философии, был невозможен»⁴²⁴. Для защиты концепции богословского развития А. Буйяр проводил различие между неизменными суждениями и условными изменяющимися концепциями. Такое различие, однако, по мнению Лябурде, не имело основания в эпистемологии: «Хотя концепции, которые разум абстрагирует из чувственного опыта, не представляли реальность исчерпывающе, концепции соответствовали интеллигибельным формам, находящимся в вещах. Приспособленные

⁴¹⁸ Greenstock D.L. *Thomism and the New Theology* // *The Thomist*. V. 13. 1950. P. 583.

⁴¹⁹ Nichols A. *Thomism and the Nouvelle Theologie* // *The Thomist*. V. 64. 2000. P. 11.

⁴²⁰ Pius XII. *Humani generis* (Concerning Some False Opinions Threatening to Undermine the Foundations of Catholic Doctrine). Ch. 31. URL: <http://www.cwtn.com/library/ENCYC/P12HUMAN.HTM> (дата обращения: 7.01.2009).

⁴²¹ Labourdette M.M. *Foi catholique et problemes modernes*. Paris, 1953.

⁴²² *Ibidem*. P. 85.

⁴²³ Labourdette M.M. *La theologie et ses sources* // *Revue Thomiste*. V. 46. 1946. № 2. Pp. 353-371.

⁴²⁴ Nichols A. *Thomism and the Nouvelle Theologie* // *The Thomist*. V 64. 2000. P. 3.

к существенной структуре реальности, фундаментальные концепции метафизики трансцендентны времени и изменению в своей инвариантной интеллигибельности. Объективная интеллигибельность концепций обосновывала инвариантную истину законного утверждения»⁴²⁵. Вот почему, как только Буилляр признал, что концепты являются условными и изменчивыми, он больше не мог утверждать неизменность истины первых принципов метафизики.

Тем не менее, не все неотомисты согласились с критикой Лябурде в отношении Буилляра. Так Б. де Солаж отказывался признать законность обвинений, предъявленных де Любаку М. Лябурде и Р. Гарригу-Лагранжем⁴²⁶. В своем ответе М. Лябурде он подчеркивает, что не рассматривает томизм как единственную истинную философскую систему⁴²⁷. По мнению Б. де Солажа аналогичный характер самого человеческого знания требует, чтобы существовало множество таких систем⁴²⁸. Нет никаких оснований удивляться вечному присутствию аналогии в различных видах познания. Причина этого проста. Наше человеческое познание несовершенно. Каждый признает это, поскольку познание не охватывает всей реальности, в тайну которой пытается проникнуть. Всегда существует различие между сущим и его представлением: «Сходство и различие – вот два аспекта, которые мы открываем в самом сердце познания; в этом вся сущность аналогии. Мы открываем в каждой первоначальной идее познания ту же невозможность четко разделить эти два элемента, указать, где наше представление идентично объекту познания, а где отлично. Так, если бы мы могли изолировать полностью аспект сходства, то при этом наше познание должно было бы стать полностью адекватным – идеал, к которому оно стремится, но никогда не достигает. Познание есть аналогия»⁴²⁹. Философ-иезуит Э. Пршивара прямо говорит о законности плюрализма спекулятивных систем в своих работах «Аналогия сущего» и «Полярность». Для обоснова-

⁴²⁵ McCool G.A. From Unity to Pluralism... P. 223.

⁴²⁶ Donnelly P.J. On the Development of Dogma and the Supernatural // Theological Studies. 1947. V. 8. P. 682.

⁴²⁷ Реати Ф.Э. Бог в XX веке: человек – путь к пониманию Бога. (Западное богословие XX века). СПб., 2002. С. 68.

⁴²⁸ McCool G.A. From Unity to Pluralism... P. 223.

⁴²⁹ Цит. по.: Donnelly P.J. Theological Opinion on the Development of Dogma // Theological Studies. 1947. V. 8. P.670.

ния плюрализма систем Пршивара использует гегелевскую диалектику. *Analogia Entis* мыслится Пршиварой как принцип единства философии: «*Analogia entis* имеет определяющее значение не только как эпистемологический базис томистской естественной теологии, но как фундаментальный принцип нашего понимания бытия во всех его отношениях»⁴³⁰. Августинианство смотрит на *analogia entis* как на непосредственно истину Бога, нисходящего в мир. Томизм, напротив, рассматривает *analogia entis* как автономное выражение человеческого разума в его подъеме от мира к Богу. Как спекулятивные системы, по мнению Пршивары, августинианство и томизм являются противоположными, но не взаимоисключающими: «Динамическая (аналогичная) напряженность между априорной и апостериорной формами знания в нашем понимании не может быть разрешена полностью посредством какой-либо одной философской интерпретации, поскольку она имеет свой онтологический базис в напряженности между бытием и становлением в фундаментальной природе человеческой личности»⁴³¹. Таким образом, отношение спекулятивных систем есть, по мнению Пршивары, отношение включительной полярности, а не исключительной противоположности. Другой католический богослов Ж.М. Ле Блон в своей работе «Аналогия истины»⁴³², исследуя эпистемологию Фомы с использованием традиции П. Руссло и Ж. Марешаля, отмечает: «Так как философские системы построены из ограниченных, недостаточных и исторически обусловленных концептов, ни одна из систем не может снабдить полным и абсолютным представлением реальности»⁴³³. Ле Блон настаивает на существенной недостаточности человеческого знания, указывая на его «абстрактивный» характер: «Человеческая истина не может состоять во всецелой адекватности (*une adaequation totale*) реальности. Вследствие абстрактности человеческое знание всегда упускает некоторые из аспектов вещей»⁴³⁴. По мнению Ле Блонда абсолютная, всеохватная, исчерпывающая и совершенная

⁴³⁰ Nielsen N.C.Jr. *Przywara's Philosophy of the Analogia Entis* // *Review Methaphysics*. V.5 1952. P. 601.

⁴³¹ Przywara E. *Analogia Entis*. Einsideln, 1962. P. 69.

⁴³² Le Blond J.-M. *L'Analogie de la verité* □

⁴³³ Knasas J.F. *Being and Some 20th Century Thomists*. New York, 2003. P. 166.

⁴³⁴ *Ibidem*. P. 168.

истина находится только в интеллекте Бога. Истина, которая находится в тварном интеллекте людей, является неадекватной, частичной и несовершенной. Истинность человеческого знания «целиком и полностью зависит от онтологической причастности абсолютной истине божественного интеллекта»⁴³⁵. Как указывает П. Доннелли, такое представление проистекало из концепции динамизма интеллекта, характерной для трансцендентальных томистов, таких как П. Руссло и Ж. Марешаль⁴³⁶.

М. Лябурде и М. Ж. Никола возражали против того, что эпистемология Фомы Аквинского может быть использована для обоснования систематического плюрализма. Так, Никола писал, что «хотя бытие является аналогичным понятием в применении к Богу и его творениям, интеллигибельное содержание концептов может быть применено однозначно к единичным субъектам в фундаментальных суждениях разума о чувственном опыте»⁴³⁷. Следовательно, аргументы в пользу законности систематического плюрализма, основанные на аналогичной природе истины, не могут быть основаны на томистской эпистемологии. Тем не менее, томистская критика уже не могла повернуть время вспять. Новое поколение католических богословов состояло из учеников представителей «новой теологии». Споры вокруг «новой теологии» были кульминацией развития самого неотомизма, который постепенно пришел к своему концу как единого организованного движения⁴³⁸. Консервативные томисты, которые отказывались признать законность систематического плюрализма в своей полемике с представителями «новой теологии», прекрасно понимали, какое место занял томизм в католическом образовании со времени энциклики *Aeterni Patris*. С появлением энциклики *Humani Generis* стало казаться, что их сопротивление было успешным.

История католичества фактически показала, что доверие к философии и теологии Фомы как исключительной спекулятивной системе, используемой в образовании ее духовенства, которому Лев

⁴³⁵ Цит. по: Donnelly P.J. *On the Development of Dogma and the Supernatural* // *Theological Studies*. V. 8. 1947. P. 683.

⁴³⁶ *Ibidem*.

⁴³⁷ McCool G.A. *From Unity to Pluralism...* P. 221.

⁴³⁸ *Ibidem*. P. 229.

XIII дал полную силу в *Aeterni Patris*, завершилось с декретом «О формировании священства» Второго Ватиканского Собора.

Это, конечно, не означает, что богословы в традиции Аквината не продолжают занимать определенное место в теологическом обществе. Однако томизм в его чистом виде, как, например, доминиканский томизм, томизм Жильсона и Маритена в настоящее время не является доминирующим течением в католической мысли. Наряду с ним развиваются трансцендентальный, аналитический, персоналистский томизм, феноменологическая интерпретация томизма и др. Историк католической мысли Дж. Маккул справедливо отмечает, что «история современного неотомистского движения, чьей главной хартией была энциклика *Aeterni Patris*, достигла своего конца ко Второму Ватиканскому Собору»⁴³⁹.

Тем не менее, томистская метафизика бытия не исчезла совершенно с исторической сцены философской мысли и не потеряла своего значения в католической церкви. Одна из последних энциклик папы Иоанна-Павла II «*Fides et Ratio*» вновь обращается к ключевым аспектам томистской метафизики. К. Войтыла хотя и был учеником Гарригу-Лагранжа, однако принадлежит к направлению в томизме, которое стремится соединить наследие Аквината с феноменологией и персоналистской философией. В то же время общее направление его мысли близко также к представителям «новой теологии». Основные черты томистской метафизики в энциклике претерпели существенные изменения.

Публикация энциклик «Вера и разум» встретила общее одобрение католических богословов и философов⁴⁴⁰. Одной из причин ее публикации является реакция на постмодернизм, а также продолжающееся отвержение метафизики, как законной философской дисциплины: «...недоверчивое отношение к разуму» привело к тому, что в некоторых кругах говорят «о конце метафизики»⁴⁴¹. В постмодернистском сознании метафизика рассматривается как нечто, что должно уйти с исторической сцены само по себе. Т. Гуарино спра-

⁴³⁹ McCool G.A. *From Unity to Pluralism: The Internal Evolution of Thomism*. New York, 1989. P. 230.

⁴⁴⁰ См. напр., Vjgen J. *Die Autorität des hl. Thomas von Aquin im Lichte der Tradition* Ss. 323-324.

⁴⁴¹ Энциклика *Вера и разум (Fides et Ratio)* Его Святейшества Папы Римского Иоанна Павла II. М., 1999. Гл. 55. С. 79.

ведливо указывает, что начало этому «постметафизическому, посттрансцендентальному, постмодернистскому синтезу, такому как «эразивная» мысль Дерриды, и неопрагматический коммуникативный дискурс Хабермаса» положили М. Хайдеггер и Л. Виттгенштейн»⁴⁴². Люди используют язык как средство представления реальности. Однако проблема заключается в том, как мыслить это отношение между языком и внеязыковой реальностью. Люди не могут выйти за пределы языка и понять реальность, не используя языка. Р. Карнап, проводя анализ истинности и ложности предложений пишет, что, «поскольку метафизика не делает аналитических предположений и не попадает в область эмпирической науки, она вынуждена использовать слова, для которых невозможно определить никакой критерий применимости, и которые, следовательно, лишены смысла...»⁴⁴³ Мы связаны языком, и все, что мы можем сделать, это оставаться в пределах его понятийного аппарата. Так, комментируя концепцию философии истории Ж. Дерриды, К. Дженкинс отмечает, «что теоретически (текстуально) интертекстуально ... истина о прошлом не только недоступна нам, но бессмысленна как концепт; без «нас» прошлое ничто...»⁴⁴⁴ Постмодернистская критика не только сомневается, что существует способ выхода за рамки языка и достижения доступа к познанию бытия как такового, она отказывается признать существование какой-либо независимой от языка реальности. Поскольку нет основания признавать существование внелингвистической реальности, нет никакой необходимости в метафизике, которая должна изучать эти несуществующие вещи.

По мнению К. Войтылы к ограничению амбиций философии привело недоверие к разуму, который «постепенно лишается способности восходить к высшей реальности и уже не дерзает искать истинный смысл существования»⁴⁴⁵. Недоверие к разуму современной философии проявляется в том, что она рассматривает разум как условный и контекстуализированный. Папа настаивает на важности философии бытия в ее томистском понимании то есть, «филосо-

⁴⁴² Guarino T.G. Fides et ratio: theology and contemporary pluralism // Theological Studies. V. 62. 2001. P. 675.

⁴⁴³ Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка // Вестник МГУ, Сер. 7, Философия, 1993. № 6. С. 22.

⁴⁴⁴ Jenkins K. Why History? Ethics and Postmodernity. London, 1999. P. 50.

⁴⁴⁵ Энциклика Вера и Разум. Гл. 5. С. 9.

фии «акта существования», *actus essendi*, чье трансцендентальное значение строит прямую дорогу к возникновению знания о существующем Бытии и чистом Акте, а именно Боге»⁴⁴⁶. Папа акцентирует внимание на том, что теология нуждается в философии как партнере в диалоге для того, чтобы подтвердить «ясность и универсальную истину своих утверждений»⁴⁴⁷. Без философии теология лишается рационального доверия, и, в конце концов, регрессирует к невольному фидеизму. Однако и философия без *lumen revelationis* является неполной: «богооткровенная истина... должна осветить путь философских размышлений»⁴⁴⁸. Как указывает Дж. Маэстре, энциклика нацелена на обновление мысли Льва XIII и отводит философии традиционное в схоластической мысли место служанки богословия⁴⁴⁹.

Энциклика настаивает на необходимости построения философии, «созвучной слову Божьему»⁴⁵⁰. Такая философия должна быть поиском предельного и высшего смысла жизни, а для этого она должна иметь способность «показать, что человек способен прийти к познанию истины; причем имеется в виду познание, которое находит объективную истину в соответствии вещи и интеллекта, как определяли ее великие схоласты»⁴⁵¹. Здесь папа прямо ссылается на томистское определение истины. Согласно энциклике, философия, согласная со словом Божиим, есть «философия истинно метафизического характера, т. е. способная выйти за рамки данных, полученных опытным путем, чтобы в поисках истины открыть нечто абсолютное, конечное и фундаментальное»⁴⁵². Энциклика не апеллирует к «метафизике конкретной школы или течения»⁴⁵³, скорее, как указывает Т. Роулэнд, здесь подразумевается некая «имплицитная философия», опирающаяся на общие и самоочевидные принципы⁴⁵⁴. Акцент

⁴⁴⁶ Kerr F. After Aquinas. P. 73.

⁴⁴⁷ Энциклика Вера и разум. Гл. 77. С. 107.

⁴⁴⁸ Там же. Гл. 79. С. 110.

⁴⁴⁹ Maestre J.M.B. La Filosofia Como Busqueda de la Verdad Un Comentario a la Fides et Ratio // Acta Philosophica. V. 13. 2004. P. 268.

⁴⁵⁰ Энциклика Вера и Разум. Гл. 79. С. 110.

⁴⁵¹ Там же. Гл. 82. С. 115.

⁴⁵² Там же. Гл. 83. С. 116.

⁴⁵³ Там же.

⁴⁵⁴ Rowland T. Culture and the Thomist Tradition: After Vatican II. New York, 2003. P. 127.

на имплицитной философии, тем не менее, указывает вполне определенно на томистскую метафизику в том виде, в каком она представлена в работах Р. Гарригу-Лагранжа, поскольку именно он делал особый акцент на том, что томистская философия есть философия здравого смысла. Основанием этой философии должен являться метафизический реализм: «философские размышления, которые отказываются от принятия метафизики, совершенно непригодны для выполнения посреднической функции в постижении Откровения»⁴⁵⁵. Выделяя особую роль философии бытия, Папа, как указывает Дж. Кназас, «с очевидностью обращается к метафизике *actus essendi*»⁴⁵⁶, становясь на томистскую позицию. Метафизика бытия «позволяет ... догматическому богословию, должным образом выполнять свои функции»⁴⁵⁷. Это обоснование необходимости метафизики прямо коррелирует со взглядом Э. Жильсона. В противоположность современным философским системам, которые признают локальный и гетероморфный характер истины, Папа делает акцент на признании важности философии с универсальным и метафизическим измерением. Философия должна быть способна к движению от эмпирического к универсальному, она должна быть способной «преодолеть границы времени и пространства»⁴⁵⁸. Неудивительно, что сегодня, как и во времена Льва XIII, Понтификальная Академия Фомы Аквинского в Риме акцентирует внимание на том, что «метафизика *actus essendi*, которая пронизывает всю философию и богословие Ангельского Доктора, должна войти в диалог с многочисленными направлениями современных исследований и учений»⁴⁵⁹.

Акцент энциклики на метафизике поднимает вопрос о том, не является ли *Fides et Ratio* новым обоснованием томизма, обновлением *Aeterni Patris*? Хотя Фома Аквинский восхваляется как мыслитель, которому удалось осуществить гармонию веры и разума, природы и благодати, тем не менее, энциклика рассматривает томизм как одну из возможных систем, которая не является исчерпывающим выражением философии, соответствующей Откровению.

⁴⁵⁵ Энциклика *Вера и разум*. Гл. 83. С. 117.

⁴⁵⁶ Knasas J. *Being and some 20th Century Thomists*. New York, 2003. P. XX.

⁴⁵⁷ Энциклика *Вера и разум*. Гл. 97. С. 134.

⁴⁵⁸ Там же. Гл. 85. С. 121.

⁴⁵⁹ Villagrasa J., Mitchell J. *Reception of the updated mission of the Pontifical Academy of St. Thomas Aquinas // Informaci3n filosofica*. V. 3. 2006. № 1. P. 94.

В энциклике отмечается, что «ни одна философия, созданная в ходе истории, не может обоснованно утверждать, что она выражает всю истину или же полностью объясняет реальность человека, мира и отношений человека с Богом»⁴⁶⁰. Это предполагает, что хотя ключевые элементы метафизики Аквината продолжают оставаться значимыми, необходимо учитывать развитие мысли со времени средних веков. Необходим современный синтез, который способен служить новым отношениям между верой и разумом⁴⁶¹. Философия должна быть способна «суметь заново сформулировать проблему бытия в соответствии с требованиями и наследием всей философской традиции, включая и философию нового времени, избегая бесплодного тиражирования устаревших схем»⁴⁶². Трудно видеть в утверждениях подобного рода обращение к неосхоластике в ее понимании *philosophia perennis*. Напротив, становится ясным, что энциклика предполагает открытость к широкому концептуальному плюрализму.

Плюрализм, поддерживаемый *Fides et Ratio*, переплетается с утверждением энциклики, что «философия является автономной дисциплиной, имеющей свои собственные методы»⁴⁶³. В то же самое время, энциклика делает различие между «правильной автономией» философии и «самодостаточностью». Истина единственна и неделима, поэтому философия не может быть «отделенной» или «абсолютно независимой от содержания веры»⁴⁶⁴. Но каким образом можно провести различие между автономией философии и ошибочной самодостаточностью? Ведь очевидно, что требование автономии «естественного разума», заявленное средневековыми схоластами, с неизбежностью привело не просто к автономии философии, но ее полному отделению и враждебности содержанию веры⁴⁶⁵. Энциклика пытается примирить два совершенно различных подхода – томистской традиции и «новой теологии», указывая на то, что для передачи истины христианства могут быть использованы различные концептуальные рамки: «Понятие христианской философии не предполагает, что существует официальная философия церкви, так как

⁴⁶⁰ Энциклика Вера и разум. Гл. 51. С. 73.

⁴⁶¹ Там же. Гл. 85. С. 120.

⁴⁶² Там же. Гл. 97. С. 135.

⁴⁶³ Там же. Гл. 77. С. 108.

