

ФИЛОСОФ И ТЕОЛОГИЯ

Р
Ж

Этьен Жильсон
ФИЛОСОФ И ТЕОЛОГИЯ



ЭТЬЕН
ЖИЛЬСОН

•

ФИЛОСОФ И ТЕОЛОГИЯ

ETIENNE
GILSON



LE PHILOSOPHE
ET
LA THÉOLOGIE

PARIS
LIBRAIRE ARTHÈME FAYARD
1960

ЭТЬЕН
ЖИЛЬСОН

•

ФИЛОСОФ
И
ТЕОЛОГИЯ

МОСКВА
ИЗДАТЕЛЬСТВО "ГНОЗИС"
1995

ББК 87.3
Ж 72

Оформление *А. Бондаренко*
Редактор *Е. Чичнева*
Корректор *К. Голубович*

Жильсон Этьен

Ж 72 *Философ и теология*. — Пер. с франц. К. Демидова. — М.: Гнозис; 1995. — 192 стр.

Труд «Философ и теология» известного французского философа и медиевиста Э. Жильсона повествует об университетской философской жизни первых десятилетий нашего века, прошедшей во Франции под стягами, на которых были начертаны два имени: св. Фома и Бергсон. Книга являет собой не только интеллектуальную автобиографию мыслителя, но и представляет тонкий историко-философский анализ того, как философия может находить в теологии полноту своего конкретного осуществления.

Издание осуществлено при финансовой поддержке Министерства иностранных дел Французской республики и при содействии Отдела культуры, науки и техники Посольства Франции в Москве.

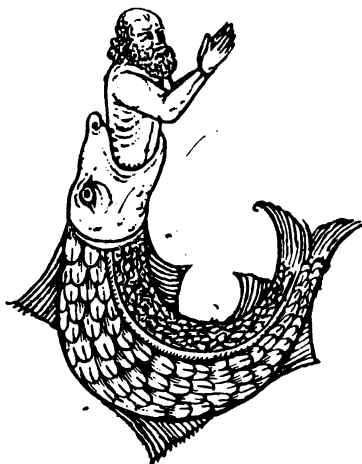
ISBN 5—7333—0401—1

ББК 87.3

Формат 60х90/16. Бумага офсетная. Гарнитура Лазурский.
Печать офсетная. Тираж 10 000 экз.
Заказ № 2809

Отпечатано с оригинал-макета в Московской типографии № 2 «РАН»
121099, Москва, Шубинский пер., 6.

© Libraire Arthème Fayard, 1960
© Издательство «Гнозис», 1995



Оглавление

ПРЕДИСЛОВИЕ	7
I ДЕТИ ТЕОЛОГИИ .	9
II «UNIVERSITAS MAGISTORUM...» .	20
III ХАОС	37
IV УТРАЧЕННАЯ ТЕОЛОГИЯ	53
V ОБРЕТЕННАЯ ТЕОЛОГИЯ	72
VI СЛУЧАЙ БЕРГСОНА	89
VII ОТСУТСТВИЕ МУДРОСТИ .	109
VIII РЕВАНШ БЕРГСОНА .	125
IX ХРИСТИАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ .	139
X ИСКУССТВО БЫТЬ ТОМИСТОМ :	158
XI БУДУЩЕЕ ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ	172

Не подлежит сомнению, что философия — это служанка теологии (подобно тому, как Мария является рабой Господней). Пусть же служанка не перечит своей госпоже, и пусть госпожа не обижает свою служанку. Иначе может прийти тот, кто очень скоро заставит их помириться.

Ш. Пегн. «Записки о господине Декарте»

ПРЕДИСЛОВИЕ



Название этой книги мне подарил мой друг и коллега, господин Даниэль-Ропс. Пользуясь случаем, чтобы выразить ему сердечную благодарность, в то же время, я хотел бы снять с него какую бы то ни было ответственность за то, что следует за заглавием книги. Взнявшись за подобный сюжет, я пускаюсь в довольно рискованное предприятие: имея полное право рисковать самим собой, нельзя подвергать опасности своих друзей.

