

И вот еще маленькое свидетельство того, чему о. Павел учил своих студентов в связи со своей философией слова и языка. В 1916 г. он написал разгромный отзыв на кандидатскую диссертацию иеромонаха Варнавы (Беляева), будущего епископа, подвижника и автора трудов по святоотеческой аскетике. Особое возмущение Флоренского вызвало употребление о. Варнавой таких слов и выражений, как «эмансипация», «резюмируя», «a priori», «a posteriori», «адекватная замена одного духовного отца другим», «Божественная санкция» и т. п. Неужели, писал о. Павел, нельзя говорить по-русски, а не эсперанто или идо, словами, избранными с осторожностью? «Разве о. Варнава не понимает, что внимание к своей речи есть одно из первых условий сосредоточенности, а невнимание — один из наиболее наглядных признаков нерадивости о своем внутреннем устройении?»³⁹

Так что эта философия слова и языка, идущая из собственного опыта ее автора, имела для него еще и большое практическое значение. Ее можно и, на мой взгляд, нужно подвергать критической оценке, но никак нельзя пройти мимо ее самого главного достоинства. Она, как и все в наследии о. Павла, *пробуждает мысль*. Таков и был замысел лекций и печатных трудов Флоренского, в чем он сам однажды признался прямо и, надо полагать, без какого-либо «магического» воздействия на слушателей: «Моя задача, — сказал он, — возбудить мысль... То, что я могу предложить вам, — это не курс лекций, но собрание тем для размышлений» (Лекция «Страх Божий», май 1918 г.)⁴⁰.

*Димитрий Кирьянов, свящ.
(Тобольская православная духовная семинария)*

ХРИСТИАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЭТЬЕНА ЖИЛЬСОНА

Этьен Жильсон (1884–1978) является одним из наиболее известных историков средневековой философии и представителей томистского возрождения XX в. Книги профессора Э. Жильсона называли «поворотным пунктом», их автор «стал официальным голосом томизма»¹, «интерпретатором par excellence исторического томизма для нетомистов», а его научная деятельность оказала значительное влияние на «изменение интеллектуального климата» в Северной Америке.

Что касается оценки позиции Э. Жильсона внутри неотомизма, то ее очень высоко оценивал, например, Жак Маритен, хотя они часто оказывались несогласными в интерпретации мысли Фомы Аквинского². И, как отмечает А. Пеги: «Жильсон вышел из средних веков... не для того, чтобы присоединиться [к уже существующей] современной философии, но чтобы помочь построить новую философию, пробудившуюся от смерти рационализма и идеализма»³. Цель его исторической работы, по сути, была метафизической. Как полагает Жан-Люк Марион, Э. Жильсон решил «устранить “конец метафизики”» посредством реконструкции идей Фомы Аквинского «в противоположность традиции, которая претендовала на аутентичное выражение его мысли»⁴.

Э. Жильсон обратился к средневековой философии и богословию благодаря философии Декарта. Противопоставляя средневековое богословие философии Декарта, Жильсон обнаружил, что, несмотря на радикальное различие, между метафизикой средневековых богословов и метафизикой рационалистов XVII в. существует определенная связь.

В начале XX в. среди историков философии было распространено мнение, что философия Декарта начинается там, где кончается схоластическая философия, а также, что по сути христианство не оказало существенного влияния на философию. Например, Эмиль Брейе в своем первом томе «Истории философии», вышедшей в 1926 г., высказал мысль о том, что христианство не оказало никакого влияния на историю философии. Двумя годами позднее, выступая в Брюсселе с лекциями на тему «Существует ли христианская философия?», Брейе вновь настаивает, что христианство и философия являются несовместимыми, «поскольку первое является мистическим, а вторая рациональной»⁵. Тогда как Э. Жильсон, приглашенный читать Гиффордовские лекции

³⁹ Отзывы свящ. Павла Флоренского о сочинениях студентов LXX курса И. М. Д. Ак. Оттиски из «Богословского вестника» за 1916 г. Типография Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1916. С. 3.

⁴⁰ Павел Флоренский, свящ. Из богословского наследия // Богословские труды. 1977. Сб. 17. С. 101.

¹ 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. 1974. V. 38. P. 188.

² Маритен Ж. Этьен Жильсон — философ христианства // Жильсон Э. Избранное. Христианская философия. М.: РОССПЭН, 2004. С. 657–658.

³ 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. 1998. № 16. P. 166.

⁴ Цит. по : Там же.