⁴⁶⁴ Там же. Гл. 45. С. 65-66.

⁴⁶⁵ Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 14-16.

вера не является философией»⁴⁶⁶. Если для Жильсона христианской философией была философия докторов схоластики, и в первую очередь Фомы Аквинского, то здесь делается акцент на том, что философия должна быть адекватной христианскому Откровению: «Существует множество путей, ведущих к истине; но так как христианская истина обладает спасительной силой, можно следовать по любому из этих путей, при условии, что он приведет к конечной цели, т.е. к Откровению Иисуса Христа»⁴⁶⁷. Очевидно, что в свете такого видения католическая философская традиция прошлого, также как предполагаемого будущего, в *Fides et Ratio* с трудом может быть идентифицирована с томизмом и схоластикой. Настаивая на значимости для католического богословия метафизики *actus essendi*, Иоанн Павел II является одновременно сторонником плюрализма концептуальных схем, который Т. Гуарино называет «соизмеримым плюрализмом». «Соизмеримый плюрализм» допускает разнообразие философских систем, которые фундаментально соизмеримы с требованиями веры»⁴⁶⁸. В середине XX века «новая теология» подняла вопрос о концептуальном единстве схоластики. Второй Ватиканский собор высказался в пользу законности богословского и философского плюрализма, что привело к упадку томистской философии в послесоборный период. Сегодня «соизмеримый плюрализм» является средством обоснования новой актуальности томистской метафизики в условиях постмодерна, а также важным инструментом экуменического диалога католической церкви. Постановление Понтификального совета по содействию христианскому единству в отношении восточных и западных формулировок учения о Святом Духе⁴⁶⁹, а также совместная лютеранско-католическая «Декларация об Оправдании», как отмечает Гуарино, «подтвердили актуальность различных концептуальных систем, которые, соизмеримы с требованиями веры»⁴⁷⁰. Как говорится в «Декларации об Оправдании», она «показывает согласие по основным

⁴⁶⁶ Энциклика *Вера и разум*. Гл. 76. С. 105.

⁴⁶⁷ Там же. Гл. 38. С. 55.

⁴⁶⁸ Guarino T.G. *Fides et ratio: theology and contemporary pluralism* // *Theological Studies*. 2001. V. 62. Is. 4. P. 675.

⁴⁶⁹ *The Greek and Latin Traditions Regarding the Procession of the Holy Spirit*. Pontifical Council for Promoting Christian Unity // *L'Osservatore Romano*. Weekly Edition in English, 1995. 20 September. P. 3.

⁴⁷⁰ Guarino T.G. *Fides et ratio: theology and contemporary pluralism* // *Theological Studies*. V. 62. 2001. P. 675.

истинам доктрины об оправдании и что оставшиеся различия больше не являются поводом для осуждения»⁴⁷¹. Аристотеле-томистский язык, представленный в декретах Тридентского собора в декларации дополнен лютеранской концептуальной моделью, которая сознательно избегает схоластических рамок. Таким образом, если раньше католическая церковь рассматривала лютеранское богословие как еретическое, то теперь оно рассматривается как одно из возможных выражений христианской веры, и все разногласия снимаются.

Несмотря на то, что томистская метафизика бытия продолжает занимать важное место в философском видении католической церкви, ее абсолютный статус как *philosophia perennis*, утверждавшийся в папских документах на протяжении последних ста лет, был существенно подорван благодаря возникновению в католичестве концепции доктринального плюрализма.

3.4. Критический реализм Ж. Маритена

Экзистенциальный томизм, в отличие от аристотелевского школьного томизма стремился применить достижения схоластики к широкому спектру современных проблем. Это направление до сих пор находится под преобладающим влиянием французского мыслителя XX века Ж. Маритена (1882-1973). Благодаря применению томистской философии к широкому спектру проблем современности Маритен был главной силой католической мысли на протяжении почти столетия. Синтез Маритена представляет собой наиболее успешную попытку неотомизма достигнуть той цели, которая была поставлена в *Aeterni Patris*⁴⁷².

Метафизическая позиция Ж. Маритена была во многом обусловлена особенностями его обращения в католичество. В начале XX века во Франции были в моде философия А. Бергсона, идеализм Л. Брюнsvика, спиритуализм А. Лаланде, и материализм Э. Гоблота⁴⁷³. Детерминизм эмпиризма и кантовской философии, преподаваемой во

⁴⁷¹ Joint Declaration On The Doctrine of Justification by the Lutheran World Federation and the Catholic Church. URL: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-joint-declaration_en.html (дата обращения: 7.01.2009).

⁴⁷² McCool G. A. Nineteenth-century scholasticism : the search for a unitary method. New York, 1996. P. 252.

⁴⁷³ Maritain J. // Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/maritain/> (дата обращения: 7.01.2009).

французских университетах, поставил Маритена на край жизни и смерти. Метафизика свободы, процесса и новизны, которые Маритен обнаружил в философии Бергсона, вернули его к жизни. Однако, приняв католичество, Маритен столкнулся с необходимостью примирения бергсонизма и католической веры, которая опиралась на томистскую метафизику. В философии Бергсона не было места ни для неизменного концептуального знания, которое использовала католическая церковь, чтобы оправдывать догматические утверждения, ни аналогии сущего, которую томисты использовали для оправдания познания человеком бесконечного трансцендентного Бога. Маритен чувствовал неспособность защищать ни схоластическую эпистемологию, ни схоластическую метафизику бытия и принцип аналогии сущего, хотя католическая церковь, в чье непогрешимое учение он верил, требовала от него признания их истинности. Между двумя его глубокими интеллектуальными убеждениями – истиной его бергсонизма и истиной его католической веры – возник неразрешимый конфликт. Он был избавлен от болезненного выбора доминиканцем Г. Клериссаком⁴⁷⁴. Благодаря Клериссаку Маритен пришел к признанию актуальности томистской эпистемологии и метафизики, которые могут дать полное оправдание всему тому, что было лучшего в бергсонизме, и в то же самое время исправить то, чего ему не хватало.

Прекрасно знакомый с современной философией и бергсонизмом, Маритен был способен защитить католическую мысль от вызовов модернизма. Он обратился к философии Фомы Аквинского, потому что считал, что в посткартезианской мысли эпистемология незаконно возобладала над метафизикой. Маритен не был сторонником поиска аутентичного томизма, он считал, что философия не должна повторять взгляды Фомы, но с его помощью пытаться найти ответ на проблемы современного мира. Вследствие этого эпистемология и метафизика Маритена отражают существенное влияние доминиканских комментаторов XVI-XVII вв.⁴⁷⁵

Маритен называет свое мировоззрение критическим реализмом, и резко возражает против господства рационализма и эмпирической критики знания и метафизики вообще. Эмпирическая критика ме-

⁴⁷⁴ McCool G.A. The Neo-Thomists. P. 77.

⁴⁷⁵ Fay T.A. Maritain on Rights and Natural Law // The Thomist. V. 55. 1991. P. 440.

тафизики рассматривает в качестве основной задачи метафизики и всей философии построение когерентной онтологической интерпретации научных данных: «наука обязывает нас к использованию разумных критериев интерпретации научных теорий для принятия определенных философских позиций...»⁴⁷⁶. Кантианцы отрицают традиционную метафизику на основании того, что никакая концептуальная схема не позволяет познать сущее как таковое. При этом они сталкиваются с подобной проблемой по отношению к самой концептуальной схеме – объекту исследования кантовского типа метафизики: «Центральная посылка в кантовском стиле аргументации против традиционной метафизики состоит в возможности применения концептуальных структур в представлении вещей за исключением познания этих вещей...»⁴⁷⁷ М. Лукс справедливо указывает, что строгое применение кантовского тезиса приводит к сомнению в возможности всякой метафизики. Метафизического знания не существует, поскольку не может быть ни традиционного изучения сущего в качестве сущего, ни исследования концептуальных схем. Маритен подчеркивает, что, несмотря на различие между кантианством, идеализмом, прагматизмом и позитивизмом, все они являются отражением одного влияния – номинализма, убеждения, что универсальные понятия являются продуктами человеческого разума и не имеют основания в реальности. Именно поэтому он отвергает в принципе подход Маршала и других трансцендентальных томистов. Как отмечает Дж. Кназас, «критический реализм Маритена (*le realism critique*) заключается в том, что кроме вопроса об источнике наших концептов, на интеллектуальном уровне существует философски выразимая связь мысли с реальностью»⁴⁷⁸. Другими словами, имея отправную точку в мышлении, мы не можем познать ничего действительного. Наша мысль дистанцирует себя от реальности как действительной. Тем не менее, только на основании нашей мысли мы можем знать то, какой должна быть реальность, если она вообще существует.

Метафизика находится в самом центре философии Ж. Маритена. Он называет томистскую метафизику «интеллектуальным экзистенциализмом». Характерными чертами интеллектуального экзи-

⁴⁷⁶ Esfeld M. The impact of science on metaphysics and its limits // Abstracta. 2006. V. 2. P. 100.

⁴⁷⁷ Loux M. Metaphysics: A Contemporary Introduction. New York, 2002. P. 10.

⁴⁷⁸ Knasas J. Being and Some 20th Century Thomists. New York, 2003. P. 109.

стенциализма являются 1) интуиция бытия, 2) первенство акта существования, 3) метафизическая доктрина субъекта, 4) интеграция интуиции с концептуальной функцией суждения⁴⁷⁹.

Маритен сделал краеугольным камнем своей интеграции спекулятивных наук метафизически ориентированную философию природы. В его реалистской философии природы, современной форме аристотелевской «физики», движущееся сущее, *ens mobile*, непосредственно воспринимается интеллектом. Такое восприятие метафизики привело Маритена к прямому, непосредственному реализму в эпистемологии: «Разум человека, даже когда он имеет дело с феноменальными объектами эмпирических наук, ориентирован по своей природе на понимание реального бытия»⁴⁸⁰. Маритен, следуя порядку томиста XVI в. Иоанна св. Фомы, рассматривает эпистемологию как функцию метафизики.

Маритен особенно настаивал на том, что отправной точкой метафизики является непосредственного восприятия бытия разумом: «Прямой реализм является отправной точкой для философии, и только неосновательный спекулятивный разум может найти оправдание для отказа от нее»⁴⁸¹. Картезианство, по его мнению, является совершенно произвольным подходом к философии: «сомнение в реальности универсального отрывает разум от живого контакта с бытием»⁴⁸². Картезианский метод с его однозначной концепцией научной интеллигибельности сводит все науки на один уровень и делает невозможной их согласованную интеграцию. Маритену была чужда также феноменология Гуссерля, которую он рассматривал как «современное выражение картезианского духа»⁴⁸³. Он чувствовал, что гуссерлевская эпоха была не более чем характеристикой «предпосылочной философии» Декарта, стремящейся заключить «в скобки» живое присутствие бытия, которое манифестирует себя в утверждении умом чувственной реальности. Философствование, которое начинается с отправной точки внутри сознания, по мнению Мари-

⁴⁷⁹ Dennehy R. Maritain's "Intellectual Existentialism": An Introduction to His Metaphysics and Epistemology // Hudson D.W., Mancini M.J. Understanding Maritain: Philosopher and Friend. Macon, 1988. P. 202.

⁴⁸⁰ Maritain J. The Degrees of Knowledge. New York, 1959. P. 72.

⁴⁸¹ Ibidem. P. 139.

⁴⁸² Ibidem. P. 73-74.

⁴⁸³ Ibidem. P. 101.

тена, никогда не может закончиться в экстраментальной реальности. Маритен защищал идею, что знание должно рассматриваться адекватно объекту интеллекта; т.е. для того, чтобы иметь объективное знание, «интеллект должен достичь самого объекта знания, путь, который возможен при условии, если знание начинается с интуиции бытия»⁴⁸⁴. Твердо убежденный в этом, Маритен считает обреченной на неудачу попытку Ж. Марешаля прийти к согласию с кантианством через трансцендентальную рефлексию имманентного объекта сознания: «Однажды связав эпистемологию с кантианской трансцендентальной субъективностью, уже невозможно будет избежать порочного круга субъективизма, даже если есть намерение ссылаться на Бога и ангелов»⁴⁸⁵. Ограничивать себя имманентным объектом, даже если объект рассматривается с использованием динамизма интеллекта и финальности, как это делал Ж. Марешаль, означает отказаться от естественной отправной точки философской рефлексии: «Прямой реализм есть единственный способ решения проблемы знания. Более того, это единственный метод, на основе которого может быть построена защита эпистемологического реализма. При отказе от Декарта и Канта открывается живая связь между разумом и бытием. Невозможно построить реалистскую метафизику, начиная с субъективной отправной точки. Эпистемолог должен закончить там, где он начал – или в бытии, или в сознании»⁴⁸⁶.

В отличие от Марешаля, Маритен не допускает рассмотрения эпистемологии как предварительной дисциплины, занятой оправданием исходной точки реалистской метафизики. Он считает прямой и непосредственный реализм эпистемологии интегральной частью самой метафизики. Эпистемология является «не более чем метафизической рефлексией принципов собственной науки, и оправдание естественной метафизики разума открыто для философа природы в его суждении о чувственной реальности»⁴⁸⁷. Вот почему предварительная рефлексия на философии природы, являющейся опорой против не критичного распространения норм и методов эмпирических

⁴⁸⁴ Corduan W. Review – Out of a Kantian Chrysalis?: A Maritainian Critique of Fr. Marechal. By Ronald McCamy. URL: http://apologetique.org/en/reviews/McCamy_Out_of_Kantian.htm (дата обращения: 7.01.2009).

⁴⁸⁵ Ibidem.

⁴⁸⁶ Maritain J. The Degrees of Knowledge. P. 71.

⁴⁸⁷ Ibidem. P. 21-22.

наук на всю область знания, должна предшествовать формальному рассмотрению самой проблемы знания. Одна из целей этой предварительной рефлексии состоит в том, чтобы установить, что реальное бытие, затрагиваемое в утверждении умом объекта чувственного опыта, является камнем, на котором построена метафизическая уверенность. Вторая цель, по мнению Маритена, заключается в том, чтобы показать, что философия природы является ключом для успешной интеграции знания.

Чтобы оправдать естественную метафизику разума Маритен начинает рассмотрение критического реализма с рефлексии на акте человеческого познания. Философия Бергсона освободила Маритена от позитивизма и кантианского идеализма. В своем «Введении в метафизику» Бергсон писал: «Абсолютное может быть дано только в интуиции, в то время как все остальное находится в пределах области анализа. Интуиция подразумевает вид интеллектуальной симпатии, которая имеет место в пределах объекта, совпадая с тем, что является уникальным в нем и, следовательно, невыразимым. ... Есть, по крайней мере, хотя бы одна реальность, которую все мы воспринимаем изнутри, интуитивно, а не простым анализом, а именно – наша собственная индивидуальность в ее течении через время, наше я, которое длится»⁴⁸⁸. Благодаря Бергсону Маритен пришел к пониманию, что интеллект находится в прямом живом контакте с реальностью. Тем не менее, философия интуиции Бергсона исключает абстрактные концепции из своего прямого понимания бытия. В результате бергсонинская интуиция приводит к метафизике процесса, в которой реальность определена в терминах движения⁴⁸⁹. Дальнейшее открытие Маритеном эпистемологии и метафизики Аквината привело его к убеждению, что разум действительно имеет «интуицию» или непосредственное понимание своей собственной движущейся реальности: «...под маской бергсонинской длительности в действительности была интуиция бытия (*l'intuition de l'être*), которая захватила меня с того момента»⁴⁹⁰. Все его философские сочинения независимо от того, посвящены ли они социально-политическим проблемам, вопросам образования, философии человека, эстетике или эпистемо-

⁴⁸⁸ Bergson H. *An Introduction to Metaphysics*. New York, 1912, P. 9.

⁴⁸⁹ Belley P.-A. *L'Analogie de la Connaissance par Connaturalité chez Jacques Maritain* // *Acta Philosophica*. V. 11. 2002. № 1. P. 99.

⁴⁹⁰ Maritain J. *Notebooks*. Albany-New York, 1984. P. 28.

логии, исходят из основного принципа его метафизики – интуиции бытия. Метафизическое восприятие бытия укореняет в разуме прямое утверждение чувственной реальности. Маритен основывает свою метафизику бытия на интуиции реальности более глубокой и значительной, чем бергсонинская интуиция длительности: «...метафизическая интуиция бытия есть идеатическая интуиция, то есть интуиция, производящая идею. Эта интуиция есть вершина эйдетической интеллектуальности»⁴⁹¹. По мнению Маритена, Бергсон ошибался, когда исключал концепт из непосредственного интуитивного понимания бытия. В своей философии Маритен использует понятие бытие (*l'être*) в двух смыслах. Во-первых, оно подразумевает то, что Аквинат называет словом *ens*, когда говорит о субъекте метафизики. В этом контексте, как отмечает Дж. Кназас, «интуиция бытия» обращена к интеллектуальному восприятию трансфизической и аналогической общности»⁴⁹². Во втором смысле, *l'être* означает *esse*, или *actus essendi*, вещи. Второй смысл является основанием первого. Здесь метафизическая рефлексия Маритена соприкасается с рефлексией Э. Жильсона.

По мнению Маритена бытие воспринимается в концепте и утверждается в суждении, поэтому оно не может быть процессом или длительностью, как утверждал Бергсон. Бытие должно быть бытием Аквината, сущностью, объединенной со своим актом *esse*. В «Кратком очерке о существовании и существующем»⁴⁹³ Маритен объясняет роль суждения в понимании бытия познающим более полно, чем он делал в своих ранних работах. Идея бытия не является результатом только одного понимания. Она обязана своим происхождением пониманию умом акта существования в своем утверждении чувственной реальности: «Концепт и суждение объединяют сущность с существованием в предварительном утверждении реальности умом. Так возникает в сердцевине первого суждения ума первичная концепция бытия. Эта идея бытия, содержащаяся имплицитно в первом суждении, есть первичная идея, в которой содержится всякая другая идея. Отделенная посредством

⁴⁹¹ Maritain J. Preface to *Metaphysics*. London, 1939. P. 57.

⁴⁹² Knasas J. *Being and Some 20th Century Thomists*. P. 61.

⁴⁹³ Русское издание очерка представляет собой только 3 и 5 главы книги, поэтому цитироваться книга в основном будет по английскому изданию *Existence and the Existent*. См. Маритен Ж. *Философ в мире*. М., 1994. С. 177.

эйдетической интуиции от других концептов, с которыми она ассоциируется в обычном опыте, она становится метафизической концепцией бытия»⁴⁹⁴.

Критическая рефлексия на акте утверждения открывает, что принцип идентичности должен быть нормой всякого суждения. Как и для Р. Гарригу-Лагранжа, для Маритена принцип идентичности является не просто логической нормой мышления, но «онтологическим законом бытия»⁴⁹⁵. Поскольку критический реализм свидетельствует о возможности восприятия разумом экстраментальной реальности в его суждениях о чувственном опыте, то не может быть никакого ограничения миром кантовских явлений: «Принцип идентичности не может быть основан ни на чем меньшем, чем необходимой интеллигибельности самого бытия, абсолютном *ratio entis*. Поэтому принцип идентичности есть выражение необходимой интеллигибельности бытия»⁴⁹⁶.