Моя книга не рассказывает историю современной католической мысли. Поэтому читателю не следует делать далеко идущих выводов, если он обнаружит какие-либо пропуски. Одни из них связаны с тем, что мне не удалось в достаточной мере уяснить смысл идей мыслителя, которого уже нет среди нас: о том, чего не понимаешь, лучше промолчать. Другие объясняются еще проще тем фактом, что та или иная доктрина, или лицо — какое бы восхищение они у меня не вызывали — не сыграли никакой роли в той истории весьма личного характера, основные черты и смысл которой мне хотелось бы запечатлеть.

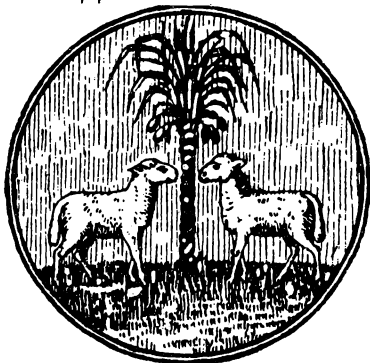
Собственно темой моей книги является история жизни одного молодого француза, получившего католическое воспитание и обязанного Церкви всем своим образованием, а Университету — своей философской выучкой. Муза истории Кдио поставила перед нашим героем задачу найти точный смысл понятия «теология», и, проведя половину жизни в спорах на эту тему, он обнаружил ответ слиш-

ком поздно, чтобы самому воспользоваться им.

Следует отметить, что об истории самих поисков в книге почти ничего не будет сказано, это неинтересно. Рассказ об исканиях и заблуждениях историка, потерявшегося в прошлом, события которого он к тому же понимал совершенно неправильно, едва ли кого-либо чему-нибудь научит. Чтобы у книги был материал, мы расскажем лишь о самом необходимом. Кроме того очень хотелось, чтобы эти страницы, повествующие о долгой череде оставшихся позади сомнений, удержали бы от них и кого-то еще.

Э. Ж.

I. ДЕТИ ТЕОЛОГИИ



КАЗАЛОСЬ бы, дожившему до 75 лет человеку, есть что порассказать о своем прошлом. Но, если это была жизнь философа, то, пытаясь сделать это, он вскоре заметит, что прошлого-то как такового у него, в общем, и нет. Еще в молодости перед ним встала некая проблема, которая продолжает его волновать, и хотя сущность ее известна ему теперь намного лучше, разрешить ее ему так и не удалось. Наблюдающий со стороны историк с легкостью докажет обратное, но сам-то он знает, что среди всего, о чем он мог бы последовательно рассказать, среди стольких различных утверждений, буквальный смысл которых иногда может показаться противоречивым, нет ни одного, вызывающего сомнения и нуждающегося в проверке на истинность. Едва ли можно продвинуться далеко вперед, пытаясь вновь и вновь решить одну и ту же задачу, в то время как условия ее содержат неизвестную величину, ценность которой всегда будет ускользать от нас.

Если же человек этот еще и христианин, то он неизбежно будет ощущать некоторое внутреннее одиночество. У него, конечно, нет недостатка в друзьях; но, разделяя с другими людьми общие радости, печали и заботы, в своем внутреннем мире он живет другой жизнью, события которой известны только ему, и о непрерывности которой с необходимостью свидетельствуют его сочинения. Всякий философ поймет, о чем я говорю. Вот почему в той мере, в какой философ отождествляет себя со стоящей перед ним проблемой, общей, возможно, для миллионов других людей, но очень личностной, уникальной по своему месту в его душе, он ощущает себя одиноким. Он знает, что с этим и умрет, плененный абсолютной не-

преодолимостью пределов понимания, за которые выйти ему не суждено. В XX веке, в глубоко дехристианизированной стране философ-христианин ощущает всю неразрешимость своей изоляции намного сильнее. Мучительно «поступать не как все», в конце концов это изнуряет. Едва ли кто-нибудь, как мне кажется, находит большое удовольствие в ощущении собственной чуждости, особенно если причиной этого является другое понимание самого смысла человеческой жизни. Тем не менее, недавние ученые споры о понятии «христианская философия» со всей очевидностью показали, насколько христианская философия далека от образа мыслей наших современников. Философствовать — это еще куда ни шло, но тот, кто совершит оплошность и признается, что хочет быть христианским философом, вскоре увидит себя исключенным из философского сообщества, его просто не станут слушать.