⁵ Kerr F. After Aquinas. Blackwell Publishing, 2002. P. 80.

в Абердинском университете, использовал эту возможность, чтобы показать широкой публике, что не только сам концепт «христианская философия» является вполне осмысленным, но что в средние века действительно существовала христианская философия. Также он показал, что метафизика рационалистов XVII в. радикально отличается от греческой метафизики, и основанием этого различия являются идеи, вытекающие из теоцентричности христианского сознания. Целый спектр фундаментальных идей, структурирующих системы Декарта, Мальбранша, Лейбница и Спинозы, был совершенно неизвестен грекам. В греческой метафизике нет места для существования Бога — бесконечного, простого, совершенно свободного Создателя вселенной, хотя это представление легко найти у любого из богословов схоластики. Удалите понятие Бога из философии Декарта, и какая последовательность останется в декартовской системе? Одним из основных положений философии Декарта является представление о человеке, заимствованное у средневековых богословов, а не у Аристотеля.

Э. Жильсон в своих исследованиях делает акцент на том, что все рационалистические системы XVII в. построены вокруг идеи Бога как бесконечного бытия, как причины существования конечной вселенной и ее единственного основания. Размышления, основанные на этих историко-философских исследованиях, привели Э. Жильсона к следующим выводам: «Во-первых, контакт между греческой метафизикой и христианским Откровением в умах средневековых богословов был источником глубокого и подлинного развития для философии. Во-вторых, контакт между греческой метафизикой и христианским Откровением в богословии средневековых докторов был плодотворным, что объясняет новизну и мощь средневековой философии»⁶.

Декарт использовал философские идеи, развитые средневековыми богословами, и вставил их в философский контекст собственного рационализма. Однако при этом он и его последователи постепенно отделили философию от контекста веры и Откровения: «Именно это отделение от контекста христианской веры составляет существенное различие между современной и средневековой философией»⁷.

По мнению Э. Жильсона, дух средневековой философии выражается в том, что это особый вид философствования, который можно назвать христианской философией, что «означает философствование в контексте христианской веры и христианского Откровения. Это особый путь осуществления философии, которым занимались средневековые богословы»⁸.

В 1913 г. Жильсон прочитал в университете города Лилль курс лекций по философии Фомы Аквинского, которые были изданы в Страсбурге после войны. В этих лекциях впервые проявился томизм Жильсона⁹. В 1919 г. в первом издании «Томизма» Э. Жильсон пишет, что противоположность между христианской средневековой философией и секулярной философией современности стала для него руководящим принципом в стремлении определить характер средневековой философии и показать ее новизну. Новизна этой философии, по мнению Э. Жильсона, заключалась в попытке строить философские рассуждения, исходя из основных положений христианского Откровения. Это «прежде всего ряд положений о природе Бога, мира и человека, ясно выраженные в теологических произведениях св. Фомы, св. Бонавентуры и других схоластов <... >, и ни один из этих теологов никогда не пытался изложить эти положения в собственно философском порядке, переходя от творений к Богу, напротив, в своих комментариях на «Сентенции» и «Суммах теологии» они всегда располагали эти положения согласно чисто теологическому принципу, то есть, начиная с бытия Божия и затем, уже переходя к рассмотрению Его творений»¹⁰. Из этого следует, что выражение личной философской позиции средневекового мыслителя следует искать, прежде всего, в его теологических работах. Именно поэтому Э. Жильсон для уяснения оснований томизма ограничивается исключительно теологическими работами Фомы, оставляя в стороне его комментарии Аристотеля. Позже 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»¹¹. Кроме того, поскольку философия Фомы Аквинского является интегральной частью его богословия, то изложение Э. Жильсона в работе «Томизм» также следует нисходящему порядку богословия; он спускается от Бога к творениям как богослов, а не поднимается от условного конечного бытия к его бесконечной необходимой причине, следуя порядку философии. Он утверждает, что использование нисходящего теологического порядка в теоретических аргументах является обязательным элементом средневековой христианской философии¹².

Интерпретация Э. Жильсона христианской философии Фомы Аквинского находилась в открытой оппозиции к традиции томистской философии, доминировавшей в католических школах XVII в., и влияние ко-

⁶ *Gilson E. The Spirit of Medieval Philosophy. N.Y. : Scribner's, 1940. P. 37.*

⁷ *Жильсон Э. Философ и теология. М. : Гнозис, 1995. С. 142.*

⁸ *McCool G. A. From Unity to Pluralism. N.Y. : Fordham University Press, 1999. P. 167–168.*

⁹ *Gilson E. Le Thomisme: Introduction a la pensee de saint Thomas d' Aquin. Paris : Vrin, 1947. См. также русское издание : Жильсон Этьен. Избранное. Т. 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. М.; СПб. : Университетская книга, 1998.*

¹⁰ *Жильсон Э. Философ и теология. С. 78–79.*

¹¹ Там же. С. 75.