Принцип идентичности сообщает объекту утверждения необходимую интеллигибельность, которая превышает изменчивость и чувственных данных, и собственного движения ума познающего. Каждый объект благодаря принципу идентичности причастен необходимой интеллигибельности бытия. Поэтому универсалии не могут быть локковскими абстракциями, лишенными внутренней необходимости. Они должны быть действительно возможными: «Устойчивые сущности этого вида, упорядоченные в реальном или возможном существовании, не могут быть познаны через чувственный опыт или через прямое, непосредственное самосознание познающего. Они могут быть познаваемы только через концепт»⁴⁹⁷. Вопреки Бергсону Маритен утверждает, что интуиция, которая объединяет познающего с метафизической реальностью, должна быть эйдетической интуицией. Метафизика, как наука о реальном, основана на эйдетической интуиции бытия: «Интуиция бытия есть также интуиция его трансцендентального характера и аналогического значения. Недостаточно употреблять слово бытие, говорить «Бытие». Мы должны иметь интуицию, интеллектуальное восприятие неисчерпаемой и не-

⁴⁹⁴ Maritain J. *Existence and the Existent*. New York, 1948. Pp. 22-23.

⁴⁹⁵ Maritain J. *Preface to Metaphysics*. London, 1939. P. 57.

⁴⁹⁶ Maritain J. *Degrees of Knowledge*. P. 78.

⁴⁹⁷ *Ibidem*. P. 97.

понятной реальности, которая манифестируется как объект этого восприятия. Это есть интуиция, которую делает метафизик»⁴⁹⁸.

Метафизику Маритен называет мудростью, которая действует в области тайны. Ее объектом является «понятная тайна», и это не противоречие в терминах: «Бытие есть тайна, или вследствие того, что оно исполнено интеллигибельности, слишком чисто для нашего интеллекта, который является образом духовных вещей, или поскольку его природа представляет более или менее непроходимый барьер для понимания, барьер, вследствие элемента небытия в нем, который присутствует в становлении, потенции, и, прежде всего, в материи»⁴⁹⁹. Только бытие может удовлетворить жажду познания интеллекта. Другие дисциплины, такие как математика, эмпирические науки, философия природы и др., занимаются разными видами знания, но они сами по себе не могут утолить этой жажды. Это может осуществить только наука о бытии – метафизика⁵⁰⁰.

Бытие, чья необходимая интеллигибельность проявляется через эйдетическую интуицию, не может быть определено в терминах движения или длительности, как в метафизике процесса Бергсона. Метафизика, требующая понимания материального и духовного движения посредством необходимых законов бытия, есть метафизика аристотелевского акта и потенции: «Бытие должно охватывать два уровня: актуальное бытие, бытие в акте, и потенциальное бытие, бытие в потенции, которое является реальной возможностью, реальной вместимостью для конкретного определения или совершенства. Это есть распределение бытия на двух уровнях, которое делает возможным метафизический анализ движения»⁵⁰¹. Открытием в разуме человека движения, направленного на понимание бытия через утверждение движимой чувственной реальности, Маритен положил основание для своей аристотеле-томистской метафизики акта, потенции, действия и финальности. Преобразовав интуицию длительности Бергсона в свою собственную эйдетическую интуицию бытия, Маритен получил возможность преобразовать метафизику Бергсона в томистскую метафизику сущности и существования⁵⁰². Маритен

⁴⁹⁸ Maritain J. Preface to *Metaphysics*. P. 44.

⁴⁹⁹ *Ibidem*. P. 12-13.

⁵⁰⁰ *Ibidem*. P. 15.

⁵⁰¹ *Ibidem*. P. 74-75.

⁵⁰² Maritain J. *Existence and the Existent*. PpP. 35-36.

акцентирует внимание на том, что его подход к томистской метафизике сохраняет лучшее из философии Бергсона и освобождает от неудачных следствий несовершенных формулировок собственной философии Бергсона.

Философия познания Фомы Аквинского для Маритена являлась средством преодоления ключевых недостатков посткартезианской философии. Первым недостатком являлась однозначная модель научной интеллигибельности, характерная для картезианского метода. Согласно мысли Декарта, научный метод должен быть одинаковым для любой науки, в силу единства человеческого разума. Посредством универсального сомнения, ведущего к *cogito*, Декарт ограничивает познание материального мира протяженностью и количеством. Это позволило ему сделать математическую физику универсальной научной моделью. Распространенная на все области знания, она стала его идеалом научной и философской интеллигибельности. Согласно Маритену, использование декартовского метода привело к катастрофическим изменениям: «...именно здесь свержение мудрости дало результат, который ... не мог не оказать влияния на саму философию. Философия отныне ограждалась от притока истины и духовности, которые нисходили в нее с наибольших высот души»⁵⁰³. Разрушается внутренний порядок философии, возрастают амбиции метафизики, «... но ее силы убывают, она ориентируется на науку, и, не признаваясь в этом, строит обширные произвольные системы в зависимости от позитивных знаний текущего момента и от сиюминутных состояний науки»⁵⁰⁴.

Маритен подчеркивает, что, в отличие от Декарта, для Фомы Аквинского каждая наука обладает специфическими свойствами. Этот подход позволяет познающему рассматривать экстраментальные объекты под различными формальными аспектами. Каждая наука манифестирует интеллигибельность экстраментального мира под ее собственным специфическим «объективным светом». Под воздействием этого света познающий субъект может сформулировать «первые принципы науки», первичные, самоочевидные суждения из которых проистекают необходимые заключения. Дедуктивное при-

⁵⁰³ Маритен Ж. Знание и мудрость // Маритен Ж. Знание и мудрость. М., 1999. С. 26.

⁵⁰⁴ Там же.

чинное рассуждение, исходящее из самоочевидных первых принципов, есть определение характеристик аристотеле-томистской науки. С точки зрения Фомы Аквинского, как указывает Маритен, рассмотрение научного знания Декартом приводит к фатальной ошибке. В философии Аристотеля интеллигибельность чувственного единичного полностью обязана его форме. Материя, принцип индивидуации, не обладает какой-либо интеллигибельностью. Абстракция универсальной формы от единичного рассматривается как абстракция интеллигибельной формы от материи. В аристотелевском контексте раскрытие возрастающей серии уровней интеллигибельности в объекте чувственного опыта может быть соотнесено со стадиями абстракции умом интеллигибельной формы от материи. В своем делении наук Аристотель сгруппировал их по трем родам: физика, математика и метафизика, и эти роды относились друг к другу в порядке иерархии. Ф. Каэтан связал иерархию наук Аристотеля с абстракцией умом интеллигибельной формы от материи через три степени формальной абстракции, и этот подход был принят Ж. Маритеном как ключ к интеграции знания.

На первой степени формальной абстракции ум абстрагируется как универсальная форма от «индивидуальной материи» конкретного чувственного единичного. Ум фокусирует свой пристальный взгляд на «чувственной материи» материального бытия как такового. Следовательно, формальный объект науки, который соответствует первой степени абстракции, есть «движущееся сущее» (*ens mobile*): «Наука движущегося сущего – это физика, аристотелевская философия природы. Материя, форма, действие и финальность являются онтологическими принципами, посредством которых можно достичь понимания этих объектов»⁵⁰⁵. Наука, которая изучает эти объекты, философия природы, есть наука о реальном.

На втором уровне абстракции ум абстрагируется от «чувственной материи» и фокусирует свой взгляд исключительно на «интеллигибельной материи» – это уровень математики. При этом Маритен подчеркивает, что математика нового времени существенно отличается от понимания математики в схоластике. Как указывает А. Марер, в евклидовой геометрии и арифметике целые числа являются *entia realia* в отличие от объектов современного типа математики –

⁵⁰⁵ Maritain J. Degrees of Knowledge. P. 176.

entia rationis⁵⁰⁶. Количественные объекты, полностью лишённые качеств и неизменные, не могут существовать в реальном мире. Они являются чистыми конструктами воображения, «сущностями разума». Тем не менее, математические сущности разума имеют основание в реальности, так как они воспроизводят аспекты существующих тел, и Маритен характеризует математику как науку «предшествующую реальному»⁵⁰⁷. В математическом знании разум воспринимает сущности, которые проистекают из чувственных данных или которые построены на них. Он воспринимает их посредством их конститутивных элементов, и конструирует или реконструирует их на том же уровне: «Эти вещи в реальном мире являются акцидентами или свойствами тел, но разум рассматривает их, как если бы они были самосущими вещами и как если бы их понимание было свободно от какого-либо экспериментального начала»⁵⁰⁸.

На третьей степени абстракции, ум абстрагируется от всего чувственного для рассмотрения реальности в аспекте самого бытия. Это уровень метафизики, необходимой науки о бытии. Бытие, акт, потенция, сущность и существование являются принципами, посредством которых возможно понимание объекта метафизики. В иерархии знания Маритена третья степень формальной абстракции идентична с его эйдетической интуицией бытия⁵⁰⁹. Поскольку все, что существует или может существовать есть сущее, метафизика есть трансцендентальная наука реального как такового. Метафизика более чем наука. В аристотелевском смысле термина метафизика есть мудрость⁵¹⁰. Как трансцендентальная наука, не ограниченная связью с движущимся или конечным бытием, метафизика не ограничена в своей области. Бог также является законным объектом ее рассмотрения. Как высшая философская наука, метафизика оправдывает достоверность своих собственных принципов⁵¹¹. Эпистемология является одной из функций метафизики. С другой стороны, так как объекты математики и физики являются частью области су-

⁵⁰⁶ Maurer A. Thomists and Thomas Aquinas on the Foundation of Mathematics // Review of Metaphysics. V. 47. 1993. P. 44.

⁵⁰⁷ Maritain J. Preface to Metaphysics. London, 1939. P. 82.

⁵⁰⁸ Maurer A. Op. cit. P. 45.

⁵⁰⁹ Maritain J. Preface to Metaphysics. P. 59.

⁵¹⁰ Маритен Ж. Знание и мудрость. С. 22-23.

⁵¹¹ Maritain J. Degrees of Knowledge. P. 79.

шего, «метафизика может устанавливать суждения выше этих меньших наук и, как высшая *scientia rectrix*, подвергать их принципы изучению»⁵¹². Маритен отмечает, что философская демонстрация отлична от естественнонаучной или математической демонстрации: «Философия сосредоточена на объективно отличной области знания и является действительно автономной дисциплиной, обладающей собственными средствами объяснения этой области знания»⁵¹³. В отличие от науки? метафизика, однако, не проверяет свои выводы ни посредством чувственных данных, ни посредством формально логических представлений, как в математике. Тем не менее, она также обращена к *ens mobile*, т.е. тому, что познается посредством восприятия. Однако это не означает научности обоснования тех реальностей, которые она изучает, т.е. тех, которые конституируют предмет метафизики⁵¹⁴. Все естественное знание является предметом законного суждения метафизики как высшей естественной мудрости. Следовательно, задача различения различных типов и уровней художественного и научного знания принадлежит по праву высшей науке о бытии. Когда Маритен предпринял различение знания для того, чтобы объединить его, как он сделал в «Степенях знания»⁵¹⁵, унификация, которой он стремился достигнуть, была именно метафизической унификацией, вдохновленной Аквинатом.

До эпохи нового времени ученые не проводили какого-либо различия между наукой и философией природы, и одна из главных задач, которую Маритен поставил для себя, состояла в том, чтобы сделать это различие ясным, чтобы выявить эпистемологические типы отдельных наук и сравнить их с философией природы. Порывая связь с наукой прошлого, ученые эпохи нового времени порвали связь с философией природы, и она была изъята из области научного исследования. Это отразилось на метафизических основаниях и принципах науки. Универсальное сомнение Декарта устраняет качественное разнообразие чувственных тел из области научной интеллигибельности. Познание материальной реальности ограничи-

⁵¹² Maritain J. *Degrees of Knowledge*. New York, 1959. P. 40-41.

⁵¹³ Maritain J. *Ranges of Reason*. URL: <http://www.nd.edu/Departments/Maritain/etext/range01.htm> (дата обращения: 7.01.2009).

⁵¹⁴ Maritain J. *Preface to Metaphysics*. P. 22.

⁵¹⁵ Полное название этой книги: «Различать, чтобы объединять, или Степени знания».

вается математическими свойствами количества и протяженности, в результате чего «философия природы смешивается с математическим знанием природы, с картезианской или ньютоновской наукой»⁵¹⁶. В то же самое время, картезианское *cogito*, субъективная отправная точка его философии, основывает интеллигибельность метафизики на интеллигибельности познающего ума. Следствия для обеих дисциплин оказываются катастрофическими. Философия природы утрачивает свое законное место, а метафизика прекращает осуществлять свою функцию регулятивной мудрости, определяющей иерархию наук. Следует отметить, что наука и философия природы имеют дело с одним и тем же субъектом, который есть мир природы или чувственных сущностей, но они по-разному смотрят на него: «Ученые смотрят на мир посредством измерений и наблюдений, в то время как философы природы смотрят на него из перспективы его онтологического содержания, сущности вещей или их основных конститутивных принципов»⁵¹⁷.

Тем не менее, несмотря на ограничение науки явлениями, движущееся сущее, которое ученый рассматривает в своем чувственном опыте, является реальным. Как отмечает Дж. Маккул: «Вложенная в стремление ума ученого к познанию реальности естественная финальность, которая пробуждает и направляет каждое суждение чувственного опыта, не может быть удовлетворена дисциплиной, ограниченной в принципе миром явлений. Хотя и имплицитно, в самой практике своей собственной дисциплины, ученый пытается вопрошать о природе движущегося сущего, чей порядок явлений является предметом его изучения. Действие внутри эмпирической науки является импульсом для возникновения более высокой науки, онтологической науки движущегося сущего»⁵¹⁸.

Наука движущегося сущего не может быть математикой. Движущееся сущее (*ens mobile*) – реально, в то время как математика является наукой, предшествующей реальному. Все качественное разнообразие является совершенно исключенным из ее чисто количественного объекта: «Формальная интеллигибельность, соответ-

⁵¹⁶ Маритен Ж. Знание и мудрость // Маритен Ж. Знание и мудрость. М., 1999. С. 27.

⁵¹⁷ Array J. *Mystery of Matter: Nonlocality, Morphic Resonance, Synchronicity and the Philosophy of Nature of St. Thomas Aquinas*. P. 48.

⁵¹⁸ McCool G. A. *From Unity to Pluralism...* P. 137.

ствующая первой степени абстракции, уровню, на котором действуют эмпирические науки, есть интеллигибельность движущегося сущего, изменчивого тела, воспринимаемого во всем его качественном разнообразии посредством восприятия. Это не чистая интеллигибельность самого бытия»⁵¹⁹. Двигаясь выше в область онтологического объяснения, эмпирическая наука должна войти в область философии природы: «В восхождении ума к мудрости через упорядоченную иерархию наук, ни одна из великих степеней знания не может быть обойдена»⁵²⁰. Это ключевой принцип, руководивший маритеновской интеграцией знания. Физический уровень интеллигибельности не может быть сведен к уровню метафизики, здесь посредником выступает философия природы: «Как философская наука, философия природы имеет дело с интеллигибельностью чувственно изменяющихся тел... Ее два великих принципа объяснения, материя и форма, относятся ко всему движению вселенной»⁵²¹.

Союз физики с математикой вместо философии Маритен рассматривает как одно из величайших открытий современности. Физика является «материально физической и формально математической»⁵²². Ее познание физической реальности проистекает из реального мира, но она не обнаруживает внутренней онтологической структуры вещей⁵²³. Не существует способа, которым мы можем установить однозначное соответствие каждого математического символа определенной физической реальности. Поэтому предельно трудно достичь понимания философского смысла сложных математических теорий, таких как квантовая физика. По мнению Ж. Маритена, новая физика становится бессильной, когда она подходит к внутренней природе вещей, но она также сопротивляется своей ограниченности, как раньше философия природы: «Физик желает проникнуть в секреты материи; но сам тип знания, которым он ограничен, не дает ему возможности достичь природы материи. Он достигает ее через наблюдения и измерения, и затем реальности, определение которой является

⁵¹⁹ McCool G.A. Op. cit. P. 137.

⁵²⁰ Maritain J. Preface to *Metaphysics*. P. 87.

⁵²¹ Maritain J. *The Degrees of Knowledge*. New York, 1959. P. 136-137.

⁵²² *Ibidem*. P. 41-42.

⁵²³ Copleston F.C. *A History of Philosophy. Modern Philosophy: From the French Revolution to Sartre, Camus and Levi-Strauss*, New York, V. IX. 1974. P. 256.

для него заменой сущности, и он рассматривает ее и проникает в нее в той самой степени, в которой он выразил ее математическими символами»⁵²⁴. По мнению Ж. Маритена, для ученого не существует пути к полному удовлетворению его онтологической жажды, если он полагает, что нет другого способа познания природы, кроме методов, предлагаемых физикой. Здесь необходима философия природы как наука о конститутивных принципах науки: «Философия природы надлежит инструктировать нас о природе континуума и числе, количестве, пространстве, движении, времени, материальной субстанции, транзитивном действии, растительной и чувственной жизни, душе и ее действенных силах и т. д.»⁵²⁵ Только благодаря философии природы можно отличить реальное бытие чувственного мира от логического бытия математики. Устранение философии природы приводит также к искажению метафизики. Метафизик будет не способен отделить чистое бытие его собственной науки от логического бытия математики, материального бытия чувственного опыта, или феноменального бытия эмпирических наук. С помощью математики и философии природы, однако, метафизическая мудрость может интегрировать эмпирические науки с философией: «Каждая из эмпириометрических наук, смоделированных на математической физике, есть истинно *scientia media*. Хотя они проверяют свои заключения посредством чувственного опыта, они заимствуют свои принципы из математики. Следовательно, они могут быть помещены после математики, как соподчиненной науки»⁵²⁶. Эмпирико-схематические науки, подобно биологии, с другой стороны, не зависят от математики в своих конституирующих принципах. Они зависят по своим регулятивным принципам от философии природы. В интеграции научного знания, предложенной Ж. Маритеном, философские и эмпирические науки подчинены метафизике в порядке нисходящей иерархии: «Метафизик рассматривает объекты познания исключительно высокой природы и разумности, и отсюда он приобретает соответствующее знание, научное знание, которое абсолютно трансцендентно знанию математика или физика»⁵²⁷. Как высшая естественная мудрость, метафизика руководит всеми нижестоящими науками.

⁵²⁴ Maritain J. *The Degrees of Knowledge*. P. 161.

⁵²⁵ *Ibidem*. P. 175.

⁵²⁶ *Ibidem*. P. 41.

⁵²⁷ *Ibidem*. P. 37.

Этот порядок наук, однако, не лишает низшие науки их автономии. Так, хотя принципы, которые являются общими для всех наук, такие, как принцип непротиворечия, достаточного основания, причинности и др., являются присущими метафизике, низшие науки, тем не менее, способны открыть их собственные принципы и сделать выводы из этих принципов независимо от высших наук. Однако низшие науки не могут судить о высших: «Биолог не может судить о работе натурфилософа на основании принципов биологии. Если низшая наука использует какое-либо знание высшей науки, она просто принимает его, не ставя вопроса о его достоверности. Высшая наука, которая есть мудрость, однако, не только может использовать знание, проистекающее из подчиненных ей, но также способна делать суждения о их принципах»⁵²⁸. Здесь пролегает различие между мудростью, особенно между мудростью метафизики и мудростью богословия. Метафизика озабочена вопросами о самом акте бытия, рассматривает бытие вообще. Следовательно, метафизика не способна, по своим принципам, нисходить к рассмотрению частных видов бытия, таких как моральные вопросы, или вопросы, касающиеся природы: «Ratio entis, из которого метафизик должен делать свои выводы, является различным в различных вещах, и, следовательно, неспособно дать специфического познания вещей. Метафизик может сказать философу морали или биологу, что его деятельность противоречит принципу достаточного основания, но как метафизик он не может делать или переделывать их работу. Его принципы просто не дают ему возможности проникнуть в частные аспекты бытия, которыми заняты философ морали или биолог»⁵²⁹.