Сколько шума из ничего, — возразят мне, — если христианский философ страдает от того, что поставил себя в неловкое положение и оказался в изоляции, почему бы ему не отказаться от стремления философствовать по-христиански? В конце концов, у большинства великих мыслителей не было другой заботы как философствовать по-философски, да и здравый смысл побуждает нас отдать к тому же предпочтение их направлению действий. Все это верно, однако совет этот слишком запоздал, чтобы ему мог последовать старый человек. Если уж ты стал христианином, то уже не можешь не быть им. Истина заключается в том, что у тебя просто нет выбора.

Христианами не рождаются, однако тот, кто появляется на свет в христианской семье, вскоре становится христианином, и его никто не спрашивает — хочет он того, или нет. Маленький человек даже не осознает, что с ним происходит, его держат над крещальной купелью и он, сам того не понимая, участвует в таинстве, которое определит его судьбу и в этой жизни, и в вечности. Его крестный отец читает за него «Средо» и от его имени принимает обязательства, смысл которых младенцу непонятен. Тем не менее, он уже связан обещанием. Во всяком случае, Церковь понимает это именно так. Позднее она каждый год будет требовать от него возобновления обетов, данных при крещении, т. е. речь будет идти о возобновлении обязательств, данных от его имени другими людьми. Он волен отказаться от них, однако между непринадлежностью к Церкви и отказом от этой принадлежности существует большое различие. Некрещеный человек является язычником; крещеный, и отка-

завшийся уважать свои крещальные обеты, есть отступник; он настолько отделяет себя от Церкви, насколько вообще в состоянии это сделать. Следует признать, что подавляющее большинство, находясь во власти безразличия, не принимает какого-то определенного решения, но у философа нет такой возможности. Наступает день, когда ему нужно сделать выбор: или принять от своего имени обеты при крещении, данные за него кем-то другим, или сознательно от них отказаться. Я не знаю, как бы я мыслил теперь, если бы я принял последнее решение; знаю только, что и сегодня, ясно осознавая свой поступок и свободу своего решения, я безусловно подтверждаю обязательства, которые были даны от моего имени через несколько дней после моего рождения. Одни усмотрят в этом проявление благодати, другие не увидят ничего, кроме ослепления и предрассудка. Как бы то ни было, я не колеблясь принимаю их на себя, да и к тому же не припомню случая, когда бы мне пришлось о них забыть.

Вот почему мне так трудно понять, как христианин может кичиться тем, что философствует не по-христиански. Крещение есть таинство, и христианин получает благодать независимо от своей воли. Самая простая молитва, обращенная к Богу, подразумевает уверенность в Его существовании. Участие в таинствах дает ребенку возможность личных отношений с Богом — юному христианину едва ли придет в голову мысль, что Того, к кому он обращается, не существует. Слова «Бог», «Иисус», «Мария» становятся для него именами реальных личностей. Они существуют необходимо, да и сама Церковь бдительно следит за тем, чтобы ни один из верующих, каким бы юным он ни был, не произносил слова, лишённые для него смысла. Споры по вопросу о пресуществлении не достигают сознания юного христианина, который в первый раз участвует в таинстве евхаристии, но его благоговение по отношению к святому причастию не ошибается в выборе предмета. Для него освященная просфора — это не что иное, как плоть и кровь Господа нашего Иисуса Христа, истинного Бога и истинного человека, скрытого от телесных глаз, но для верующих незримо присутствующего в виде хлеба. Вся религия дается ребенку в этом великом таинстве, и если он понимает ее пока несовершенно, то он уже в состоянии совершенным образом ее переживать. Дитя не может быть учителем Церкви, но оно может быть святым.