¹² *Жильсон Э. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. С. 45.*

торой простирается до XX в. Поскольку томисты XVII в. извлекали свои «тезисы» не только из теологических работ Фомы Аквинского, но и из его комментариев на Аристотеля, то они отождествляли философию Фомы с философией Аристотеля и выстроили аристотеле-томистские «тезисы» в возрастающем философском порядке, который сам Фома никогда не использовал¹³. Э. Жильсон выносит свой строгий приговор таким системам: «Независимо от того, как эти аристотеле-томистские “чистые” философии могли бы называться, они не должны называться христианской философией Фомы»¹⁴.

Таким образом, для Э. Жильсона фундаментальным требованием для надлежащего понимания христианской философии является необходимость идентифицировать 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 своему Создателю посредством свободного ответа любви, ставшего возможным вследствие благодати»¹⁵.

Дж. Маккул пишет: «Теологический контекст, в котором работает христианский философ, и круг теологических вопросов, которые он стремится разяснить через унаследованную им греческую метафизику, которую он преобразовывает, ставя ее на службу богословию, являются источником единства христианской философии, спекулятивной ее мощи и новизны»¹⁶. Чтобы сохранить свою жизненность, по мнению Э. 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 Э. Жильсоном единства христианской философии отличалось от того понимания, которое обычно привлекало неотомистов. Морис де Вульф в начале XX столетия защищал идею существования общего схоластического доктринального «синтеза». Концепция аристотелевского единства средневековой философии Мориса де Вульфа предполагала, что в Средние века существовала философия, являвшаяся «общей для всех докторов схоластики»¹⁷.

Э. Жильсон отстаивал свою собственную интерпретацию единства христианской философии в ряде исследований о Бонавентуре (*La philosophie de Saint Bonaventure*. Paris : Vrin, 1943), Августине (*Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Paris : Vrin, 1928), Фоме и Иоанне Дунсе Скоте (*Jean Duns Scot: Introduction a ses positions fondamentales*. Paris : Vrin, 1952). Его исследования показали невозможность отстаивать тезис, согласно которому в средневековье была общая система схоластической философии. Он пришел к выводу, что «если единство средневековой христианской философии должно было бы быть определено на основании критерия систематической идентичности, то единственное заключение, к которому может прийти историк, заключается в том, что в Средневековье был радикальный философский плюрализм»¹⁸.

Христианская философия Бонавентуры, по мнению Э. Жильсона, ни в коем случае не может рассматриваться как слаборазвитая форма томизма, как это было принято считать¹⁹. Вдохновленная францисканским видением мира и поддержанная консервативными средневековыми августинианскими францисканскими богословами, следовавшими Александру Гэльскому, христианская философия Бонавентуры была сознательной реакцией против неортодоксального аристотелизма, укоренившегося на факультете искусств в Париже. Бонавентура просто отвергал синтез между христианством и аристотелизмом, синтез, который осуществил его современник Фома Аквинский.

Проводя тщательное исследование мысли Иоанна Дунса Скота, Э. Жильсон показывает, что «его философия существенно отличается от философии Аквината»²⁰. Тот же вывод он делает, сравнивая философию Аквината с философией Августина. Дж. Маккул замечает, что благодаря этим исследованиям Э. Жильсона «стало совершенно очевидно, что если бы не было какого-либо сходства в аристотелевской технике и словаре, который можно обнаружить у всех богословов после XII в., то в христианской философии средневековых богословов не может быть найдено никакого систематического единства»²¹.

¹³ Здесь Жильсон косвенно критикует 24 тезиса томистской философии, которые также следуют порядку философии, а не теологии — и. Д. (см. : *Жильсон Э.* Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. С. 29–31).

¹⁴ *McCool G. A.* From Unity to Pluralism. P. 170.

¹⁵ *Gilson E.* The Spirit of Mediaeval Philosophy. P. 37–38.

¹⁶ *McCool G.* From Unity to Pluralism. P. 170.

¹⁷ *Macquarrie J.* Twentieth-Century Religious Thought: the Frontier of Philosophy and Theology, 1900–1960. London : SCM Press LTD, 1963. P. 282.