Интеграция знания, которую Маритен предложил в «Степенях знания», не может быть выполнена только на естественном уровне. Выше метафизики в иерархии знания располагается богословие. Маритен выделяет два типа «богословской мудрости» — рациональное богословие и богословие любви к Богу или мистику: «В то время как первая (мудрость) ищет причины и необходимые основания богопознания с помощью рациональных средств, вторая обращена к ми-

⁵²⁸ Van Ackeren G. Reflections on the Relation between Philosophy and Theology // Theological Studies. V. 14. 1953. P. 541.

⁵²⁹ Ibidem.

стическому постижению абсолюта»⁵³⁰. Конкретный исторический порядок, в который должно быть интегрировано человеческое знание, есть сверхъестественный порядок: «Освящающая благодать, вливающая достоинства и дары Святого Духа движет возвышающуюся душу вверх через иерархию наук к двум сверхъестественным мудростям и через них к Блаженному видению»⁵³¹.

Как наука о Боге, теология использует естественный разум для защиты ее откровенных первых принципов. Богослов не утверждает сверхъестественной самоманифестации Бога посредством акта веры. По мнению Маритена богослов – это мыслитель, который основывается на концепциях спекулятивного интеллекта в своем усилии прояснить первые принципы его науки и открыть их действительное содержание посредством дедуктивных аргументов. Тем не менее, Маритен замечает: «При всей своей зависимости от философии, теолог никогда не позволяет теологии стать чистой философией. Вера и философия не просто противоположные позиции. Философия утверждена в высшей дисциплине, в которой она теряет свою собственную идентичность и выполняет чисто служебную функцию»⁵³².

Описание научной теологии Маритеном должно было бы порадовать авторов *Aeterni Patris*. В сущности, это было пост-тридентское видение схоластической теологии, которое разделяли и суаресиане, и томисты. Здесь, как и в своей эпистемологии трех степеней абстракции, Маритен снова следует доминиканским комментаторам Аквината. Несмотря на замечательную интеграцию человеческого знания, она не была свободна от внутренних трудностей. Примирение Маритеном экзистенциального, эстетического, религиозного и научного знания было произведено через творческое развитие метафизики Иоанна св. Фомы. Каэтановские три степени абстракции обеспечили Маритену эпистемологическое оправдание трех восходящих уровней спекулятивной науки. Однако в середине XX века исследования Э. Жильсона и других историков философии показали, что использование Каэтаном трех степеней абстракции не соответствовало собственной мысли Фомы. Жильсон считал, что «критический реализм» является противоречием в терминах: «... поскольку реализм утверж-

⁵³⁰ Губман Б.Л. Символ веры Ж. Маритена // Маритен Ж. Философ в мире. М., 1994. С. 158.

⁵³¹ Maritain J. The Degrees of Knowledge. P. 252.

⁵³² Ibidem. P. 253.

дает, что разум наслаждается спонтанным и определенным знанием экстраментальных вещей, а поскольку критический подход утверждает, что такое знание является сомнительным и нуждающимся в верификации, «критический реализм» должен привести томизм к тем же проблемам, что и картезианство»⁵³³. Как отмечает Д. Маккул, новые издания сочинений Фомы *In Librum Boethii de Trinitate, Quaestiones quinta et sexta*, опубликованные в 1948 привели к кардинальному пересмотру общепринятого понимания Фомой трех степеней абстракции. «Кроме *abstractio totius*, абстракции чувственного целого от его частей, требуемого для любой формы концептуальной мысли, другие типы абстракции, предложенные Фомой, ограничивают себя только уровнем математики. Это есть *abstractio formae*, отделение умом формы количества от чувственного целого, которое ум игнорирует в математике»⁵³⁴. Метафизическое бытие не охватывается посредством абстракции вообще. Оно охватывается через негативное суждение, *separatio*, в котором ум утверждает, что все бытие является нематериальным⁵³⁵. Несмотря на то, что синтез Маритена не вполне соответствовал «аутентичному» пониманию мысли Ангельского Доктора, он оказал наибольшее влияние на диалог томизма с современным научным знанием.

Ж. Маритен стремился преодолеть проблемы, связанные с пост-картезианской философией и его схема интеграции наук является, в сущности, перевернутой позитивистской схемой Огюста Конта. Он желал найти обоснование своей иерархии знания в мысли Аквината, но Аквинат не является единственным источником, на основе которого такая иерархия наук может быть основана. Иерархия знания может быть основана на иерархичности самой структуры бытия. Прот. В. Зеньковский пишет: «Мир построен иерархически... Мир как целое связан с Богом и в этом порядке должен быть понят как «дом Божий», как Царство Божие, как Церковь»⁵³⁶. Иерархию ступеней бытия прот. В. Зеньковский строит также как и Маритен в

⁵³³ Dennehy R. Maritain's "Intellectual Existentialism": An Introduction to His Metaphysics and Epistemology // Hudson D.W., Mancini M.J. Understanding Maritain: Philosopher and Friend. Macon, 1988. P. 220.

⁵³⁴ McCool G.A. From Unity to Pluralism. P. 156.

⁵³⁵ Wippel J.F. Metaphysics and Separatio According to Thomas Aquinas // Review of Metaphysics. V. 31. 1978. P. 438.

⁵³⁶ Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 190.

противоположность позитивистской схеме О. Конта. Высшей ступенью является духовное бытие, затем психосфера, биосфера, химическое бытие, материальное (физическое) бытие, математическое бытие⁵³⁷. Восходящим уровням тварного бытия соответствуют восходящие уровни знания. Однако восходящие уровни знания не являются совершенно отделенными друг от друга подобно этажам знания Маритена. Различные уровни знания скорее проникают один в другой, следуют друг за другом в неразрывном единстве. Бытию нетварному соответствует мистическое единение с Богом и богословие, но не научное богословие Аквината, рационализирующее тайну Откровения, а богословие, проистекающее из опытного богопознания и библейского Откровения. В православном понимании опытное богопознание и богословие не могут быть противопоставлены, как у томистов (мистика с их точки зрения не является знанием, а богословие должно соответствовать критериям рациональной науки), напротив, опытное богопознание и богословие неразрывно взаимосвязаны.

3.5. Томистская метафизика и современное научное знание

Роль томизма в диалоге с современным научным знанием на протяжении XX века была двойственной. Томизм обладал как позитивным, так и негативным отношением к науке. Он оказался в ловушке слишком абстрактной логической системы мысли. Аристотеле-томистская картина мироздания стала рушиться с начала эпохи нового времени. Открытия Коперника и Галилея показали, что космологическая система Аристотеля оказалась неверной. Его теория зависимости скорости падения тел от веса была опровергнута экспериментами. Поскольку физика Аристотеля была связана с философией природы, ученые отвергли и ту, и другую. Они стали полагать, что все процессы в мире могут быть выражены исключительно в математических формулах. Их аргументы казались настолько сильными, а открытия, которые они сделали настолько убедительными, что философы стали полагать, что свойства вещей, изучаемые в философии природы, не позволяют нам получить какое-либо ценное знание материальной реальности⁵³⁸. Объективным является лишь то, что

⁵³⁷ Зеньковский В.В. Цит. соч. С. 170.

⁵³⁸ Zyburg J.S. *Progressive Scholasticism* // Carey P.W. *American Catholic Religious Thought. The Shaping of a Theological and Social Tradition*. Marquette. 2004. P. 386.

может быть проверено и измерено. Как указывает Х. Сангвинетти, с эпохи нового времени «физика стала интересоваться, главным образом, измеримыми феноменами, и все, что не входит в рамки этого формального объекта, должно быть исключено из исследования⁵³⁹.

Схоластическая философия, теснейшим образом связанная с физикой и метафизикой Аристотеля, также была признана ненужной для понимания мироздания. Философские основания современной физики были заложены Р. Декартом. Декарт мыслил внешний или объективный мир как состоящий из *res extensae*, внешних вещей, лишенных чувственных качеств, которые могут быть полностью описаны в чисто количественных или математических терминах. Кроме *res extensae* он установил также *res cogitantes* или «мыслимые сущности», которые он рассматривал как чувственные качества, вместе со всем, что во Вселенной не может быть подчинено математическому определению. Это привело Декарта к отвержению томистской концепции субстанциальной формы. Но наиболее резкий отход от схоластики был осуществлен в XVIII–XIX вв. Философия природы, причем не только в рамках схоластики, стала считаться совершенно ненужной для познания действительности. Аристотеле-томистская метафизика, по мнению Р. Бреннана, вступала в конфликт с философией таких мыслителей XX века, как Дж. Сантаяна, У. Джеймс и О. Хаксли⁵⁴⁰. Кроме того, были серьезные проблемы с концепциями и языком, который использовали томисты при рассмотрении Бога и мира науки. Физические причины эмпирических явлений являются главным предметом исследования науки. Попытка категоризировать причины метафизически рассматривалась учеными как нонсенс. Вследствие этого томисты за исключением Ж. Маритена, Ч. де Коника и В.Э. Смита практически не занимались философией науки⁵⁴¹. Причины этого двояки. Томизм рассматривает знание как нечто абсолютно достоверное, поэтому теория относительности и квантовая физика для томистской философии были двумя самыми сильными вызовами с точки зрения науки. Наиболее серьезным вызовом стала квантовая механика, вследствие ее концепции

⁵³⁹ Sanguinetti J.J. *Science, Metaphysics, Philosophy: In search of a distinction* // *Acta Philosophica*. V.11. 2002. P. 84.

⁵⁴⁰ Brennan R. E. *Troubadour of truth // Essays in Thomism*, ed. by R.E. Brennan. New York, 1942. PP. 21-22.

⁵⁴¹ Hess P.M.J. *Catholicism and Science*. Westport, 2008. P. 95.

нелокального действия и специфического поведения субатомных частиц. Здесь вызов томизму был и онтологическим, и гносеологическим. Томисты полагали, что если объект не обладает неизменной сущностью, то он не может быть предметом метафизического рассмотрения. Каким образом тогда следует рассматривать корпускулярно-волновые свойства квантовых объектов? Какова их сущность с точки зрения метафизики? Квантовая механика показала неприменимость в области микромира классического представления о причинности, разделявшегося томистской эпистемологией, поскольку на квантовом уровне возможна только статистическая форма знания. Более того, согласно принципу неопределенности Гейзенберга невозможно говорить об одновременном наличии у квантово-механических объектов характеристик, определяемых некоммутирующими операторами. Томистская философия природы, утверждавшая объективность знания, должна была каким-то образом дать ответ на этот вызов. Однако как указывает С. Яки⁵⁴², томисты испытывали небольшой интерес к современной науке. В первой половине XX века «томистская философия школьных профессоров практически не имела никакой связи с прогрессом научного знания, и была неспособной ответить на ее требования»⁵⁴³. Философия природы оставалась редко затрагиваемой областью в мире томистской философии, «е диалект становился все более и более архаичным и менее понятным для внешнего мира»⁵⁴⁴.

Стремление неотомизма найти точки соприкосновения с современным научным знанием привело к переосмыслению значения философии природы и метафизики Фомы Аквинского. Одна из ключевых характеристик современной культуры заключается в ее научном характере. Неудивительно, что сегодня томисты стремятся «построить мост к научному миру в области философии науки, чтобы преодолеть эту фрагментацию наук»⁵⁴⁵. Еще в конце XIX века французский философ науки П. Дюгем отмечал, что физика пред-

⁵⁴² Jaki S. L. *Thomas and the Universe* // *The Thomist*. V. 53. 1989. P. 545.

⁵⁴³ Caldin E. F. *Modern Physics and Thomist Philosophy* // *The Thomist*. V. 2. 1940. Pp. 208-209.

⁵⁴⁴ Array J. *The Mystery of Matter: Nonlocality, Morphic Resonance, Synchronicity and the Philosophy of Nature of St. Thomas Aquinas*. Chiloquin, 1996. P. 52.

⁵⁴⁵ Villagrasa J., Mitchell J. *Reception of the updated mission of the Pontifical Academy of St. Thomas Aquinas* // *Informaci3n filosofica*. V. 3. 2006. № 1. P. 96.

полагает осмысление мироздания с помощью метафизических понятий, взятых из повседневного языка⁵⁴⁶. Философия природы нацелена на достижение понимания вещей, в то время как наука обеспечивает лишь функциональное понимание. Н. Лютен пишет: «Если отвергнуть спонтанный опыт вещей как отправную точку философской рефлексии, то следует подвергнуть сомнению все существующее знание, что приведет нас к скептицизму. Философия природы стремится достигнуть разумного понимания вещей, знания, которое отличается от функционального понимания, которое дают науки»⁵⁴⁷.

До середины XX в. Ж. Маритен был практически единственным среди томистов, кто развивал томистскую философию природы, и видел необходимость осмысления научных данных с точки зрения философии⁵⁴⁸. Маритен считал, что отношения между наукой и философией природы должны быть дополнительными. Такой подход согласуется с позицией Н. Бора, который считал дополнительность наиболее фундаментальным принцип существования целого. По мнению Бора, мы являемся закованными в оковы наших способов познания и языка. Мы просто не имеем в нашем распоряжении инструментов, которые могут охватить всю реальность в одной картине или модели. В микрофизике мы получаем знание, которое не связано с повседневным языком или априорным пространственно-временным описанием. При интерпретации этого знания мы вынуждены использовать классический язык, поскольку не можем понять реальность посредством использования только концепций квантовой теории. По мнению Бора, «дополнительность обеспечивает достаточно широкими рамками для того, чтобы охватить рассмотрение фундаментальных закономерностей в природе, которые не могут быть охвачены рамками единого описания»⁵⁴⁹. Согласно Бору, отношение между наукой и религией не должно рассматриваться в рам-

⁵⁴⁶ Sanguinetti J.J. Science, Metaphysics, Philosophy: In search of a distinction // Acta Philosophica. 2002. V.11. № 1. P. 85.

⁵⁴⁷ Array J. Mystery of Matter: Nonlocality, Morphic Resonance, Synchronicity and the Philosophy of Nature of St. Thomas Aquinas. Chiloquin, 1996. P. 46.

⁵⁴⁸ Jaki S. Maritain and Science // Hudson D.W., Mancini M.J. Understanding Maritain: Philosopher and Friend. Macon, 1988. P. 183.

⁵⁴⁹ Kallio-Tamminen T. Quantum Metaphysics: The Role of Human Beings within the Paradigms of Classical and Quantum Physics. Helsinki, 2004. P. 239.

ках модели противостояния: «Религиозное использование языка совершенно отлично от научного... Факт, что религии на протяжении веков говорили образами, притчами и парадоксами означает просто, что не существует другого способа понимания реальности, к которой они обращены. Но это не означает, что она не является истинной реальностью... Наука и религия могут рассматриваться как различные формы дополнительных описаний, которые, хотя и исключают друг друга, являются необходимыми для передачи богатых возможностей, проистекающих из отношения человека с центральным порядком»⁵⁵⁰. По мнению Ж. Маритена, ученый и философ должны работать вместе, чтобы достичь более глубокого и целостного понимания природы. Он подчеркивает, что позитивистская схема не находится в точном согласии с наукой, и разрабатывает философию критического реализма, которая «более соответствует огромной логической вселенной, некоторую картину развития которой сегодня предлагают нам современные науки»⁵⁵¹.

Сегодня томисты, такие как Л. Элдерс, Х. Сангвинетти, Дж. Хот, подчеркивают, что, несмотря на прогресс научного знания, реальность не может быть постигнута во всей своей полноте и целостности исключительно научными методами. Наука в XX в. показала ограниченность научного метода. Согласно Карлу Попперу, научные теории подобны сети, посредством которой мы пытаемся поймать мир, они не похожи на фотографии. Более того, они должны все время корректироваться. Этот взгляд появился в результате осознания ограничений, налагаемых на наше знание неустранимой неопределенностью квантовой физики, предельной недоступностью материальной реальности, а также наблюдений определенных феноменов, не укладывающихся в рамки стандартных концепций. Так, Э. Шредингер утверждал, что частицы являются только образами, но мы вполне можем обойтись и без них⁵⁵². Научные теории представляют гипотетические модели объяснения явлений, или как указывает Л. Элдерс: «Они дают образ мира с помощью определенных

⁵⁵⁰ Kallio-Tamminen T. Op. cit. P. 242.

⁵⁵¹ Maritain J. The Degrees of Knowledge. P. 21.

⁵⁵² Elders L. Modern Science and the Philosophy of Nature. URL: <http://www.nd.edu/Departments/Maritain/ti/elders.htm> (дата обращения: 7.01.2009).

утверждений, которые не основаны только на наблюдаемых фактах, но являются продуктом воображения»⁵⁵³. Другой томист К.Ф. Муни соглашается с высказыванием космолога Д.Р. Гриффина о том, что «признание, что наука открыла обширный диапазон истин, совместимо с убеждением, что существует широкий диапазон истин, которые она не открыла, и что ее формулировки истин, которые она открыла, являются односторонними, представляющими только абстракции полной истины»⁵⁵⁴.

Впервые сформулированная в 1920-е гг., квантовая механика потрясла основания науки. Ее появление было связано с одновременным крушением классической картины мира. По мнению томиста В. Смита, в самой структуре квантовой физики «в ее категориальном отличии между физической системой и ее наблюдаемыми, квантовая механика утверждает своим собственным образом путь онтологического отличия между физическим и материальными планами»⁵⁵⁵. Вследствие этого факта, квантовая физика и приводит к таким парадоксам, как коллапс волновой функции в момент проведения измерения. Томистская онтология позволяет преодолеть эту трудность благодаря использованию концепций акта и потенции, материи и формы. Смит говорит, что каждая физическая система, фактически, мыслится, как потенция в отношении к материальной области. Два онтологических плана – физический и материальный, отличает наличие субстанциальной формы. Субстанциальная форма находится глубже уровня математического описания реальности. Когда Галилей и Декарт отвергли понятие субстанциальной формы, они «отбросили самую сущность материального бытия, оставив бессущностную вселенную, мир пустой реальности»⁵⁵⁶. Позиция томистских философов науки заключается в том, что необходимо отделить научные данные от картезианской философии. Так, Л. Элдерс говорит о необходимости «продолжать придерживаться доктрины сущностной природы вещей, согласно которой лежащая в основе субстанция материальных вещей есть источник их свойств и фун-

⁵⁵³ Elders L. Op. cit.

⁵⁵⁴ Mooney C.F. *Theology and Science: A New Commitment to Dialogue* // *Theological Studies*. V.52. 1991. P. 298.

⁵⁵⁵ Smith W. *From Schrodinger's Cat To Thomistic Ontology* // *The Thomist*. V. 63. 1999. P. 57.

⁵⁵⁶ *Ibidem*. P. 62.