В то же время не нужно пренебрегать религиозным образова-

ем, которое дает «катехизис». Он остается серьезным введением в изучение Священной истории и теологии, и в еще большей степени он был таковым на рубеже XX столетия. В то время священнослужители не пренебрегали ни разумом, ни философией, но их основной задачей было объяснить детям смысл «Апостольского символа веры», который делится на параграфы, называемые «артикулами веры», так как сообщенные в них истины пришли к человеку посредством Божественного откровения и должны быть приняты на веру. Именно поэтому теология катехизиса — в краткой своей форме — по праву заслуживает этого названия. Она есть теология, поскольку основывается на нашей вере в то, что сам Бог сообщает нам о своей Природе, о наших обязанностях по отношению к Нему и о нашем предназначении. Если уж философия и должна вмешаться, то она сделает это в свой черед, но т. к. она никогда не сможет ничего добавить к «артикулам веры», как не сможет и что-либо изъять из них, можно сказать, что в последовательности получения спасительного знания философия приходит не просто поздно, а слишком поздно.

Именно поэтому христианину очень трудно стать «таким же философом, как другие». Здесь же кроется причина того, что «другие» не преминут самым вежливым способом исключить его из своего сообщества. Конечно, это их право, однако, подобный образ действий сложнее объяснить, если речь идет о христианах, поддерживающих отношения только с теми философами, которые, по крайней мере в своих построениях, свободны от любых связей с религией.

Подобное поведение мне всегда казалось удивительным, а точнее, просто непонятым. Безусловно, существует много философских проблем, решать которые можно и не прибегая к Слову Божию, однако, этого нельзя сказать о главнейших вопросах метафизики, естественной теологии и морали. Когда в уме молодого христианина просыпается интерес к метафизике, вера, обретенная им в детстве, уже дала ему истинные ответы на большую часть этих важнейших вопросов. Он, конечно, может спросить себя, насколько они истинны — именно так и поступают христианские философы, когда они пытаются рационально обосновать каждую дарованную Откровением истину, доступную естественному разуму. Но, когда они принимают за работу, оказывается, что основные вопросы уже разрешены. Можно скептически слушать рассуждения верую-

щего, философствующего в сени религиозного авторитета; но, с другой стороны, какое право мы имеем судить о сознании другого человека? Со своей стороны скажу только, что я никогда не считал, что можно разделить человеческий дух, так, чтобы одна его половина верила, а другая в это время предавалась философствованию. С самых ранних лет моей жизни «Апостольский символ веры» и «Катехизис» парижской епархии имели для меня ключевое значение в познании мира. Я и теперь верю в то, во что я верил тогда; моя философия никоим образом не смешиваясь с моей верой, не терпящей никакой примеси, и доселе теснейшим образом связана с тем, во что я верю.

Это первое посвящение в богословие оставляет в душе неизгладимое впечатление. Ребенок, сам того не ведая, повторяет опыт нищих духом, невежественных людей, которых впервые услышанная проповедь христианства сделала обладателями всеобъемлющего мировоззрения, более полного, чем какая бы то ни было философия. Достаточно вспомнить о «Credo», читаемом во время ежедневных молитв, в котором спорные проблемы представлены решенными. Поэтому верующему, который повторяет ответы на них, нет нужды ни обсуждать их, ни даже просто ставить их. Существует единый Бог, всемогущий Отец, Творец вселенной и ее конца, в частности кончины человека, который воскреснув во плоти, познает Бога и будет наслаждаться Его благодатью в вечной жизни. В свете этих основополагающих истин всю мировую историю можно коротко рассказать, отмечая некоторые ключевые моменты ее жизни от ее рождения до конца. Эти вехи, безусловно, поразительны, так как, несмотря на то, что они вершатся во времени, своей сущностью они связаны с вечностью, откуда они проистекают. В начале было Слово, и Слово было у Бога и Слово было Бог; в середине тоже есть Слово, но Слово воплощенное — Иисус Христос, едиnorodный Сын Бога-Отца, зачатый от Духа Святого Духа, рожденный Девой Марией, умерший на кресте во спасение наше, погребенный, сошедший во Ад, но воскресший из мертвых; в конце тоже будет Слово, но Слово, вознесенное на небеса, откуда Оно спустится в конце времен, чтобы завершить историю мира и судить живых и мертвых. Таким образом, будучи в начале времен и в их середине, Иисус Христос должен будет однажды ознаменовать их завершение. И в ожидании этого Его присутствие на земле увековечено равноапостольной римской святой католической Церковью,