¹⁸ *McCool G. A.* From Unity to Pluralism. P. 171.

¹⁹ *Бужероль Ж. Г.* Когда Этьен Жильсон встречает св. Бонавентуру // *Жильсон Э.* Избранное. Христианская философия. 2004. С. 691.

²⁰ *Жильсон Э.* Философия в Средние века: От истоков патристики до конца XIV века. М. : Республика. 2004. С. 455.

²¹ *McCool G. A.* From Unity to Pluralism. P. 172.

«Единство христианской философии, — утверждает Э. Жильсон, — это единство духа, единство в пути, в котором средневековые христиане создавали свою философию, то есть рациональное рассуждение в рамках живого богословия. Средневековая философия не может быть сведена к греческой философии ни в ее платонической, ни в аристотелевской форме. Перед нами плодотворное взаимодействие между греческой философией и христианским Откровением, которое сделало христианскую философию уникальным путем философствования, сделало ее новой и оригинальной философией через творческие преобразования, к которым это взаимодействие привело»²².

В своей работе «Философ и теология» Э. Жильсон признает, что он не читал энциклику Льва XIII «Aeterni Patris», ставшую манифестом возрождения томизма в XX в., до тех пор, пока не разработал свою концепцию христианской философии²³. Тем не менее он утверждал, что его концепция христианской философии и концепция, которую Лев XIII предложил в энциклике, находятся в строгом согласии.

Однако с этим трудно согласиться. Так, если «Aeterni Patris» представляет христианскую философию Фомы как раз в качестве удивительного примера философии, «общей для всех докторов схоластики»²⁴, то Э. Жильсон показывает обратное, что такой общей философии никогда не существовало. В «Aeterni Patris» философия Фомы мыслится как связь между патристической философией Августина и философией великих схоластов XVI–XVII вв. Она включена в общую доктринальную традицию, которая проходит без существенных изменений от Августина через Бонавентуру, Фому Аквинского и Иоанна Дунса Скота к Ф. Каэттану, Д. Банезу, Ф. Суаресу и Диас-де-Люго. Предполагалось, что современный томизм должен восстановить связь между католической мыслью XIX в. и традиционной старой философией и теологией. Это видение было вдохновлено Дж. Клейтгеном, М. Либераторе и другими основателями неосхоластического движения в их борьбе за восстановление философии и теологии Фомы Аквинского. Именно их идеи отражала энциклика.

Э. Жильсон, напротив, показал, что в патристической и средневековой философии и теологии не существовало общей доктринальной традиции. Философия Фомы — это не философия Бонавентуры, ни философия Дунса Скота, и ни одна из философий этих средневековых докторов не развивает философию св. Августина. Метафизика Суареса не является метафизикой Аквината. Более того, и работы Суареса, и томистские руководства XVII в. содержат «отделенную» философию, которая не может быть христианской философией Фомы. В действительности Э. Жильсон не принимает программы развития томистской философии, в какой она была представлена в папской энциклике. Он всегда ссылается на энциклику тоном согласия и высшей похвалы, хотя, согласно его собственному критерию, ни одна из форм томизма, которым вдохновлялась энциклика, получила ли она свое вдохновение от Суареса или от доминиканских комментаторов, не может быть названа аутентичным томизмом. Жильсон понимал энциклику так, как она никогда не говорила: «Чтобы быть томистом, — писал он, — необходимо придерживаться с абсолютной точностью пути философствования св. Фомы, применяемого в его теологических работах»²⁵.

По мнению Э. Жильсона, христианская философия ограничена узким диапазоном проблем, имеющих прямое отношение к вере: существование Бога, творение мира, бессмертие души и т.д. Если христианский философ философствует на темы, которые не имеют отношения к вере, утверждает он, то можно быть уверенным, что эта философская деятельность не является христианской философией. Он не отрицает важности других областей философии, но настаивает на том, что правильная исходная позиция — метафизическое рассмотрение бытия. Подобно Декарту, он рассматривает первую философию (метафизику) как педагогически и фундаментально первую: если мы правильно понимаем бытие, мы можем правильно понять субстанцию, материю и форму, причинность, человеческую природу и т.д. «Абстрактность метафизики представляется более доступной верующим, так что для них вполне уместно начинать христианскую философию с метафизических проблем, таких как доказательства существования Бога и др.»²⁶ Христианская философия требует не просто какой-либо метафизики, но именно метафизики *esse*²⁷. И если «Сумма теологии» начинается с дискуссии о природе теологии, с доказательств существования Бога и с вопроса о природе Бога, то, следовательно, это путь, по которому также должна следовать христианская философия. Ее порядок, структура и постановка проблем даны теологией, а не возникают из некоего независимого философского рассмотрения.