кций»⁵⁵⁷. Атомная структура, определенные аспекты которой наблюдают ученые, не является глубочайшим слоем вещей и не определяет их сущность. Она объясняет очень хорошо определенные свойства и имеет функциональное значение, но она не дает нам понимания сущности материальных вещей. В. Смит проводит различие между видами объектов: материальными объектами, которые могут быть восприняты, и физическими объектами, которые могут быть наблюдаемы только косвенным образом через *modus operandi* экспериментальной физики. Эти две онтологические области являются тесно связанными, иначе не может быть никакой физической науки вообще. По мнению В. Смита, каждый материальный объект *X* ассоциируется с физическим объектом *SX* от которого он получает все его физические атрибуты. Ошибка редукционизма заключается в сведении материального уровня к физическому. Однако, если классическая физика безразлична к этой редукции, то квантовая механика нет. В. Смит, Л. Элдере и У. Уоллес⁵⁵⁸ говорят о необходимости применения аристотелевских категорий, ссылаясь на осмысление квантовой механики, данное В. Гейзенбергом, который восстановил законность использования аристотелевской терминологии потенции и акта: «Всё, что мы наблюдаем в мире явлений, – говорил Аристотель, – представляет собой оформленную материю»⁵⁵⁹. Материя, является реальностью не сама по себе, но представляет собой только возможность, «потенцию», она существует лишь благодаря форме. Согласно Аристотелю, материя не является каким-либо определённым веществом, как воздух, вода, огонь или даже пространство; она является тем «ничто», которое может перейти благодаря форме в актуально свершившееся. Аристотель говорит о первоматерии как о предельном материальном компоненте естественных сущностей, описывая ее как непосредственный материальный субстрат вещей, который имеет в себе принцип движения или изменения⁵⁶⁰. По мнению Гейзенберга, атомная область является областью потенциальности. Будущее событие не предре-

⁵⁵⁷ Elders L. *Modern Science and the Philosophy of Nature*. URL: <http://www.nd.edu/Departments/Maritain/ti/elders.htm> (дата обращения: 7.01.2009).

⁵⁵⁸ Wallace W. *Thomism and the Quantum Enigma // The Thomist*. V. 61. 1997. P. 455-468.

⁵⁵⁹ Гейзенберг В. *Физика и философия. Часть и целое*. М., 1989. С.89.

⁵⁶⁰ Аристотель. *Физика*, 193а, 28-29.

шено до тех пор, пока одна из диапазона возможностей не реализовалась. Когда учёный вторгается своим измерительным прибором в атомную систему, он приводит к актуализации одной из возможностей. При этом «переход от «возможности» к «действительности» происходит во время акта наблюдения»⁵⁶¹. Полное взаимопревращение элементарных частиц в энергию и обратно побуждает Гейзенберга видеть в первоматерии Аристотеля «энергию» современной физики: «Таким образом, энергию можно считать основной субстанцией, первоматерией. Фактически она обладает существенным свойством, принадлежащим субстанции: она сохраняется»⁵⁶². Благодаря энергии «актуализируется» частица в мире, благодаря ней в мире существуют изменения состояния. Взаимные превращения частиц Гейзенберг считает неоспоримым доказательством единства материи: «Все элементарные частицы «сделаны» из одной и той же субстанции, из одного и того же материала, который мы можем назвать энергией, или универсальной материей; они – только различные формы, в которых может проявляться материя»⁵⁶³. Уравнение Э. Шрёдингера, называемое Гейзенбергом «математическим уравнением всей материи»⁵⁶⁴, имеет собственные решения – волновые функции, которые суть элементарные частицы. Для Гейзенберга «...все элементарные частицы, в конечном счёте, суть математические формы, только гораздо более сложной и абстрактной природы»⁵⁶⁵. Они являются первообразами, идеями материи, которыми определяется всё происходящее⁵⁶⁶. В целом томистское рассмотрение материи и формы, акта и потенции согласно с представленным В. Гейзенбергом. Однако томисты не согласны с ним в отождествлении первоматерии Аристотеля с энергией физики. Первоматерия Аристотеля более идеальна, чем даже энергия физики, она есть чистая потенциальность. У. Уоллес пишет: «Протоматерия есть предельный субстрат, основная потенция, которая лежит в основе действий природы»⁵⁶⁷. Протоматерия становится ре-

⁵⁶¹ Pearcy N.R., Thaxton C.B. The Soul of Science: Christian Faith and Natural Philosophy. Wheaton, 1994. P.198.

⁵⁶² Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. С.35.

⁵⁶³ Там же. С.98.

⁵⁶⁴ Там же. С.37.

⁵⁶⁵ Там же. С.36.

⁵⁶⁶ Там же. С. 350.

⁵⁶⁷ Wallace W.A. Is Nature Accessible to the Mathematical Physicist? URL:<http://www.nd.edu/Departments/Maritan/ti98/wallace.htm> (дата обращения: 7.01.2009).

альной вещью благодаря субстанциональной форме. Поэтому Дж. Танцелла-Нитти подчеркивает, что «философское содержание, которое мы связываем с аристотеле-томистским понятием природы согласно с самыми обычными рамками, используемыми современной наукой, и более того, именно на это понимание природы опирается деятельность и понимание естественных наук»⁵⁶⁸.

Еще в середине XX в. Д. Бом предложил свою собственную интерпретацию квантовой механики, предполагающую наличие внутреннего порядка и неделимой целостности. В этой холистической интерпретации электроны рассматриваются не как отдельные независимые частицы, но как аспекты глобальной ситуации; они являются проявлением информации, приходящей к ним от целого. Бом постулировал наличие «квантового потенциала», действующего наряду с существующими физическими силами⁵⁶⁹. Согласно Бому, любая сущность, структура, или событие в окружающей среде, воспринимаемой людьми, может быть рассматриваема как «отдельная «субтотальность», то есть, как открытая глубочайшему вовлеченному порядку, принадлежащему высшему измерению реальности»⁵⁷⁰. Интерпретация Д. Бомом квантовой теории предполагает существование нематериального мира. Гипотеза Бома об универсальной связанности, представленная посредством квантового потенциала, нашла свое подтверждение в экспериментальной проверке теоремы Белла. Сегодня реалистскую интерпретацию квантовой механики с использованием метафизики Фомы Аквинского продолжают развивать такие томисты как У. Уоллес, В. Смит, М. Лукашичек⁵⁷¹, Дж. Эррей⁵⁷² и др.

⁵⁶⁸ Tanzella-Nitti G. The Aristotelian-Thomistic Concept of Nature and the Contemporary Debate on the Meaning of Natural Laws // *Acta Philosophica*. 1997. V. 6. № 2. P. 250.

⁵⁶⁹ Bohm D. A Suggested Interpretation of the Quantum Theory in Terms of 'Hidden Variables' // *Physical Review*. 1952. V. 85. P. 166.

⁵⁷⁰ Grygiel W.P. *Quantum Mechanics: A Dialectical Approach to Reality* // *The Thomist*. 2001. V. 65. P. 235.

⁵⁷¹ Lokajicek M. Quantum mechanics and realistic view of nature. URL: <http://www.nd.edu/Departments/Maritain/ti/lokajice.htm> (дата обращения: 7.01.2009).

⁵⁷² Arraj J. *The Mystery of Matter*. P. 57-77.

Многие современные ученые, работающие в области космологии и релятивистской теории гравитации склонны считать, что фундаментальная реальность материальных вещей состоит не из частиц, но из струн, в которых материальные субстанции заменяются функциями. Комментируя это томист М. Доддс отмечает, что «различные объяснения охватывают каждый раз лишь один аспект материи»⁵⁷³. Открытие кварк-глюонной модели строения адронов М. Гелл-Манном поставило еще большие вопросы в отношении понимания того, что является фундаментальными строительными блоками материи. Тем не менее, характерным свойством кварков является то, что они не могут существовать свободно⁵⁷⁴. Кварковая модель адронов вновь побудила ряд философов науки поставить вопрос о холистическом в дополнение ставшему основой научной методологии редукционистскому описанию. Так, Й. Барбур указывает: «Кварки – это частицы, которые, по-видимому, могут существовать только в рамках целого»⁵⁷⁵. Редукционизм является полезным как методология эмпириметрической науки. Он помогает в построении моделей и выявлении количественных отношений, но как указывает Э. Рицци, «он является непригодным для использования в качестве онтологии – т.е., для понимания реальности»⁵⁷⁶.

Целостность проявляет себя и на внутриатомном уровне. Если, например, классическая физика рассматривала атом гелия как объект, состоящий из ядра из 2 протонов и 2 нейтронов, вокруг которого вращаются электроны, то квантовая теория рассматривает атом гелия как целое, в котором нет различимых частей. Принцип Паули, определяющий таблицу химических элементов, утверждает, что два электрона в атоме не могут находиться в одинаковом энергетическом состоянии. По мнению Й. Барбура, связанный электрон с философской точки зрения следует скорее рассматривать как состояние системы, а не как независимую единицу»⁵⁷⁷. С этим подхо-

⁵⁷³ Dodds M. J. Top Down, Bottom Up or Inside Out? Retrieving Aristotelian Causality in Contemporary Science. URL: <http://www.nd.edu/Departments/Maritain/ti/dodds.htm> (дата обращения: 7.01.2009).

⁵⁷⁴ Барбур И. Религия и наука: история и современность. М., 2000. С.212.

⁵⁷⁵ Там же.

⁵⁷⁶ Rizzi A. Science before Science. A Guide to Thinking in the 21st Century. Baton Rouge, IAP Press, 2004. P. 350.

⁵⁷⁷ Барбур И. Религия и наука: история и современность. С. 212.

дом соглашается и М. Доддс, говоря, что «многочисленные частицы внутри атома являются теоретическими конструкциями определенной деятельности, имеющей место внутри атома»⁵⁷⁸. Зависимость частей от целого наблюдается и на более высоком уровне: энергетическое состояние атомов в кристаллической решётке, групповое взаимодействие магнитных доменов при охлаждении металла, «кооперативное» поведение электронов при сверхпроводимости. При этом М. Доддс, Л. Элдерс и Й. Барбур акцентируют внимание на том, что законы системы невозможно вывести из законов составляющих: «Существование любого объекта определяется его взаимодействием с другим и участием в более общих системах. Без подобных холистических квантовых явлений не было бы ни химических свойств, ... ни ядерной энергии, ни жизни»⁵⁷⁹. Однако проблема заключается не в том, что наука открыла целостность и недостаточность редукционистского видения мира, вопрос заключается в том, как объяснить целостность. Так, томист М. Доддс считает, что для этого следует вернуться к аристотелевскому понятию первоматерии и субстанциальной формы⁵⁸⁰. С ним согласен и другой томист Дж. Танцелла-Нитти, который пишет следующее: «Современная наука свидетельствует о необходимости подходить ко многим явлениям в свете их «неразрушимой целостности», категории, которая напоминает другое философское понятие – форма. Восстановление такой классической категории оказывается полезным при изучении феноменов в терминах некоторых рекуррентных функциональных образцов не только в области биологии, как, например, в случае спонтанной самоорганизации химических или биологических систем, но также в области физики, включая квантовую механику и сложность»⁵⁸¹. Используя аристотелевское понятие субстанциальной формы, можно лучше объяснить бытие и активность целого, а также то, почему части могут действовать внутри целого иначе, чем в изоляции.

⁵⁷⁸ Dodds M. J. Top Down, Bottom Up or Inside Out? Retrieving Aristotelian Causality in Contemporary Science. URL: <http://www.nd.edu/Departments/Maritain/ti/dodds.htm> (дата обращения: 7.01.2009).

⁵⁷⁹ Барбур И. Религия и наука: история и современность. С. 213.

⁵⁸⁰ Dodds M. J. Top Down, Bottom Up or Inside Out?

⁵⁸¹ Tanzella-Nitti G. The Aristotelian-Thomistic Concept of Nature. P. 239.

Любой фундаментальный компонент, о котором мы говорим, будь то кварки, электроны, атомы, молекулы, или живые клетки, всегда способен изменяться и становиться чем-то иным. Кварки могут становиться протонами или другими частицами. Электрон может становиться частью атома. Атом может становиться частью соединения и т.д. М. Доддс пишет: «Если все эти субстанции являются субстанциями, которые становятся другими субстанциями, следовательно, должен быть некоторый более фундаментальный принцип, который сохраняется при таких изменениях»⁵⁸². Другой томист, У. Уоллес, называет эту проблему «радикальной неопределенностью в корне всех естественных изменений»⁵⁸³. Для решения этой скорее философской, нежели сугубо научной проблемы, современные томисты вновь предлагают обратиться к использованию аристотелевских концепций первоматерии и субстанциальной формы. Как отмечает С. Балднер, в философии Аристотеля первоматерия «подразумевает нечто существенно отличное от того, что ученые сегодня называют материей»⁵⁸⁴. *Materia prima* не есть сам материал, из которого состоит все, что существует, но фактор, благодаря которому вещи являются телами; это ни бытие, ни небытие, но фундаментальный компонент материальных субстанций, который объясняет их изменяемость. Как указывает Л. Элдерс: «С использованием концепции первоматерии мы подходим к самому глубокому нижнему уровню реальности. Ее ценность заключается в том, что она объясняет субстанциальные изменения в мире»⁵⁸⁵. Вторым важным понятием аристотелевской философии природы, по мнению современных томистов, занимающихся проблемами диалога с современным научным знанием, является понятие субстанциальной формы. Так, М. Доддс и У. Уоллес отмечают, что посредством понятия субстанциальной формы можно «обосновать бытие целого, а также показать, почему части могут действовать по-разному в составе целого и в изоляции»⁵⁸⁶. Так, на-

⁵⁸² Dodds M. J. Top Down, Bottom Up or Inside Out?

⁵⁸³ Wallace W.A. The modelling of nature: philosophy of science and philosophy of nature in synthesis. Washington, 1996. P. 56.

⁵⁸⁴ Baldner S. Sources of St. Thomas' Teaching on Prime Matter Or Albert and Thomas on Matter. URL: <http://www.nd.edu/Departments/Maritain/ti00/baldner.htm> (дата обращения: 7.01.2009).

⁵⁸⁵ Elders L. Modern Science and the Philosophy of Nature.

⁵⁸⁶ Dodds M. J. Top Down, Bottom Up or Inside Out?

пример, если электроны в составе атома натрия подчиняются принципу запрета Паули – свойство, которого электроны не проявляют, когда находятся вне атома – то это происходит потому, что каждый атом существует не просто как набор элементарных частиц, но как целое. По мнению У. Уоллеса каждый электрон является интегральной частью целой субстанции, определяемой своей субстанциальной формой: «Поведение электрона в атоме натрия диктуется не посредством формы электрона, как он может существовать вне атома, но посредством единой формы натрия; поведение нейтрона внутри атома, например, в капельной модели ядра, диктуется не формой нейтрона, как он может существовать вне атома, но посредством формы натрия»⁵⁸⁷. По мнению У. Уоллеса, природа любого химического элемента такова, что субстанциальная форма этого элемента действительно информирует протоматерию отличительным образом, определяя структуру его компонентов и его реакции на внешние воздействия: «Объединяющая или стабилизирующая форма дает специфическую идентичность элементу и таким образом конституирует его естественную субстанцию в ее собственных правах»⁵⁸⁸. Однако, как указывает М. Доддс, «здесь подразумевается не просто структурное или искусственное расположение; скорее здесь подразумевается динамичное единство, которое определяет поведение каждого компонента атома не как независимой природы, но как части хлора»⁵⁸⁹.

Введение понятия субстанциальной формы позволяет сделать поведение субстанций понятным, снабжая онтологическим основанием сущность целого.

Это понятие является полезным при объяснении не только поведения элементарных частиц, но и поведения живых организмов. Как субстанциальная форма структурирует первоматерию атома и определяет его характерные свойства, структуру и активность, так она оказывает определяющее значение в конституировании живых организмов. Так, М. Доддс пишет: «Если мы не боимся использовать старые понятия, мы можем сказать, что единство гарантируется формой, в глубоко аристотелевском смысле этой концепции, кото-

⁵⁸⁷ Wallace W.A. The modelling of nature. P.56-57.

⁵⁸⁸ Wallace W.A. Op. cit. P.48.

⁵⁸⁹ Dodds M.J. Top Down, Bottom Up or Inside Out? .

рая есть в то же самое время онтологический критерий специфичности, фактор организации, и функциональной и окончательной согласованности»⁵⁹⁰.

Возникновение науки нового времени было сопряжено с отказом от аристотеле-томистской философии природы. Р. Декарт более всего обрушивался на использование термина субстанциальная форма, но как отмечает Л. Элдерс, эта критика была результатом непонимания⁵⁹¹. Декарт использовал для изучения физических явлений математическое объяснение. Вследствие радикального дуализма между сознанием и телом Декарт пришел к представлению о материи (из которой он изгнал субстанциальную форму) как субстанции, имеющей протяженность. Л. Элдерс отмечает, что критика Декартом понятия субстанциальной формы была следствием неправильного понимания этого термина: «Субстанциальная форма или сущность не идентична с трехмерным телом, но является реальностью более глубокого порядка. Она существует посредством самой себя и не воспринимается чувствами, но может быть воспринята только интеллектом»⁵⁹². Дж. Лежен предложил следующий аргумент в пользу реальности субстанциальной формы: «Мы знаем с высокой степенью уверенности, что ни молекулы, ни атомы, присутствующие в оплодотворенной яйцеклетке, не имеют ни малейшего шанса быть переданными следующему поколению. Очевидно, что передается форма... этой материи, но никогда не сама материя»⁵⁹³.

Согласно Ж. Моно, появление жизни и человека не является результатом замысла, но простой случайностью⁵⁹⁴. И. Пригожин и его школа настаивают на том, что жизнь является процессом самоорганизации материи, движущейся к более сложным состояниям⁵⁹⁵, при этом зачастую отмечается, что самоорганизация является совершенно слепым процессом, который никоим образом не может быть совмещен с идеей замысла и творения. Так, Дарвин полагал, что изменчивость, которая наблюдается у живых существ, является следствием накопления случайных изменений. С таким объяснением не

⁵⁹⁰ Ibidem.

⁵⁹¹ Elders L. *Modern Science and the Philosophy of Nature*.

⁵⁹² Ibidem.

⁵⁹³ Ibidem.

⁵⁹⁴ Пригожин И. Стенгерс И. *Порядок из хаоса*. М., 1986. С. 43.

⁵⁹⁵ Ibidem. С. 47.

согласен Л. Элдерс, который отмечает: «Философски говоря, это невозможно: случай не является причиной, но ее отсутствием. Теория противоречит тому, что мы знаем из нашего собственного опыта мира. Невозможность привести удовлетворительное объяснение эволюции привела дарвинизм к серьезным трудностям»⁵⁹⁶.

Открытие законов Менделя, возникновение молекулярной биологии и открытие генетического кода дало возникновение неodarвинизму и появлению путей преодоления трудностей, которые сделали классический дарвинизм неприемлемым. Наблюдаемые свойства живых существ связаны с определенными частями генетического кода. Биологи пришли к выводу, что причиной эволюции являются случайные мутации в генетическом коде. Открытия, сделанные биохимией, казалось, свели аргументацию философов к абсурду. Еще Ф. Крик говорил о необходимости сведения всей биологии к физическому и химическому уровням понимания⁵⁹⁷. Эта гипотеза, как отмечает Л. Элдерс, также приводит к трудностям: «возникающие мутации касаются очень ограниченной группы свойств, которые в целом живом организме являются только вторичными феноменами и не приводят к специфическим изменениям»⁵⁹⁸. Основная трудность, по мнению Элдерса, заключается в том, что для получения посредством мутаций в генетическом коде жизнеспособных форм требуются сотни синхронизированных мутаций в одном направлении. Эта согласованность и целенаправленность мутаций должна продолжаться в течение нескольких поколений. По мнению Л. Элдерса, «статистически необъяснимый, такой прогресс должен быть невозможен с философской точки зрения, поскольку что он противоречит основным принципам реальности...»⁵⁹⁹ Такие богословы как Дж. Хот, И. Барбур и А. Пикок указывают на то, что методологический редукционизм научных исследований не требует с необходимостью постулировать онтологический редукционизм. Л. Элдерс указывает на то, что необходима более фундаментальная причина, которая конституирует живое существо: «Эта причина есть «при-

⁵⁹⁶ Elders L. *Modern Science and the Philosophy of Nature..*

⁵⁹⁷ Crick F. *Of Molecules and Men*. Seattle, 1966, P.10.

⁵⁹⁸ Elders L. *Modern Science and the Philosophy of Nature*.

⁵⁹⁹ *Ibidem*.