совершенным сообществом, которое живет Благодатью и вдохновляется Духом Святым.

Действие, оказываемое на душу молодого человека христианским образованием, тем более велико, что оно теснейшим образом связано с гуманистической традицией, которая столь долгое время господствовала во французских школах. В наши дни уже угасающий дух классического гуманизма, в начале XX века был еще очень силен, особенно в независимых учебных заведениях, руководимых священниками. Если уж изучению латыни в нашей стране суждено исчезнуть, то ее последними бастионами будут католические коллежи. Латынь — это язык Церкви; болезненное упрощение христианской литургии переводами на разговорный язык (который становится все более и более упрощенным) достаточно ясно говорит о необходимости языка священного, сама неизменность которого предохраняет его от испорченного вкуса.

По мере того, как обучение юного христианина продолжается в русле традиций, он, сам того не замечая, знакомится с латинской (почти полностью греческого происхождения) терминологией, рассыпанной по страницам христианских догматов. Сама литургия привлекает его внимание к этому языку: он запечатлевается в памяти, поскольку юный христианин не только постоянно слышит его, но и говорит, и поет на нем, и это литургическое пение так тесно связано со смыслом произносимых слов, что, тридцать-сорок лет спустя, ему достаточно вспомнить мелодию, чтобы слова сами собой пришли ему на ум. *Non in unius singularitate personae, sed in unius Trinitate substantiae...* ; *et in personis, proprietas, et in essentia unitas*; — разум не может проникнуть в смысл формул, подобных этой, не приняв философских понятий, содержащихся в этих формулах. В самой литургии слова «субстанция», «сущность», «особенность», «свойство», «личность» относятся к таинственной истине религиозной догмы. Фразы, в которых они встречаются, не являются философскими, однако, тот кто знает эти слова с раннего детства (при том, что они не связывают юного христианина с какой-то определенной философской системой), все-же никогда не сможет согласиться с тем, что они лишены смысла. Церковь непоколебимо противостоит всяким философским нововведениям, которые могли бы повлечь за собой изменение формул догматов, и она поступает правильно, поскольку смысл станет иным, если изменятся слова, а переименование положений, которые подтверждались церковны-

ми соборами в течение многих веков, поставило бы под сомнение и саму религиозную истину.

Таким образом, задолго до того времени, как юный христианин приступит к изучению философии в собственном смысле этого слова, он в избытке усвоит точные метафизические понятия. С другой стороны, более глубокое и полное изучение катехизиса со временем постепенно наполняется апологетикой, которая, хотя и не может быть названа философией, тем не менее часто прибегает к философским рассуждениям и даже доказательствам. Едва ли можно найти подростка, не знакомого с «доказательствами существования Бога», с доводами в пользу сотворения мира *ex nihilo* или же со свидетельствами, указывающими на нематериальность и бессмертие души, которые ему доводилось слышать в школе или церкви. Это обращение к философии с целью сделать более легким для разума принятие религиозной истины и есть схоластическая теология. Апологетика перестает существовать, если она не основывается на теологии; в той же мере, в какой катехизис поднимается до уровня апологетики, он достигает той высоты, на которую вознес теологию св. Фома Аквинский с первых же страниц своей «Суммы против язычников».