²² *Gilson E. History of Christian Philosophy. N.Y. : Random House, 1955. P. 540–541.*

²³ *Жильсон Э. Философ и теология. С. 143.*

²⁴ *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 29.09.2008).*

²⁵ *Gilson E. The Spirit of Mediaeval Philosophy. P. 37.*

²⁶ *Baldner S. Christian Philosophy, Etienne Gilson, and Fides et ratio URL : <http://www.nd.edu/Departments/Maritain/ti99/baldner.htm> (дата обращения 20.12.2002).*

²⁷ *Gilson E. The Spirit of Thomism. N.Y. : P. J. Kennedy & Sons. 1964. P. 72.*

Сознательное ограничение исторических источников философии Фомы Аквинского теологическими работами и твердая приверженность нисходящему порядку теологии оспаривались критиками Э. Жильсона. Еще в начале XX в. Г. Мансер писал о том, что автономия философии есть следствие аристотелевского принципа различия акта и потенции²⁸. Об автономии христианской философии также говорил и А. Д. Сертиллианж²⁹. Томисты, придерживавшиеся традиции доминиканских комментаторов, были категорически не согласны с исключением Э. Жильсоном «Комментария на Аристотеля» из списка источников, из которых может быть выведена философия Аквината. Томисты Ф. ван Штеенберген и Дж. Коллинз также отвергают утверждение Жильсона, что «отделенная (от богословия) философия, используя возрастающий философский порядок, не может быть аутентично томистской»³⁰.

Ж. Маритен был в основном согласен с Э. Жильсоном по вопросу о существовании христианской философии. В противоположность Сертиллианжу и Мансеру он пишет: «Концепция отдельной философии полностью противоречит духу томизма»³¹. Однако он полагал, что существует отличие между сущностью природы философии и состоянием практики философии³². В своей сущности или природе философия не может быть определена как христианская или нехристианская, для философии характерно «зависеть полностью от ее формального объекта, и поскольку этот объект рационального порядка, то философия, рассматриваемая сама по себе — будь она языческой или христианской, — зависит от тех же самых строго естественных или рациональных внутренних критериев»³³. При этом Маритен не забывает подчеркивать, 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 доказательства»³⁴. В итоге мы можем сказать, что христианская философия Маритена вновь оказывается отделенной от содержания христианской веры, а позиция Э. Жильсона по этому вопросу представляется более строгой, так как он считает, что христианская философия должна следовать порядку теологии, а значит опираться на христианское Откровение и быть неразрывно связанной с содержанием христианской веры.

В этом смысле позиция Жильсона, по сравнению с другими томистами, наиболее близка пониманию христианской философии, которое мы находим у прот. Василия Зеньковского в работе «Основы христианской философии», хотя он и не смог полностью преодолеть соблазна радикального различия между естественным и сверхъестественным порядками. В работе «Дух средневековой философии» Жильсон писал: «Я называю “христианской философией” любую философию, которая придерживается отличия двух формальных порядков (откровения и разума), рассматривает христианское Откровение как необходимое руководство для разума»³⁵. Христианской философией, по его мнению, является «любая философия, в основании своем подразумевающая истины Откровения «в качестве незаменимого помощника разума»³⁶. Это различие двух порядков, в конечном итоге, как справедливо замечает прот. Василий Зеньковский, приводит к отрицанию Жильсоном и Маритеном самого понятия христианской философии. Не случайно, замечает о. Василий, «в наши дни последовательные томисты отвергают понятие “христианской философии” в точном смысле слова»³⁷.

Отвержение 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»³⁸. В настоящее время томисты, соглашаясь с Хайдеггером, предпочитают говорить о том, что лучше вообще не употреблять термина «христианская философия». Так, современный томист С. Балднер пишет: «Философия, называется она христианской или нет, может только тогда быть философией, если ее принципы и аргументы не зависят от согласия с христианской верой»³⁹. А Дж. Доурти добавляет: «Термин “христианская философия” лучше рассматривать как описывающий исторические и социологические реалии, нежели как термин, который показывает внут-

²⁸ Berger D. Die «Grundfesten» des Thomismus. Ein Beitrag zur Geschichte des Thomismus im Zeitraum der Neuscholastik // Información Filosófica. 2002. V. I. P. 22.