нцип жизни», индивидуально реализуемая специфическая природа. Она не может быть выражена в терминах химических элементов, но это не повод отвергать ее как фикцию, или полагать, что фактором активности являются только химические реакции. Этот принцип жизни недоступен научному исследованию, поскольку он выходит за пределы количественных и математических методов. Принцип жизни животных подчиняется материальному порядку, но превосходит физико-химические факторы»⁶⁰⁰. Этот принцип жизни тождествен субстанциальной форме вещи. Согласно Л. Элдерсу, более содержательное философское объяснение лежит глубже количественного уровня, и требует наличия причины, направляющей и организующей процесс такого развития.

Использование аристотеле-томистских категорий для объяснения феноменов природы отнюдь не означает отказа или умаления роли естествознания. Естествознание как таковое не ставит вопросов о том, почему существует вселенная, почему она является доступной человеческому разуму, но ограничивает свое содержание понятиям массы и энергии, пространства и времени. Как указывает Дж. Райт, естествознание касается лишь того, что Аристотель относил к действующей и материальной причинам⁶⁰¹. По мнению М. Бакли, наука и богословие нуждаются в «метанауке, вопрошании, чья область исследования опирается на все проекты человека, включая науку»⁶⁰². Метанаука, или метафизическое осмысление реальности становится одной из ступеней в иерархии познания человеком структуры реальности. Как справедливо замечают Дж. Лодер и Дж. Нейдхарт: «"Вера, ищущая понимания" означает, что характер научного поиска в теологическом контексте должен основываться на поиске высших значений и целей; научный поиск не может удовлетвориться лишь простым описанием того, что делает природа. Человеческий фактор является неотъемлемой частью акта познания и того, что, в конце концов, можно познать. Чисто по-человечески мы не

⁶⁰⁰ Ibidem.

⁶⁰¹ Wright J.H. *Theology, Philosophy, and the Natural Sciences* // *Theological Studies*. № 52. 1991. P. 660.

⁶⁰² Buckley M.J. *Religion and Science: Paul Davies and John Paul II* // *Theological Studies*. № 51. 1990. P.323.

можем не задавать вопросов о значении и цели»⁶⁰³. Использование метафизики не означает того, что наука должна каким-то образом доказывать или опровергать существование Бога. Как указывает космолог-томист У. Стоугер: «Бог всегда действует через детерминистские и индетерминистские отношения и регулярности физической реальности, которые несовершенным образом описывают наши модели и законы»⁶⁰⁴, а потому вопрос о Его существовании или несуществовании по определению не может быть предметом научного рассмотрения. Однако даже для того, чтобы понять только материальный мир, необходимо, по мнению космолога Дж. Эллиса, «рассмотреть формы существования иные, чем только материальные – например, платоновский мир математики и ментальный мир»⁶⁰⁵. По мнению Дж. Эллиса, сам факт, что ученые касаются этих вопросов, является свидетельством того, что они рассматривают его как осмысленный, свидетельствуя о необходимости тех или иных метафизических рамок для понимания мироздания. В томистской перспективе метафизика и философия природы являются теми необходимыми средствами, благодаря которым возможно осуществление интеграции всего человеческого знания. Философия не претендует на то, чтобы заменить научное знание, или дать исчерпывающее осмысление реальности, исходя только из своего внутреннего содержания. Философия имеет критическую задачу по отношению к утверждениям современных ученых и попыток устранить из мира замысел и уникальную роль человека в мире; она является анализом и осмыслением того, что мы наблюдаем и дает целостное осмысленное понимание мира, в котором мы живем.

⁶⁰³ Лодер Дж. Е. Нейдхарт У. Дж. Барт, Бор и диалектика // Религия и наука: история, метод, диалог. Сборник научных статей. Архангельск, 2001. С. 219.

⁶⁰⁴ Цит по: Johnson E.A. Does God Play Dice? Divine Providence and Chance // Theological Studies. № 57. 1996. P. 15.

⁶⁰⁵ Ellis G. Issues in the Philosophy of Cosmology. URL: http://arxiv.org/PS_cache/astro-ph/pdf/0602/0602280.pdf (дата обращения: 7.01.2009).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Томистское возрождение, стимулированное папскими документами конца XIX – начала XX века, прошло длительный путь от доминирования в первой половине XX века в католическом богословии и философии до упадка в период Второго Ватиканского собора и возрождения в новом качестве в начале XXI века. Историко-философские исследования томистов показали невозможность говорить о концептуальном единстве схоластики и рассматривать Фому Аквинского как вершину схоластического синтеза.

Онтологическая проблематика рассматривалась томистами в контексте диалога и критического отношения к посткартезианской философской мысли. Выводы о характере и исходных пунктах метафизики Фомы были различными в зависимости от акцента на тех проблемах, которые рассматривали в своих работах представители различных направлений томистской мысли. Основная задача возрождения томизма как применение учения Аквината к проблемам современности по-разному понималась главными представителями неотомизма. Представители аристотелевского томизма под влиянием посткартезианской мысли стремились сохранить представление о метафизике Фомы Аквинского как совершенно независимой от содержания христианской веры. Консерватизм аристотелевских томистов, отсутствие интеграции метафизики и реальной жизни и истории привели к неспособности представителей этого направления дать ответ на проблемы современности. Различия в подходах к исследованию метафизики Фомы Аквинского томистов привели, в конечном итоге, к критическому переосмыслению роли метафизики в целом в рамках католической философии и богословия, что привело к развитию концепции доктринального плюрализма.

Э. Жильсон был самым крайним в своих взглядах на понимание мысли Фомы, считая необходимым следовать не только духу, но и букве учения ангельского доктора. Акцент на теологическом характере метафизики, позволял Э. Жильсону рассматривать томистскую онтологию как откровение Самого Бога, нисходящего к человеку и руководящего им в поисках мудрости. Однако стремление Э. Жильсона следовать букве учения Аквината привело к тому, что его вариант томизма оказался неспособным к взаимодействию с современной мыслью.

Диалог с посткартезианской философской мыслью оказался наиболее плодотворным в рамках трансцендентального томизма, стремившегося включить в понимание метафизических проблем динамизм и историчность. Акцент П. Руссело и Ж. Марешала на динамизме интеллекта привел к возможности развития в рамках этого направления томизма нового метафизического синтеза, сохраняющего, с одной стороны, связь с традицией схоластической философской мысли, и, с другой стороны, связь с современной философией. Трансцендентальный томизм продолжает развиваться в рамках наследия Б. Лонергана и К. Ранера, приводя к интеграции томистской мысли и с другими философскими направлениями XX века, такими как персонализм, феноменология и аналитическая философия. В то же время критика трансцендентального томизма показала, что данное направление мысли выходит далеко за рамки того, что можно было бы назвать аутентичным томизмом.

Проведенное автором исследование истории неотомизма показало, что даже в католической среде томизм был признан богословско-философской системой, которая оказалась совершенно отделенной от существа христианской жизни, от истории. Вызов «новой теологии» также показал, что совмещение в рамках одной системы католического богословия патристического наследия и схоластики принципиально невозможен. Для того, чтобы сохранить возможность развития уже существующих направлений мысли в рамках католической философии была выработана концепция доктринального плюрализма в рамках одной ортодоксии. Доктринальный плюрализм, вошедший в католическое богословие со времени Второго Ватиканского собора, стал богословско-философской основой для экуменической деятельности Католической церкви. С помощью доктринального плюрализма католичество снова попыталось включить в ареал своего влияния не только другие христианские конфессии, но также и нехристианские религии, что особенно заметно в концепции «анонимного христианства» трансцендентального томиста Карла Ранера.

Несомненной заслугой экзистенциальных томистов Ж. Маритена и Э. Жильсона является то, что они показали губительность существования «отделенной» философии и науки, показали на примере Декарта и посткартезианской мысли, что такой разрыв философии и христианской веры привел к исчезновению целостного видения

мира в науке и философии, отрицанию существования объективной реальности, а вследствие этого – объективной истины. Поэтому их стремление обосновать реалистскую метафизику, ее право на существование, несомненно, является положительным вкладом неотомизма в философскую мысль.

Наиболее продуктивным с точки зрения диалога с современной мыслью и научным знанием оказался томистский синтез Жака Маритена, который находился не столько под влиянием мысли самого Аквината, сколько под влиянием мысли его доминиканских комментаторов Фомы де вио Каэтана и Иоанна св. Фомы. Ж. Маритену удалось наиболее удачным образом применить томизм для решения проблем современной мысли, однако внутри самого неотомистского движения его акцент на мысли доминиканских комментаторов Фомы вызывал серьезные возражения в связи с несоответствием мысли Фомы Аквинского. Интеграция знания отнюдь не нуждается с необходимостью в признании трех степеней абстракции Ф. Т. Каэтана как необходимой отправной точки. Как было показано, иерархия человеческого знания может быть основана на иерархической природе реальности. Тем не менее, критический реализм Ж. Маритена стал основой для продуктивного диалога томистской метафизики с современным научным знанием. Метафизическое рассмотрение реальности и научное познание мироздания могут рассматриваться как два дополнительных подхода к пониманию мироздания, различные по своим методам, целям и задачам, но одинаково значимые и не устранимые необходимости обоих подходов. Интеграции знания, предложенная Ж. Маритеном и творчески развитая в работах последующих томистов, позволила сформировать целостное понимание природной и сверхприродной реальности с опорой на классические понятия аристотеле-томистской метафизики. Признание Маритеном необходимости для понимания данных современной науки философии природы имеет, несомненно, большое значение в контексте современного диалога науки, философии и религии.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аверинцев С.С. Между средневековой философией и современной реальностью // Жильсон Э. Избранное. Том I. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. М., 1999. С. 473-488.
2. Антимодернистская присяга // Христианское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви (III-XX вв.). СПб., 2002. С. 66-68.
3. Аристотель. Метафизика. // Аристотель. Сочинения в 4-х тт. Т. 1. М., 1976.
4. Аристотель. Никомахова этика. // Аристотель. Соч. В 4-х тт. Т.4. М., Мысль, 1983. С. 53-293.
5. Аристотель. Физика // Аристотель. Соч. В 4-х тт. Т.3. М., Мысль, 1981. С. 59-262.
6. Барбур Иен. Религия и наука: история и современность. М.: Изд. ББИ, 2000. 430 с.
7. Бердяев Н. Неотомизм // Путь, 1925. № 1. С. 169-171.
8. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе с параллельными местами. М., Изд. Моск. Патр., 1990. 1376 с.
9. Боргош Ю. Фома Аквинский, М., 1975. 183 с.
10. Бужероль Ж.Г. Когда Этьен Жильсон встречает св. Бонавентуру // Жильсон Э. Избранное. Христианская философия. М., РОССПЭН, 2004. С. 689-695.
11. Вальверде К. Философская антропология. М., Христианская Россия, 2000. 412 с.
12. Гараджа В.И. Неотомизм, разум, наука. Критика католической концепции научного знания. М., 1969.
13. Гараджа В.И. Проблема веры и знания в томизме // Вопросы философии, 1963. № 9. С. 89-98.
14. Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. М., Наука, 1989. 400 с.
15. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих. М., Канон, 1995. 384 с.
16. Губман Б.Л. Кризис современного неотомизма. М., Высшая школа, 1983. 143 с.
17. Губман Б.Л. Символ веры Ж. Маритена // Маритен Ж. Философ в мире. М., Высшая школа, 1994. С. 135-177.
18. Жильсон Э. Избранное. Христианская философия. М., РОССПЭН, 2004. 704 с.
19. Жильсон Э. Избранное. Том 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. М., СПб., Университетская книга, 1999. 496 с.
20. Жильсон Э. Учение Декарта о свободе и теологии // Жильсон Э. Избранное. Христианская философия. М., РОССПЭН, 2004. С. 5-321.
21. Жильсон Э. Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века. М., Республика, 2004. 678 с.

22. Жильсон Э. Философ и теология. М., Гнозис, 1995. 192 с.
23. Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М., Канон, 1996. 560 с.
24. Иоанн Дамаскин. Источник знания. М., Индрик, 2002. 416 с.
25. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Собрание сочинений в 8 т. Т. 3. М., 1994. 800 с.
26. Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка // Вестник МГУ, Сер. 7, Философия, 1993. № 6. С. 11-26.
27. Лодер Дж. Е. Нейдхарт У. Дж. Барт, Бор и диалектика // Религия и наука: история, метод, диалог. Сборник научных статей. Архангельск, Поморский государственный университет, 2001. С. 209-223.
28. Маритен Ж. Знание и мудрость. Научный мир, 1999. 244 с.
29. Маритен Ж. Философ в мире. М., Высшая школа, 1994. 192 с.
30. Маритен Ж. Этьен Жильсон – философ христианства // Жильсон Э. Избранное. Христианская философия. М., РОССПЭН, 2004. С. 657-661.
31. Неретина С.С. Этьен Жильсон: новый взгляд на старое наследие // Жильсон Э. Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века. М., Республика, 2004. С. 578-596.
32. Пригожин И. Стенгерс И. Порядок из хаоса. М., Прогресс, 1986. 432 с.
33. Реати Ф.Э. Бог в XX веке: человек – путь к пониманию Бога. (Западное богословие XX века). СПб., Европейский дом, 2002. 188 с.
34. Свежавски С. Святой Фома, прочитанный заново // Символ. 1995. № 33. 212 с.
35. Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть I. Киев-Москва: «Элькор-МК», 2002. 560 с.
36. Шестов Л. Афины и Иерусалим // Шестов Л. Собр. соч. в 2 тт. М., Наука, 1993. Т. 1. С. 317-664.
37. Энциклика Вера и разум (Fides et Ratio) Его Святейшества Папы Римского Иоанна Павла II. М.: Изд. Францисканцев, 1999. 151 с.
38. Aeteri Patris. His Holiness Pope Leo XIII. On the Restoration of Christian Philosophy. Ch. 17. URL: <http://www.newadvent.org/docs/le13ae.htm> (дата обращения: 7.01.2009).
39. Alexander J. Aeterni Patris: 1879-1979. A Bibliography Of American Responses // The Thomist, Vol. 43. 1979. July. P. 481.
40. Array J. Mystery of Matter: Nonlocality, Morphic Resonance, Synchronicity and the Philosophy of Nature of St. Thomas Aquinas. Chiloquin, Inner Growth Books, 1996. 182 p.
41. Baldner S. Christian Philosophy, Etienne Gilson, and Fides et ratio. URL: <http://www.nd.edu/Departments/Maritain/ti99/baldner.htm> (дата обращения: 7.01.2009).
42. Baldner S. Sources of St. Thomas' Teaching on Prime Matter or Albert and Thomas on Matter. URL: <http://www.nd.edu/Departments/Maritain/ti00/baldner.htm> (дата обращения: 7.01.2009).

43. Barber R.L. Theology and Other Matters // Review of Metaphysics. Vol. 4. 1950. P. 136-139.
44. Beach J.D., A Rejoinder to Armand A. Maurer's Review of The Thomism of Etienne Gilson. A Critical Study by John M. Quinn // The Thomist. Vol. 38. 1974. P. 187-191.
45. Belley P-A. L'Analogie de la Connaissance par Connaturalite chez Jacques Maritain // Acta Philosophica. Vol. 11. 2002. № 1. P. 93-121.
46. Benigni U. Sanseverino, Gaetano // Catholic Encyclopedia. New York, Robert Appleton Co., 1913. Vol. 13. P. 897.
47. Berger D. Die «Grundfesten» des Thomismus. Ein Beitrag zur Geschichte des Thomismus im Zeitraum der Neuscholastik // Informaci3n Filosofica. 2002. Vol. I. № 1. 1-46 s.
48. Bergson H. An Introduction to Metaphysics. New York, Putnam's, 1912, 92 p.
49. Blondel M. Le point de depart de la recherche philosophique // Les Annals de Philosophie chretienne. 1906. № 152. June 15. P. 225-249.
50. Bohm D. A Suggested Interpretation of the Quantum Theory in Terms of 'Hidden Variables' // Physical Review. 1952. Vol. 85. P. 166-193.
51. Bouillard H. Conversion et grace chez S. Thomas d'Aquin. Paris, Aubier, Editions Montaigne, 1944. 246 p.
52. Bradley D.J.M. Transcendental Critique and Realist Metaphysics // The Thomist. 1975. Vol. 39. P. 631-667.
53. Bradshaw D. Aristotle East and West. Metaphysics and Division of Christianity. Cambridge, Cambridge UP, 2004. 297 p.
54. Brueggeman E.B. A Modern School of Thought on the Supernatural // Theological Studies. Vol. 6. 1945. P. 3-34.
55. Buckley M.J. Religion and Science: Paul Davies and John Paul II // Theological Studies. 51. 1990. P.310-324.
56. Caldin E.F. Modern Physics and Thomist Philosophy // The Thomist. Vol. 2. 1940. P. 208-209.
57. Cangelosi P. Gardeil, Ambroise // New Catholic Encyclopedia. Gale Washington, 2003. Vol.6. P. 94-95.
58. Carey P.W. American Catholic Religious Thought. The Shaping of a Theological and Social Tradition. Marquette, Marquette UP, 2004. 486 p.
59. Chadwick O. A History of the Popes 1830-1914. Oxford, Oxford UP, 1998. 614 p.
60. Clarke W.N. The Platonic Heritage of Thomism // Review Metaphysics. 1954. Vol. 8. P. 105-125.
61. Codex Iuris Canonici Benedicti Papae XVI. Roma, Typis Polyglottis Vaticanis, 1917. 784 p.
62. Collins J. History in the Service of Metaphysics // Review Metaphysics. Vol. 2. 1949. P. 105-126.
63. Congar Y.M.J. The Brother I Have Known // The Thomist. 1985. Vol. 49. PP. 495-503.

64. Copleston F.C. *A History of Philosophy. Modern Philosophy: From the Post-Kantian Idealists to Marx, Kierkegaard, and Nietzsche*. New York, Image Books, 1963. Vol. VII. 496 p.

65. Copleston F.C. *A History of Philosophy. Modern Philosophy: From the French Revolution to Sartre, Camus and Levi-Strauss*. New York, Image Books, V. IX. 1974. 480 p.

66. Copleston F.C. *Aquinas*. Middlesex, Penguin, 1955. 264 p.

67. Copleston F.C. *The Encyclopedia of Philosophy* // *Review Metaphysics*. 1969. Vol. 23. P. 301-315.

68. Corbet J. *Cornoldi Giovanni Maria* // *Catholic Encyclopedia*. New York, Robert Appleton Co., 1909. Vol. 4. P. 769.

69. Corduan W. *Review – Out of a Kantian Chrysalis?: A Maritainian Critique of Fr. Marechal*. By Ronald McCamy. URL: http://apologetique.org/en/reviews/McCamy_Out_of_Kantian.htm (дата обращения: 7.01.2009).

70. Coreth E. *Metaphysics*. New York, Herder and Herder, 1968. 224 p.

71. Cornoldi J.M. *The Physical System of St. Thomas*. London, Art and Book Company, 1893. 230 p.

72. Crick F. *Of Molecules and Men*. Seattle, University of Washington Press, 1966, 99 p.

73. Crowe F.E. *On the Method of Theology* // *Theological Studies*. V. 23. 1963. P. 637-642.

74. D'Arce M.C. *Thomas Aquinas*. London, Ernest, 1930. 292 p.

75. D'Ambrosio M. *Ressourcement Theology, Aggiornamento, and the Hermeneutic of Tradition*. URL: <http://www.crossroadsinitiative.com/Ressourcementtheology.html> (дата обращения: 7.01.2009).

76. De Jong W.R. *How is metaphysics as a science possible? Kant on the distinction between philosophical and mathematical method* // *Review of metaphysics*. 1995. V. 49. P. 235-275.