Юный христианин сам еще не осознает, что он является начинающим теологом, но именно им он постепенно становится. И если учесть, что к этому теоретическому образованию добавится религиозное почитание Бога, и, наконец, сама жизнь в Церкви (которые превращают абстрактные понятия в живые, лично познанные и глубоко любимые реальности), то мы поймем без особого труда, что к тому времени, когда юного христианина только собираются познакомить с духом философии, последняя уже прочно занимает вполне определенное место в его душе. Этот подросток еще почти ничего не знает, но зато он уже во многое твердо верит. Его ум уже привык переходить от веры к знанию и от знания к вере лишь с целью созерцания естественной гармонии между ними и углубления этого по истине чудесного согласия. Тот диссонанс, который вносят в эту гармонию чуждые или враждебно настроенные по отношению к христианству философские системы, быстро исчезает, и противоречия так или иначе разрешаются. Однако, какой бы ни была та философия, которую будут преподавать юному христианину (*при условии, что это «чистая философия»*), он безусловно испытает если не потрясение, то, во всяком случае, сильное удивле-

ние. Новыми будут для него не выводы, а сами методы. Тот свод положений, истинность которых подтверждалась для него верой в Слово Божие, теперь дается ему как истинный с чисто рациональной точки зрения. Какое доверие к разуму должно быть у Церкви, если она подвергает хранимые ею истины такой опасности! Однако Церковь делает это, отдавая себе отчет относительно происходящего и сознавая, на что она может в конечном итоге рассчитывать.

Я не припоминаю, чтобы это изменение зрения сопровождалось для меня каким-либо кризисом. Легкость, с которой произошел этот переход от теологии к философии, нашла бы простое объяснение, если бы я изучал философию под руководством священника, но все было не так. В течение семи лет я посещал Малую семинарию Нотр-Дам-де-Шан — смешанный епархиальный коллеж, в который поступали как те, кому прочили светскую карьеру, так и будущие священники. О себе могу сказать, что обязан преподававшим там замечательным священникам буквально всем, что имею: моей религиозной верой, моей страстной любовью к изящной словесности и истории, — вплоть до неплохого знания музыки, которым живут с раннего детства певчие. Семинарии Нотр-Дам-де-Шан более нет. Смертельно раненный новым бульваром Распай, старый дом окончил свое существование благодаря разрушительным «стараниям» некоей епископальной комиссии. У единственной в своем роде семинарии, как и у каждой школы, имеющей свое неповторимое лицо, есть свои приверженцы, и многое их объединяет. В любом случае, те, кто спокойно наблюдает за упразднением независимых учебных заведений, не представляют себе, какого богатства лишается Франция. Мы не будем здесь распространяться о том, чем была семинария Нотр-Дам-де-Шан, как не собираемся и отстаивать дело независимого образования. Впрочем, его противники очень хорошо знают, чего добиваются. Как самодовольно заявил один из них по национальному радио летом 1959 года: «Светская школа — это плоть от плоти франкмасонства». Может быть, это и так. В той мере, в которой это верно, можно заключить, что светская школа наряду с прочим стремится уничтожить тот особый тип француза, который был порожден независимой школой. Я не знаю, что даст это уничтожение для Франции; я просто хочу сказать, что, учитывая все то, чему я обязан христианской школе, я испытывал бы к себе полнейшее презрение, если бы оказался среди ее противников.

Когда я учился во втором классе семинарии, мною было принято (по крайней мере, отчасти самостоятельное) решение относительно того, чем я буду заниматься в будущем. На пути моей религиозной карьеры не было никаких препятствий; однако я не чувствовал призвания к священству. Размышляя о будущей профессии, я прежде всего задал себе вопрос, какой род деятельности предоставляет наибольшее количество свободного времени и обеспечивает наиболее длинный отпуск, и так как профессия преподавателя, как мне казалось, опережала все остальные в этом отношении, я остановил свой выбор на ней. В школе мне было хорошо, и, по недомыслию путая жребий ученика, который занимается у хорошего преподавателя, с долей преподавателя, вынужденного иметь дело с двадцатью непослушными учениками, я воображал себе приятное будущее повзрослевшего школьника, радующегося началу каникул и их окончанию так же, как я радовался в то время. Что же я буду преподавать? По всей видимости, словесность, особенно, французскую литературу, в которой я находил неистощимые источники наслаждения и не мог себе представить что-либо, могущее оспаривать ее место в моей душе. Где преподавать? По всей видимости, в лицее, поскольку лицеи были практически единственным местом, где светский человек мог рассчитывать на заработок, достаточный для пропитания. Это был, конечно, очень скудный заработок, но тогда я считал, что тот, кому он покажется недостаточным, недостойн и той жизни, которую он позволяет вести. Вместе с тем, мне казалось неосторожным вступать на университетскую стезю, так и не заглянув в один из тех классов, где я собирался преподавать. Поэтому-то, с единодушного одобрения моих родителей и учителей, я оставил Малую семинарию Нотр-Дам-де-Шан и поступил в лицей Генриха IV с намерением изучать философию.