²⁹ См. : Зеньковский В. В. Основы христианской философии. М. : Канон, 1996. С. 13.

³⁰ McCool G. A. From Unity to Pluralism. P. 196–197.

³¹ Маритен Ж. Христианская философия // Маритен Ж. Знание и мудрость. Научный мир, 1999. С. 137.

³² Там же. С. 140.

³³ Там же. С. 142–143.

³⁴ Там же. С. 142.

³⁵ Gilson E. The Spirit of Mediaeval Philosophy. P. 32–33.

³⁶ Неретина С. С. Этьен Жильсон: новый взгляд на старое наследие // Жильсон Э. Философия в Средние века: От истоков патристики до конца XIV века. С. 584.

³⁷ Зеньковский В. В. Цит. соч. С. 13.

³⁸ Heidegger M. An Introduction to Metaphysics. New Haven : Yale University Press, 2000. P. 6.

³⁹ Baldner S. Christian Philosophy, Etienne Gilson, and Fides et ratio. URL : <http://www.nd.edu/Departments/Maritain/ti99/baldner.htm> (дата обращения 20.12.2002).

ренную или существенную природу философии»⁴⁰. 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»⁴¹.

Такой взгляд на христианскую философию был подвергнут справедливой критике в работе о. Василия Зеньковского «Основы христианской философии». О. Василий отмечает, 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»⁴². Наследие греческой науки и философии использовалось Церковью без колебаний, но при этом античное наследие воцерковлялось, приобретало новое, христианское содержание. В этом вопросе с о. Василием полностью согласен и 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...»⁴³. Так, например, философия Платона использовалась отцами каппадокийцами для выражения догматического учения Церкви, что отнюдь не означало «эллинизации христианства». Подобным образом поступал и св. Иоанн Дамаскин, когда в своих «Философских главах» он рассматривает категории аристотелевской логики не с целью воспринять аристотелизм полностью, но с целью выразить с помощью этих понятий истины христианской веры⁴⁴. О. Василий Зеньковский отмечает: «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»⁴⁵.

Это очень хорошо видно на примере такого выдающегося православного богослова, как святитель Григорий Палама. Он, будучи прекрасно образованным человеком своего времени, искушенным в философских вопросах, тем не менее, не видит большой ценности в философии самой по себе. Как отмечает А. Николь: «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»⁴⁶. Св. 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...»⁴⁷. Следует отметить, что в данном сочинении святитель Григорий повсюду подчеркивает условность и относительность философского знания, которое в лучшем случае (при правильном употреблении) может быть полезным в изучении природы, однако приводит к множеству заблуждений, если применяется к предметам божественным. «...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»⁴⁸. В свете этого высказывания становится понятной ошибочность самого пути построения схоластического богословия, которое стремится структурировать богословие философией, как, например, делал Руссо и другие томисты.

Целостное понимание мира, данное в системе Аристотеля, с которым западная мысль познакомилась в XII в., созрело вне Откровения, не вмещало его в себя, и здесь начали расходиться пути веры и знания. Для того чтобы примирить эти два способа видения мира, средневековые схоласты, и Фома Аквинский здесь не является исключением, стали интерпретировать эти построения Аристотеля как построения разума, не знающего Откровения. Удивительно, но в это же время в Византии также был известен Аристотель, по нему обучали детей в школах (святитель Григорий Палама, например, в юности изучал систему Аристотеля), однако это не привело к таким катастрофическим последствиям, как на Западе. О. Василий объясняет это тем, что «...в Византии аристотелизм очень редко принимался в целом, он всегда смягчался прививкой платонизма или неоплатонизма»⁴⁹. Так, Никифор Григора считал, что «...через знание, которое мы приобретаем посред-

⁴⁰ Baldner S. Christian Philosophy...

⁴¹ Ibidem.

⁴² Зеньковский В. В. Основы христианской философии. С. 10.

⁴³ Жильсон Э. Философия в Средние века: От истоков патристики до конца XIV века. С. 71.

⁴⁴ Иоанн Дамаскин. Источник знания. М.: Индик, 2002. С. 338–339.

⁴⁵ Зеньковский В. В. Цит. соч. С. 10.

⁴⁶ Цит. по: Williams A. N. The Ground of Union: Deification in Aquinas and Palamas. NY: Oxford University Press, 1999. P. 20.

⁴⁷ Григорий Палама. Триада I. 1. 21 // Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих. М.: Канон, 1995. С. 33.