77. Decr. S. *Cgr. Studiorum, 27 Iul. 1914* // *Enchiridion symbolorum: Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* / Ed. Denzinger H., Schönmayer A., Ed. 36. Romae, Herder, 1976. P. 697-700.

78. Dedek J.F. *Quasi Experimentalis Cognitio: A Historical Approach to the Meaning of St. Thomas* // *Theological Studies*. Vol. 22. 1961. P. 357-390.

79. Dennehy R. *Maritain's "Intellectual Existentialism": An Introduction to His Metaphysics and Epistemology* // Hudson D.W., Mancini M.J. *Understanding Maritain: Philosopher and Friend*. Macon, Mercer UP, 1987. P. 201-235.

80. Dewart L. *Foundations of Belief*. New York, Herder and Herder, 1969. 526 p.

81. Dodds M. J. *Top Down, Bottom Up or Inside Out? Retrieving Aristotelian Causality in Contemporary Science*. URL: <http://www.nd.edu/Departments/Maritain/ti/dodds.htm> (дата обращения: 7.01.2009).

82. Doherty R. *Lonergan, Bernard* // *New Catholic Encyclopedia*. New York, Gale, 2003. V. 8. P. 772-775.

83. Donceel J.F. *A Marechal Reader*. New York, Herder and Herder, 1970. 250 p.
84. Donceel J.F. Marechal, Joseph // *New Catholic Encyclopedia*. New York, Gale, 2003. Vol. 9. P. 145-146.
85. Donnelly P.J. On the Development of Dogma and the Supernatural // *Theological Studies*. Vol. 8. 1947. P. 471-491.
86. Donnelly P.J. Theological Opinion on the Development of Dogma // *Theological Studies*. Vol. 8. 1947. P. 668-699.
87. Doran R.M. Bernard Lonergan and the Functions of Systematic Theology // *Theological Studies*. Vol. 59. 1998. P. 569-607.
88. Dunn J.S. St. Thomas' Theology of Participation // *Theological Studies*. Vol. 18. 1957. P. 487-512.
89. Elders L. Modern Science and the Philosophy of Nature. URL: <http://www.nd.edu/Departments/Maritain/ti/elders.htm> (дата обращения: 7.01.2009).
90. Ellis G. Issues in the Philosophy of Cosmology. URL: http://arxiv.org/PS_cache/astro-ph/pdf/0602/0602280.pdf (дата обращения: 7.01.2009).
91. Emery G. *The Trinitarian Theology of Saint Thomas Aquinas*. Oxford, Oxford UP, 2007. 440 p.
92. Esfeld M. The impact of science on metaphysics and its limits // *Abstracta*. V. 2. 2006. P. 86-101.
93. *Essays in Thomism*, ed. R.E. Brennan. New York, Sheed & Ward, 1942. 437 p.
94. Fabro C. The Intensive Hermeneutics of Thomistic Philosophy: The Notion of Participation // *Review of Metaphysics*. Vol. 27. 1974. P. 449-492.
95. Fay T. A. Maritain on Rights and Natural Law // *The Thomist*. Vol. 55. 1991. P. 439-448.
96. Ferguson S.B., Wright D.F., Parker J.I. *New Dictionary of Theology*. Leichestor, Inter-Varsity Press, 1988. 800 p.
97. Fisher J.H. *Liberatore, Matteo* // *Catholic Encyclopedia*. New York, V. 9. 1913. P. 432-433.
98. Gardeil H.D. *The Philosophy of St. Thomas Aquinas. IV. Metaphysics*. London, Herder, 1967. 330 p.
99. Gardeil A. *L'Experience mystique pure dans le cadre des Missions divines* // *Vie spirituelle*. Vol. 32. 1932. P. 65.
100. Garrigou-Lagrange R. *De Methodo Sancti Thomae. Speciatim de Structura Articulorum Summae Theologiae*. Roma «Pio X», 1928. 28 p.
101. Garrigou-Lagrange R. Humility according to St. Thomas // *The Thomist*, V. 1. 1939. P. 1-39.
102. Garrigou-Lagrange R. *La nouvelle theologie o□va-t-elle?* // Garrigou-Lagrange R. *La synthese thomiste*. Paris, Desclee, 1946. P. 699-725.
103. Garrigou-Lagrange R. *La synthese thomiste*. Paris, Desclee, 1946. 740.
104. Garrigou-Lagrange R. Le P. A. Gardeil // *Revue Thomiste*, 1931. Vol. 36. 800-802 p.
105. Garrigou-Lagrange R. *Le Realisme du principe de finalite*. Paris, Desclee, 1932 367 p.

106. Garrigou-Lagrance R. Le Sens commun, la philosophie de l'Être et les formules dogmatiques. Paris, Desclee, 1936. 437 p.
107. Garrigou-Lagrance R. Les XXIV Theses Thomistes pour le 30 Anniversaire de leur Approbation. Roma: «Angelicum», 1944. 16 p.
108. Garrigou-Lagrance R. Reality – A Synthesis Of Thomistic Thought. London, Herder, 1950. 418.
109. Garrigou-Lagrance R. The Fecundity of Goodness // The Thomist, Vol. 2. 1940. Pp. 226-237.
110. Gerrat T.J. Bergson. An Exposition and Criticism from the point of view of St. Thomas Aquinas. London, Sands & Company, 1913. 208 p.
111. Gibbs T. Aquinas, Ethics and Philosophy of Religion. Metaphysics and Practice. Indianapolis, Indiana UP, 2007. 236 p.
112. Gilson E. Being and Some Philosophers. Toronto, The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1952. 235 p.
113. Gilson E. History of Christian philosophy in the Middle Ages. New York, Random, 1955. 829 p.
114. Gilson E. The Spirit of Mediaeval Philosophy. New York, Scribner's, 1940. 490 p.
115. Gilson E. The Spirit of Thomism. New York, P.J. Kennedy, 1964. 128 p.
116. Gouhier H.G. Etienne Gilson: trois essais: Bergson, La philosophie chretienne, L'art. Paris, Vrin, 1993. 92 p.
117. Grace R.J. The Transcendental Method of Bernard Lonergan. URL: <http://onergan.concordia.ca/reprints/gracemethod.htm> (дата обращения: 7.01.2009).
118. Gredt I. Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae. Friburgi Brisgoviae, Herder, 1937. V 1. 501 p.
119. Greenstock D.L. Thomism and the New Theology // The Thomist. Vol. 13. 1950. P. 583-587.
120. Greisch J. «Idipsum»: Divine Selfhood and the Postmodern Subject // Questioning God. Indianapolis, Indiana UP, 2001. P. 235-263.
121. Grenet. P. Thomism. An Introduction. New York, Harper & Row, 1960. 130 p.
122. Grygiel W.P. Quantum Mechanics: A Dialectical Approach to Reality // The Thomist. Vol. 65. 2001. P. 223-238.
123. Grys J. The Christianization of Modern Philosophy According to Maurice Blondel // Theological Studies. Vol. 54. 1993. P. 455-484.
124. Guarino T.G. Fides et ratio: theology and contemporary pluralism // Theological Studies. Vol. 62. 2001. P. 675-700.
125. Guarino T.G. Tradition and Doctrinal Development: Can Vincent of Lérins Still Teach the Church? // Theological Studies. Vol. 67. 2006. P. 34-72.
126. Hankey W.J. From Metaphysics to History, from Exodius to Neoplatonism, from Scholasticism to Pluralism: the Fate of Gilsonian Thomism in English-speaking North America // Dionysius. Vol. 16. 1998. P.157-188.
127. Heidegger M. An Introduction to Metaphysics. Yale, Yale UP, 2000. 294 p.

128. Hess P.M. J. Catholicism and science. Westport, Greenwood Press, 2008. 242 p.

129. Hibbs T. S. Macintyre's Postmodern Thomism: Reflections on Three Rival Versions of Moral Enquiry // *The Thomist*. Vol. 57. 1993. P. 277-297.

130. Hill W. Transcendental Thomism // *New Catholic Encyclopedia*. New York, Gale, Vol. 14. 2003. P. 52-57.

131. Hoeres W. Auferstehung der Scholastik? Zur Lebenskraft ihrer letzten Fragen // *Theologisches Katholisches Monatsschrift*. 2008. Bd. 38. № 1-2. S. 41-49.

132. Ierodiakonou K. Antilogical Movement in Fourteenth Century // Ierodiakonou K. *Bysantine Philosophy and its Ancient Sources*. Oxford, Oxford UP, 2004. P. 219-237.

133. Jaki S. Thomas and the Universe // *The Thomist*. Vol. 53. 1989. P. 545-572.

134. Jaki S. Maritain and Science // Hudson D.W., Mancini M.J. *Understanding Maritain: Philosopher and Friend*. Macon, Mercer UP, 1987. P. 183-201.

135. Jenkins K. *Why History? Ethics and Postmodernity*. London, Routledge, 1999. 232 p.

136. *Jesuits And Theology: Yesterday And Today* // *Theological Studies*. V. 52. 1991. P. 524-538.

137. Johnson E.A. Does God Play Dice? Divine Providence and Chance // *Theological Studies*. № 57. 1996. P. 3-18.

138. *Joint Declaration On The Doctrine Of Justification by the Lutheran World Federation and the Catholic Church*. URL: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_31101999_cath-luth-joint-declaration_en.html (дата обращения: 7.01.2009).

139. Jordan M.D. *Rewritten Theology. Aquinas After His Readers*. New York, Wiley-Blackwell, 2006. 224 p.

140. Jude Chua Soo Meng. *The Doctrine of Limitation of Act by Potency: Aristotelian or Neoplatonic?* URL: <http://www.hottopos.com.br/notand5/jude.htm> (дата обращения: 7.01.2009).

141. Kallio-Tamminen T. *Quantum Metaphysics: The Role of Human Beings within the Paradigms of Classical and Quantum Physics*. Helsinki, 2004. 352 p.

142. Kearney R. *The God, Who May Be* // *Questioning God*. Indianapolis, Indiana UP, 2001. P. 153-186.

143. Kerr F. *After Aquinas. Versions of Thomism*. Oxford, Wiley-Blackwell, 2003. 264 p.

144. Kleutgen J. *Philosophie der Vorzeit*. Innsbruck, Rauch, 1878. Bd. 1. 876 S. Bd. 2. 934 S.

145. Knasas J. *Being and Some 20th Century Thomists*. New York, Fordham UP, 2003. 340 p.

146. Knasas J.F.X. *Transcendental Thomism and the Thomistic Texts* // *The Thomist*. Vol. 1990. 54. P. 81-95.

147. Komonchak J.A. *Theology and Culture at Mid-Century: The Example of Henri de Lubac* // *Theological Studies*. Vol. 51. 1990. P. 579-602.

148. Koterski J.W. Review: Matteo A. M. Quest for the Absolute: The Philosophical Vision of Joseph Marechal // Review of Metaphysics. Vol. 48. 1994. P. 153.
149. Labourdette M.M. Foi Catholique et Problemes Modernes. Paris, Desclee, 1953. 120 p.
150. Labourdette M.M. La Theologie et ses sources // Revue Thomiste. Vol. 46. 1946. № 2. P. 353-371.
151. LAMENTABILI. Syllabus condemning the errors of the modernists. URL: <http://www.papalencyclicals.net/Pius10/p10lamen.htm> (дата обращения: 7.01.2009).
152. Lauder R.E. On Being or not Being a Thomist // The Thomist. V. 55, 1991. P. 301-319.
153. Laurent B. Catholicism and Liberalism: Two Ideologies in Confrontation // Theological Studies. Vol. 68. 2007. P. 808-838.
154. Laveille A. A Life of Carsinel Mercier. N.Y.-London, George H. Doran, 1928. 441 p.
155. Liberatore M. La Chiesa e lo Stato. Napoli, Francesco Giannini, 1872. 458 p.
156. Lindbeck G. Response to Bruce Marshall // The Thomist. Vol.53. 1989. Pp. 403-406.
157. Llano A. The Different Meanings of 'Being' According to Aristotle and Aquinas // Acta Philosophica. Vol. 10. 2001. P. 29-45.
158. Lokajicek M. Quantum mechanics and realistic view of nature. URL: <http://www.nd.edu/Departments/Maritain/ti/lokajice.htm> (дата обращения: 7.01.2009).
159. Lonergan B. Insight. New York, Harper & Row, 1978. 785 p.
160. Loux M. Metaphysics: A Contemporary Introduction. New York, Routledge, 2002. 544 p.
161. Lowe E. J. The Possibility of Metaphysics: Substance, Identity and Time. Oxford, Oxford UP, 1998. 288 p.
162. Lubac, de H. Surnaturel. Etudes Historiques. Paris, Desclee, 1991. 634 p.
163. Macksey C. Taparelli, Aloysius // Catholic Encyclopedia. New York 1913. V 14. P. 882-883.
164. Macquarrie J. Twentieth-Century Religious Thought: the Frontier of Philosophy and Theology, 1900-1960. London, SCM Press, 1963. 392 p.
165. Maestre J.M.B. La filosofia como busqueda de la verdad un comentario a la Fides et Ratio // Acta Philosophica. Vol. 13. 2004. P. 267-277.
166. Marechal J. Le sentiment de presence chez les profanes et les mystiques // Revue de Questions scientifiques. № 64. 1908. № 65. 1909.
167. Maritain J. // Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/maritain/> (дата обращения: 7.01.2009).
168. Maritain J. Degrees of Knowledge. New York, Scribner's, 1959. 476 p.
169. Maritain J. Existence and the Existent. New York, Pantheon, 1948. 148 p.

170. Maritain J. Notebooks. Albany-New York, Magi Books, 1984. 310 p.
171. Maritain J. Preface to *Metaphysics*. London, Sheed & Ward, 1939. 152 p.
172. Maritain J. *Ranges of Reason*. URL: <http://www.nd.edu/Departments/Maritain/etext/range01.htm> (дата обращения: 7.01.2009).
173. Maritain J. *Saint Thomas Aquinas*. URL: <http://www.nd.edu/Departments/Maritain/etext/thomas4.htm> (дата обращения: 7.01.2009).
174. Martini C.M. Bernard Lonergan at the Service of the Church // *Theological Studies*. V. 66. 2005. P. 517-526.
175. Mattiussi G. *Le XXIV Tesi della Filosofia di S. Tommaso d'Aquino appropriate dalla S. Congregazione degli Studi*. Roma: Tip. Pont. Universit[?] Gregoriana, 1947. 320 p.
176. Maurer A. Thomists and Thomas Aquinas on the Foundation of Mathematics // *Review of Metaphysics*. Vol. 47. 1993. P. 43-61.
177. Maurer A. Review on the Book *The Thomism of Etienne Gilson*. A Critical Study. By John M. Quinn, O.S.A // *The Thomist*. Vol. 37. 1973. P. 389-391.
178. McCamy R. *Out of a Kantian Chrysalis? A Maritainian Critique of Fr. Marechal*. New York, University Studies. Series V, Philosophy. Vol. 182. 1998. 180 p.
179. McCool G.A. *From Unity to Pluralism: The Internal Evolution of Thomism*. New York, 1999. P. 40.
180. McCool G.A. *Nineteenth-century scholasticism : the search for a unitary method*. New York, 1996. P. 252.
181. McCool G.A. *The Neo-Thomists*. Milwaukee, 1994. P. 56.
182. McCool G.A. *The Philosophy of the Human Person in Karl Rahner's Theology* // *Theological Studies*. Vol. 22. 1961. P. 539.
183. McMahan T.J. Masdeu J.A. *A Distant Herald of the Aeterni Patris?* // *Theological Studies*. Vol. III. 1942. P. 165.
184. Mercier D. *A Manual of Modern Scholastic Philosophy*. London, 1916. Vols. I-II. 620+584 p.
185. *Metaphysics, Ontology and Science-Religion Debate. A Workshop in Memory Prof. Mariano Artigas* // *ESSSAT-News*. 2008. 18:4. P. 10.
186. Milbank J. Pickstock C. *Truth in Aquinas*. London-New York, Routledge, 2001. 144 p.
187. Moloney R. De Lubac and Lonergan on the Supernatural // *Theological Studies*. Vol. 69. 2008. Pp. 509-527.
188. Mooney C.F. *Theology and Science: A New Commitment to Dialogue* // *Theological Studies*. 1991. Vol. 52. P. 298.
189. Moore A.W. *Infinite*. London, 2003. 294 p.
190. *Motu proprio Doctoris Angelici*. URL: <http://www.nd.edu/Departments/Maritain/etext/doctoris.htm> (дата обращения: 7.01.2009).
191. Muller A.W. Gredt, Joseph August // *New Catholic Encyclopedia*. Washington, Vol. 6. 2003. P. 433.

192. Nachbar B. Is It Thomism? // *Continuum*. № 6. 1968, P. 235.
193. Nichols A. Thomism and the Nouvelle Theologie // *The Thomist*. Vol. 64. 2000. P. 11.
194. Nicolas J-H. Les rapports entre la nature et le surnaturel dans les debats contemporaines // *Revue Thomiste*. Vol. XCV. 1995. Pp. 399–418.
195. Nielsen N.C.Jr. Przywara's Philosophy of the Analogia Entis // *Review Metaphysics*. Vol. 5 1952. P. 601.
196. O'Brien T.C. St. Thomas Aquinas on the Existence of God: Collected Papers of Joseph Owens // *The Thomist*. Vol. 46. 1982. P. 653.
197. O'Connor W.R. *The Natural Desire for God*. Milwaukee, Wisconsin, 1948. P. 42.
198. O'Donovan L.J. Rahner, Karl // *New Catholic Encyclopedia*. New York, 2003. V. 11. P. 894.
199. O'Grady C. D. Thomism as a Frame of Reference // *Thomist*, Vol. 1. 1939. P. 225.
200. O'Rourke F. Jacques Maritain and the Metaphysics of Plato // *Sweet W. Approaches to Metaphysics. Studies in Philosophy and Religion*. Vol. 26. 2004. P. 239.
201. Oliver S. *Philosophy, God and motion*. London, 2005. 262 p.
202. Owens J. Aquinas on Knowing Existence // *Review Metaphysics*. 1976. Vol. 29. P. 673.
203. Owens J. *St. Thomas and the Future of Metaphysics*. Milwaukee, 1973. P. 33.
204. Owens J. Stages and Distinction in de ente*: a Rejoinder // *The Thomist*. Vol. 45. 1981. Pp. 99-123.
205. Pascendi Dominici Gregis. Encyclical of Pope Pius X on the doctrines of the modernists. Ch. 45. URL: http://www.vatican.va/holy_father/pius_x/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis_en.html (дата обращения: 7.01.2009).
206. Paterson C. Puth M. *Analytical Thomism: Traditions in Dialogue*. Ashgate, 2006. 332 p.
207. Pearcey N.R., Thaxton C.B. *The Soul of Science: Christian Faith and Natural Philosophy*. Wheaton, 1994. P.198.
208. Pegues T.R.P. *Cathehism of the «Summa Theologica» of St. Thomas Aquinas*. New York 1922. 344 p.
209. Perrier J.L. *The Revival of Scholastic Philosophy in the Nineteenth Century*. New York, 1909.
210. Pizzorni R.M. Garrigou-Lagrange Reginald // *New Catholic Encyclopedia*. New York, V. 6. 2003. P. 101.
211. Pope Pius XII. *HUMANI GENERIS (Concerning Some False Opinions Threatening to Undermine the Foundations of Catholic Doctrine)*. Ch. 31. URL: <http://www.ewtn.com/library/ENCYC/P12HUMAN.HTM> (дата обращения: 7.01.2009).

212. Prado, del N. De Veritate Fundamentale Philosophia Christiana. Friburgi, 1911. P. XVII.
213. Provost H. Villeneuve, Jean-Marie-Rodrigue // New Catholic Encyclopedia. New York, Vol. 14. 2003. P. 515.
214. Przywara E. Analogia Entis. Einsiedeln, 1962. 528 p.
215. Pugh M.S. Maritain, the Intuition of Being, and the Proper Starting Point for Thomistic Metaphysics // The Thomist. Vol. 61. 1997. P. 407.
216. Rahner K. Hearers of the Word. New York, Herder and Herder, 1969. 180 p.
217. Rahner K. Spirit in the World. New York, Herder and Herder, 1968. 408 p.
218. Rhonheimer M. 'Intrinsically Evil Acts' and the Moral Viewpoint: Clarifying a Central Teaching of Veritatis Splendor // The Thomist. Vol. 58. 1994. P. 1-39.
219. Rickaby S.J. Scholasticism. London, Constable & Co, 1911. 122 p.
220. Rizzi A. Science before Science. A Guide to Thinking in the 21st Century. Baton Rouge, IAP Press, 2004. 390 p.
221. Roensch F.J. Rousselot, Pierre // New Catholic Encyclopedia. New York, Gale, 2003. Vol. 12. P. 394-395.
222. Rousselot P. Intelligence Sense of Being Faculty of God. Milwaukee, Marquette UP, 1999. 236 p.
223. Rousselot P. The Problem of Love in the Middle Ages. Milwaukee, Marquette UP, 2001. 277 p.
224. Rowland T. Culture and the Thomist Tradition: After Vatican II. New York, Routledge, 2003. 226 p.
225. Sacrorum Antistitum. 1.09.1910. Цит. по: Motu proprio Doctoris Angelici. URL: <http://www.nd.edu/Departments/Maritain/etext/doctoris.htm> (дата обращения: 7.01.2009).
226. Salmon E. The Good in Existential Metaphysics. Milwaukee, Marquette UP, 1953. 102 p.
227. Salmon E.G. What is Being? // Review Metaphysics. V. 7. 1954. P. 613-632.
228. Sanguinetti J.J. Science, Metaphysics, Philosophy: In search of a distinction // Acta Philosophica. V.11. 2002. № 1. P. 69-93.
229. Saunders D.J. A Definition of Scientific Apologetics // Theological Studies. V. 5. 1944. P. 159-183.
230. Schmitz K.L. The Integration of History and Metaphysics // Sweet W. Approaches to Metaphysics. Studies in Philosophy and Religion. New York, Kluwer Academic Publishers, V. 26. 2004. P. 93-111.
231. Smith W. From Schrodinger's Cat To Thomistic Ontology // The Thomist. V. 63. 1999. P. 49-63.
232. Staley K.D. Happiness: The Natural End of Man? // The Thomist. V. 53. 1989. P. 215-234.
233. Sweeney L. Esse Primum Creatum in Albert the Great's Liber de Causis et Processu Universitatis // The Thomist. V. 44. 1980. P. 599-646.

234. Talar C. J. T. "The Synthesis of all Heresies" – 100 Years on // *Theological Studies*. Vol. 68. 2007. P. 491-514.

235. Tanzella-Nitti G. The Aristotelian-Thomistic Concept of Nature and the Contemporary Debate on the Meaning of Natural Laws // *Acta Philosophica*. Vol. 6. 1997. P. 237-265.

236. The Greek and Latin Traditions Regarding the Procession of the Holy Spirit. Pontifical Council for Promoting Christian Unity // *L'Osservatore Romano*. Weekly Edition in English, 1995. 20 September. P. 3.

237. Thomas Aquinas. *De Veritate* // S. Thomae De Aquino. *Opera Omnia*. URL: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html> (дата обращения 7.01.2009).

238. Thomas Aquinas. *Summa contra Gentiles* // S. Thomae De Aquino. *Opera Omnia*. URL: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html> (дата обращения 7.01.2009).

239. Thomas Aquinas. *Summa Theologiae* // S. Thomae De Aquino *Opera Omnia*. URL: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html> (дата обращения 7.01.2009).

240. Toohey J.J. Kleutgen, Josef Wilhelm Karl // *Catholic Encyclopedia*. New York, 1912. Vol. 8. P. 1309-1310.

241. Turner D. *Faith, Reason and Existence of God*. Cambridge, Cambridge UP, 2004. 272 p.

242. Van Ackeren G. Reflections on the Relation between Philosophy and Theology // *Theological Studies*. Vol. 14. 1953. P. 527-550.

243. Vijgen J. Die Autorität des hl. Thomas von Aquin im Lichte der Tradition (Schluss) // *Katolische Monatsschrift*. Bd. 35. 2005. № 5. S. 309-327.

244. Villagrasa J., Mitchell J. Reception of the updated mission of the Pontifical Academy of St. Thomas Aquinas // *Información filosófica*. Vol. 3. 2006. P. 93-100.

245. Wallace W. Thomism and the Quantum Enigma // *The Thomist*. Vol. 61. 1997. P. 455-468.

246. Wallace W.A. Is Nature Accessible to the Mathematical Physicist? URL: <http://www.nd.edu/Departments/Maritain/ti98/wallace.htm> (дата обращения: 7.01.2009).

247. Wallace W.A. *The modelling of nature: philosophy of science and philosophy of nature in synthesis*. Washington, Catholic University of America Press, 1996. 450 p.

248. Weisheipl J.A. The Revival of Thomism. A historical Survey. URL: <http://www.op.org/domcentral/study/revival.htm> (дата обращения: 7.01.2009).

249. Weisheipl J.A. Contemporary Scholasticism // *New Catholic Encyclopedia*. New York, Gale, Vol. 12. 2003. P. 772-779.

250. Wiele J.V. Neo-thomism and the Theology of Religions: a Case Study on Belgian and U.S. Textbooks (1870–1950) // *Theological Studies*. 2007. V. 68. P. 780-807.

251. Wild J. Existentialism Old and New // *Review of Metaphysics*. V. 1. 1948. P. 80-93.

252. Williams A.N. *The Ground of Union: Deification in Aquinas and Palamas*. N.Y.-London, Oxford UP, 1999. 222 p.
253. Wippel J.F. *Metaphysics and Separatio According to Thomas Aquinas* // *Review Metaphysics*. 1978. Vol. 31. P. 431-471.
254. Woods T.E. *How Americans Remembered Saint Pius X*. URL: <http://cfnews.org/tw-piox.htm> (дата обращения: 7.01.2009).
255. Wright J.H. *Theology, Philosophy, and the Natural Sciences* // *Theological Studies*. № 52. 1991. P. 651-668.
256. Wulf M. *History of Medieval Philosophy*. New York, Longmans, Green, 1909. 520 p.
257. Wulf M.D. *Mediaeval Philosophy Illustrated from the System of Thomas Aquinas*. London, London, Oxford UP, 1922. 153 p.
258. Wulf M.D. *Philosophy and Civilization in The Middle Ages*. Princeton, Princeton UP, 1922. 312 p.
259. Zigliara F.T.M. *Summa Philosophica in usum scholarum*. Paris, Gabriel Beauchesne, Vol. 1. 1903. 544 p.
260. Zyburka J.S. *Progressive Scholasticism* // Carey P.W. *American Catholic Religious Thought. The Shaping of a Theological and Social Tradition*. Marquette, Marquette UP, 2004. P. 375-397.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Августин, Блаженный 23, 39, 76, 77, 83, 84, 90
Аверинцев С.С. 37, 38, 154
Аверроэс 77
Авиценна 77, 79
Адо П. 97
Альберт Великий 23, 28
Ансельм Кентерберийский 26
Аристотель 6, 12, 20, 21, 26, 29, 36, 37, 44-46, 54, 55, 57, 59, 63, 64, 67, 74-80, 82, 85, 90, 91, 93, 99, 125, 134, 135, 140, 141, 145, 149, 154
Банус М. 100
Бакли М. 9, 149
Балднер С. 9, 87, 145
Банез Д. 8, 81
Барбур И. 5, 143, 144, 149, 154
Белл Дж. 142
Бенедикт XV 34, 87
Бергер Д. 35
Бергсон А. 6, 31, 38, 44-46, 49, 52, 103, 116, 120, 123, 124,
Бердяев Н.А. 44, 49, 92, 154
Бессе Ж.М. 22
Блондель М. 31, 38, 39, 41, 42, 50, 52, 56
Бом Д. 142
Бонавентура 19, 76, 83-85, 154
Бор Н. 137, 155
Боргош Ю. 8, 154
Бохенский И. 105
Бозий 77, 81
Брэдшоу Д. 90
Брюнсвик Л. 51
Бужероль Ж.Г. 83, 154
Бузетти В. 10
Буйяр А. 101-106
Вайшейл Дж. 99
Вальверде К. 8, 154
Виллаграсса Дж. 9
Вильнёв 32
Виттгенштейн Л. 110
Войтыла К. 99, 109, 110
Вольф Х. 10, 20, 21, 103
Ворж, де Д. 24
Вудс Т. 30
Вульф, де М. 6, 28, 29, 83
Галилей Г. 134
Гараджа В.И. 8, 154
Гардейль А. 6, 8, 24, 38-42, 47, 48, 50
Гарригу-Лагранж Р. 6, 35-38, 42-47, 101, 104, 106, 109, 112, 122
Гассенди П. 26
Гегель Г. 13, 15, 23, 103, 104, 107
Гейзенберг В. 136, 140, 141, 154
Гелл-Манн М. 143
Гиббс Т. 55
Гоблот Э. 115
Голиаф 101
Гонсалес 27
Грабман М. 35
Грегор О. 64
Гредт Й. 6, 36
Грейш Ж. 98
Григорий Палама 89, 154
Гринсток Д. 104
Гриффин Д.Р. 139
Гуарино Т. 110, 114
Губман Б.Л. 8, 154
Гуссерль Э. 118
Давид 101
Даниелу Ж. 103
Дедек Дж. 42
Декарт Р. 10-12, 24, 27, 73-76, 82, 118, 119, 124, 125, 135, 139, 147, 152, 154
Деррида Ж. 110
Джеймс У. 30, 135
Дженкинс К. 110
Джордан М. 18, 97, 98
Дзильяра Т. 6, 7, 15, 16, 20, 24, 36, 104
Дионисий Ареопагит 76, 94, 97
Доддс М. 9, 143-147
Доннелли П. 108
Дьюан Л. 95
Дьюарт Л. 70
Дэвис П. 99

- Дюгем П. 136
 Жильсон Э. 7, 29, 30, 37, 38, 46-49, 51, 63, 64, 72-99, 101, 103, 109, 112, 114, 121, 132, 151, 152, 154, 155
 Жорнет Ш. 104
 Зеньковский В.В. 85, 87-93, 113, 133, 134, 154
 Иаков 78
 Иоанн Дамаскин 89, 155
 Иоанн св. Фомы 8, 81, 101, 118, 132, 153
 Иоанн Скот Эригена 28
 Иоанн-Павел II 87, 109, 114, 155
 Исаак 78
 Калдин Е. 9
 Кант И. 7, 8, 10, 14, 15, 21, 23, 27, 31, 48-72, 82, 85, 117-120, 122, 155
 Карнап Р. 110, 155
 Кафи П. 6
 Каэтан Т. 7, 8, 19, 22, 71, 82, 93, 99, 101, 125, 132, 153
 Керр Ф. 99
 Кларк Н. 94, 97
 Клейтген Й. 6, 7, 12-14, 16, 19, 20, 81
 Клериссак Г. 116
 Кназас Дж. 96, 112, 117, 121
 Коллинз Дж. 79, 85
 Коммер Э. 23, 24
 Коник, де Ч. 135
 Конт О. 133, 134
 Коперник Н. 134
 Корет Э. 66, 68
 Корнольди Дж. 6, 7, 12, 14, 15
 Кретцманн Н. 99
 Крик Ф. 148
 Курчи К. 10, 11
 Лакордер А.-Д. 24
 Лаланде А. 115
 Ле Блонд, Ж.-М. 53, 107, 108
 Лев XIII 10, 11, 13-19, 22, 30, 31, 43, 48, 87, 109, 111, 112
 Лежен Дж. 147
 Лейбниц Г.В. 10, 74
 Лениус Дж. 31
 Лепиди 24
 Либераторе М. 6, 7, 12, 13, 20, 84
 Линдбек Дж. 93, 94
 Лодер Дж. 150, 155
 Лоизи А. 31
 Лонерган Б. 7, 54, 64-68, 70, 95, 152
 Лукашичек М. 142
 Лукс М. 117
 Люйтен Н. 137
 Лябурде М. 105, 106, 108
 Мадиран Ж. 96
 Маззелла 20
 Макинтайр А. 98
 Маккинерни Р. 98
 Маккул Дж. 16, 18, 27, 40, 59, 61, 63, 79, 81, 96, 100, 109, 128, 133
 Мальбранш Н. 13, 74
 Мандонне П. 24
 Мансер Г. 35-37, 85, 86
 Маршалль Ж. 7, 8, 40, 43, 48-50, 54-64, 66, 68, 72, 82, 93, 107, 108, 118, 119, 152
 Марион Ж.-Л. 73, 97
 Маритен Ж. 5-7, 9, 34, 36, 46, 49, 50, 64, 72, 73, 81, 82, 86, 92, 96, 103, 109, 115-132, 135, 137, 138, 153, 155
 Марк А. 64
 Матиусси Г. 6
 Маэстре Дж. 111
 Мерсье Д. 6, 7, 25-28
 Милбанк Дж. 13, 65
 Моно Ж. 147
 Морер А. 93
 Морис-Дени Н. 35
 Муни К.Ф. 139
 Нахбар Б. 63
 Нейдхарт Дж. 150, 155
 Неретина С.С. 87, 155
 Никифор Григора 90
 Никола М.-Ж. 108
 Николай Кузанский 21, 24
 Ньютон И. 26, 128
 О'Брайан Т. 95
 О'Коннор У. 52

- О'Рурк Ф. 96
Оуэнс Дж. 95, 96
Паскаль Б. 38
Паули В. 143, 146
Пеги А. 93
Перриер Дж. 6, 15
Печчи И. 11, 14, 36
Пий IX 14
Пий X 32, 33, 87
Пий XI 34, 87
Пий XII 87, 105
Пикок А. 5, 149
Пицциони Р. 42
Платон 21, 57, 74-77, 80, 84, 88, 90, 94, 96
Плотин 76, 77
Полкинхорн Дж. 5
Поппер К. 138
Прадо, дель Н. 17
Пригожин И. 147, 155
Пршивара Э. 53, 106, 107
Радев Р. 8
Райт Дж. 9, 149
Ранер К. 8, 64-70, 95, 152
Рассел Р. 5
Реати Ф.-Э. 8, 101, 104, 106, 155
Рикаби Дж. 6, 22, 23
Рикер П. 98
Рицци А. 9, 143
Розмини А. 12, 14
Ролан-Госслен М.-Д. 6, 8, 24
Роулэнд Т. 111
Руссло П. 7, 8, 24, 48-54, 56, 64, 82, 91, 93, 100, 107, 108, 152
Салмон Э. 76, 94
Сангвинетти Х. 9, 135, 138
Сансеверино Г. 11, 12, 15, 22, 27
Сантаяна Дж. 135
Саффри Х.Д. 97
Сертийанж А.-Д. 6, 24, 85, 86
Сигнориелло 12
Симон И. 21
Смит В. 9, 135, 139, 140, 142
Солаж, де Б. 106
Сорди Д. 11
Сорди С. 11
Спиноза Б. 11, 74
Стенгерс И. 147, 154
Стоугер У. 9, 150
Суарес Ф. 10, 19, 22, 34, 47, 49, 72, 81, 101
Сфорца Р. 12
Таламо С. 6, 21
Танцелла-Нитти Дж. 9, 142, 144
Тапарелли Л. 11
Тернер Д. 78
Тиррель Ж. 27
Тонджорджи 27
Труийяр Ж. 97
Уоллес У. 9, 95, 140-142, 145, 146
Уррабуру Х. 7
Фабро К. 95, 97
Фаргес А. 24, 35
Феррари Дж. 11
Финенс, де Дж. 64
Хабермас Ю. 110
Хайдеггер М. 66, 68, 87, 110,
Хайен А. 64
Хаксли О. 135
Холдейн Дж. 99
Хорват А. 34, 35
Хорес У. 78
Хот Дж. 138, 149
Хьюгон 34, 36
Чедвик О. 15, 19, 32
Швальм М. 6, 8
Шеллинг Ф.В. 15
Шенью М.-Д. 20, 24, 103, 104
Шеррард Ф. 54
Шестов Л. 91, 92, 155
Шредингер Э. 138, 141
Штеенберген, ван Ф. 85, 88
Элдере Л. 9, 138-140, 144, 145, 147-149
Эллис Дж. 150
Эмери Ж. 86
Эррей Дж. 9, 142
Юль М. де 24
Яки С. 9, 136

Оглавление

Введение	5
Глава 1. Томистская метафизика в конце XIX – начале XX века ..	10
1.1. Возрождение томистской метафизики в XIX веке	10
1.2. Томистская метафизика в рамках школьного католического образования: аристотелевский томизм	20
1.3. Томистская метафизика и вызов модернизма	30
Глава 2. Реалистская метафизика в диалоге с И. Кантом: трансцендентальный томизм	48
2.1. Метафизический интеллектуализм П. Руссело	48
2.2. Преодоление кантовской критики метафизики в философии Ж. Марешаля	54
2.3. Трансцендентальный томизм Б. Лонергана и К. Ранера	64
Глава 3. Метафизика бытия и познания в экзистенциальном томизме	72
3.1. Христианская метафизика Э. Жильсона	72
3.2. Критика метафизического проекта Э. Жильсона	85
3.3. Критика томистской гносеологии в католической мысли второй половины XX века	99
3.4. Критический реализм Ж. Маритена	115
3.5. Томистская метафизика и современное научное знание	136
Заключение	151
Список литературы	154
Указатель имен	167

Д. В. Кирьянов

Томистская философия XX века

Главный редактор издательства *И. А. Савкин*

Дизайн обложки *И. Н. Граве*

Оригинал-макет *М. Л. Бепле*

ИД № 04372 от 26.03.2001 г.

Издательство «Алетейя»,

192171, Санкт-Петербург, ул. Бабушкина, д. 53.

Тел./факс: (812) 560-89-47

E-mail: office@aletheia.spb.ru (*отдел реализации*),

aletheia@peterstar.ru (*редакция*)

www.aletheia.spb.ru

Фирменные магазины «Историческая книга»:

Москва, м. «Китай-город», Старосадский пер., 9. Тел. (495) 921-48-95

Санкт-Петербург, м. «Чернышевская», ул. Чайковского, 55.

Тел. (812) 327-26-37

*Книги издательства «Алетейя» в Москве
можно приобрести в следующих магазинах:*

«Библио-Глобус», ул. Мясницкая, 6. www.biblio-globus.ru

Дом книги «Москва», ул. Тверская, 8. Тел. (495) 629-64-83

Магазин «Русское зарубежье», ул. Нижняя Радищевская, 2.

Тел. (495) 915-27-97

Магазин «Гилея», Нахимовский пр., д. 56/26. Тел. (495) 332-47-28

Магазин «Фаланстер», Малый Гнездниковский пер., 12/27.

Тел. (495) 749-57-21, 629-88-21

Магазин издательства «Совпадение».

Тел. (495) 915-31-00, 915-32-84

Подписано в печать 06.05.2009. Формат 60×88 1/16
Усл. печ. л. 10,5. Печать офсетная. Тираж 1000 экз.

Заказ № 654