⁴⁸ Там же. Триада I. 1. 12. С. 21.

⁴⁹ Зеньковский В. В. Цит. соч. С. 11.

твом логики, мы не можем получить познания реальных вещей, скорее логика может обеспечить нас знанием чувственных объектов, нежели реальности, образами которой они являются»⁵⁰. Кроме того, как указывает Д. Брэдшоу, запад воспринял лишь ограниченную часть греческого наследия: «Вместо синергийного 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»⁵¹. Но дело, по-видимому, не только в этом. В Византии не было понятия «естественного света разума» (*lumen naturale rationis*), который может делать заключения независимо от содержания веры. Концепция «естественного света разума» может быть названа «концепцией “как если”». А что, если нет Откровения? К каким выводам может прийти разум? При этом в рассуждениях Аквината, например, не предполагается, что разум может быть искаженным вследствие поврежденности человеческой природы. Разум остается таким, как будто не было грехопадения и его последствий. Это очень хорошо видно в книге Жильсона «Дух томизма», где он показывает, как Фома восхищается Аристотелем, дошедшим посредством естественного разума до понимания, что высшее благо человека заключается в интеллектуальном знании⁵². 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.

Так, Фома соглашается с Аристотелем, что любить интеллект, значит любить то, что Бог предпочитает из всех вещей. Э. Жильсон пишет: «Если в природе нет ничего более благородного, чем интеллектуальная деятельность человека, чудесно, что постоянный поиск научного и философского знания должен привести разум к знанию Бога, как его собственного начала и конца»⁵³. Когда читаешь «Триады» св. Григория Паламы, создается впечатление, что он пишет их именно против Аквината. Конечно, св. Григорий вряд ли был знаком с сочинениями самого Аквината, но он пишет против Варлаама Калабрийского, который воспринял западно-рационалистический способ познания Бога. Варлаам учил, что о Боге что-либо можно узнать лишь через рассматривание творений или путем, который предлагает философия, рациональным рассуждением от низших уровней бытия к высшим. Для него это практически единственный способ познания Бога. У Фомы Аквинского путь познания Бога через аналогию сущего также является одним из главных путей, правда, он признает ограниченность такого познания. Однако даже в блаженном видении, как показал П. Руссло⁵⁴, интеллект является главной познающей силой для Фомы Аквинского.

Э. Жильсон совершенно не касается проблемы грехопадения и повреждения человеческой природы, которое делает невозможным совершенное познание Бога посредством «*lumen naturale rationis*», так как и «естественный свет разума» также подвергся повреждению в человеке. Тогда как именно на это обращает особое внимание св. Григорий Палама в споре с Варлаамом и на что совершенно справедливо указывает прот. Василий Зеньковский. 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. Как отмечает о. Василий: «Он (Фома) просто уступал знанию (философии) всю территорию того, что может быть познаваемо “естественным разумом”. Этот *lumen naturale rationis* признается здесь достаточным для понимания мира, и нечего удивляться, что Аквинат видел именно в Аристотеле вершину естественного разума»⁵⁵. Откровение фактически является лишь дополнением к тому, что уже установлено естественным разумом. Разум становится самодостаточным в своей области.

С другой стороны, возможна и такая ситуация, когда от чрезмерности возвышения можно прийти к противоположному результату. О. Василий пишет: «Возвышая Откровение над “естественным разумом”, Аквинат в то же время рассекает единую целостность познавательного процесса»⁵⁶. Теперь одно и то же учение, например, о происхождении мира, должно быть рассматриваемо с двух точек зрения: с точки зрения естественного разума и с точки зрения Откровения.

Фома Аквинский, решая проблему веры и знания, стремился противопоставить свое учение учению аверроистов, чтобы одновременно сохранить достоинство Откровения и автономию разума. Сохраняя автономию естественного разума, Фома просто подчиняет естественный разум Откровению. Если естественный разум говорит, например, о логической непротиворечивости вечного существования мира, а Откровение

⁵⁰ *Ierodiakonou K. Anti-logical Movement in Fourteenth Century // Ierodiakonou K. Byzantine Philosophy and its Ancient Sources. Oxford, 2004. P. 222.*

⁵¹ *Bradshaw D. Aristotle East and West. Metaphysics and Division of Christianity. Cambridge, 2004. P. 265.*

⁵² *Аристотель. Никомахова этика. X. 9.*

⁵³ *Gilson E. The Spirit of Thomism. P. 16.*

⁵⁴ *Rousselot P. Intelligence Sense of Being Faculty of God. Milwaukey, 1999. P. 2.*

⁵⁵ *Зеньковский В. В. Цит. соч. С. 12.*

⁵⁶ Там же.

учит о творении мира Богом, то схоласт в традиции Аквината просто соглашается с Откровением, подчиняя ему разум. При этом проблема не решается, а «загоняется в самый дальний угол». 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»⁵⁷.

Как справедливо замечает о. Василий Зеньковский, и это касается всех работ неотомистских авторов, «вся ошибка Аквината состояла в том, что он берет понятие естественного разума как понятие неподвижное, тогда как речь в христианском мире идет вовсе не о том, чтобы христиански употреблять разум, а о том, чтобы в Церкви находить восполнение и преображение разума»⁵⁸. Нигде в сочинениях неотомистов вы не встретите ни одной мысли о необходимости обновления и преображения разума, как будто человек находится в том же райском состоянии, как и до грехопадения.

Эту особенность западного богословского мышления ярко подметил Н. Бердяев: «Человек и мир не по грехопадению, а по существу внедуховны и внебожественны, исключительно природны. Человек становится духовным лишь по благодати, приходящей извне»⁵⁹. Подобным образом говорит и другой русский религиозный мыслитель Л. Шестов: «Средневековая философия, стремившаяся по выработанным в Греции принципам добыть в Св. Писании 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»⁶⁰. Средневековые схоласты, за исключением Петра Дамиани, замечает Л. Шестов, не делают акцента на том, что человек при грехопадении вкусил плод с дерева познания добра и зла. Для них познание является желанным плодом, как будто не было грехопадения. Как бы обращаясь к ним, св. Григорий Палама пишет: «Неужели им никогда не приходило на ум, что, устремившись к дереву знания и вкусив от него, мы отпали от божественного места сладости? Не пожелав по заповеди “возделывать и хранить его” (Быт 2. 15), мы уступили лукавому советчику, прокрававшемуся обманом и прельстившему нас красотой познания добра и зла. Видно, он и сегодня тем, кто не хочет под водительством отцов возделывать и хранить свое сердце, сулит точное знание многоподвижных и взаимоуравновешенных небесных сфер...»⁶¹

Учение об автономии человеческого разума до конца не может быть преодолено неотомизмом, 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. Отношение между ними строится наподобие этажей здания. На каждом этаже полноправным хозяином является либо философия, либо теология. Об этом также справедливо пишет Н. Бердяев: «Св. Фома Аквинат в классической форме установил различие между естественным и сверхъестественным, между творением и Творцом, между миром и Богом. Современные томисты считают это величайшим его деянием. Этим Св. Фома определил и ограничил область естественной философии, которая естественным разумом познает естественный мир. Философия не должна быть религиозной, мистической философией, она должна быть рациональной, естественной философией»⁶². Неудивительно поэтому, что большинство томистов, начиная с М. де Вульфа, А. Д. Сертильянжа, Г. Мансера, Ф. ван Штеенбергера и кончая современными томистами, такими как С. Балднер и Р. Доурти, не принимали даже самого понятия христианской философии. Э. Жильсон здесь, по-видимому, составлял практически единственное исключение, но даже он не мог преодолеть того разделения сфер разума и веры, которое было заложено Аквинатом.

О. Василий Зеньковский пишет: «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. Это значит ошибочно считать, что жизнь в Церкви не открывает нам пути к преображению всего нашего естества, <поврежденного> действием первородного греха»⁶³. Христианская философия не есть философия человека, который «христиански употребляет разум», она вытекает из веры: «Познание мира и человека, систематическая сводка основных принципов бытия не даны в нашей вере, они должны быть построены в свободном творческом нашем труде, но во свете Христовом»⁶⁴.

⁵⁷ *Gilson E. The Spirit of Thomism. P. 19.*

⁵⁸ *Зеньковский В. В. Цит. соч. С. 14.*

⁵⁹ *Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 37.*

⁶⁰ *Шестов Л. Афины и Иерусалим // Шестов Л. Собр. соч. : В 2 т. М. : Наука, 1993. Т. 1. С. 519–520.*

⁶¹ *Григорий Палама. Триада I. 1. 6. С. 13.*

⁶² *Бердяев Н. Неотомизм // Путь. 1925. № 1. С. 170.*

⁶³ *Зеньковский В. В. Цит. соч. С. 14.*

⁶⁴ Там же. С. 35.