Я никогда не жалел о принятом тогда решении, если не принимать во внимание того, что я и по сей день не знаю точно, какую именно философию мне бы преподавали, если бы я остался в Нотр-Дам-де-Шан. С уверенностью могу сказать, однако, что это была бы не философия св. Фомы Аквинского. Те, кто так думают, находятся во власти иллюзий. Преподавателем философии в Малой семинарии был аббат Элинжер, его коллегу в лицее Генриха IV звали господин Дерё; однако за тем различием, что один преподавал в сутане, а другой — в рединготе, они говорили почти одно и то же. Смена кафедр не внесла никаких изменений в историю французской

философии, так как и тот, и другой преподносили своим слушателям ту разновидность спиритуализма, которой бы остался доволен Виктор Кузен. «Объединяющая деятельность разума», — не уставал повторять нам блистательный господин Дерре. Конечно, он говорил нам и другое, но я не запомнил, что именно.

Я ясно сознавал, что совершенно не понимаю философии, и никакие школьные успехи не могли создать у меня иллюзии на этот счет. Я даже был несколько раздосадован, что и послужило причиной того, что в течение следующего года, когда я отбывал воинскую повинность, я был занят чтением двух очень хороших, как мне казалось, книг — «Метафизических размышлений» Декарта и «Введения в жизнь духа» Леона Брюнсвика — все это для того, чтобы проверить мои способности к философии. Мои отчаянные усилия, то упорство, с которым я их читал и перечитывал, не увенчались озарением. Этот опыт оставил у меня впечатление ошеломляющей необоснованности и произвола. Однако, по крайней мере, я понял причину моего непонимания. Не то, чтобы от меня ускользал смысл фраз — я довольно хорошо понимал, *что* говорится; но я никак не мог понять, *о чем* эти великие умы хотят мне поведать. Сам того не осознавая, я уже был болен той неизлечимой метафизической болезнью, которая называется «вещизмом». Не существует сегодня более позорного интеллектуального порока, чем этот, однако я слишком хорошо понимаю, что избавиться от него невозможно. Те, кто ему подвержен, как я, например, не в состоянии понять, что можно говорить о каком-либо объекте, который не является вещью или же постигается вне отношения к какой-либо вещи. Такой человек не станет отрицать, что можно говорить и не о вещах, только для него это означает в точности говорить ни о чем. Я был сбит с толку моими первыми подходами к идеализму, что и повторилось позднее при знакомстве с философией духа.

Не знаю почему, но оставленное этими опытами ощущение замешательства и неудовлетворенности побудило меня их продолжить. Неудача была для меня чем-то вроде вызова, поскольку я не мог допустить мысли, что ответственность за нее лежит на ком-то помимо меня. Кроме того, у меня были основания ожидать большего от философии. Я страстно любил Паскаля и целые страницы знал наизусть. Следует оговориться, что Паскаль в то время входил в программу для классов словесности — именно так я с ним и познакомился. Но, вместе с тем, Паскаль был философом, и разве не он

говорил всегда только о реальных предметах, о вещах, существующих в действительности? Едва ли найдется философ, менее чем он размышлявший о мысли. В этом направлении и следовало продолжать поиски тому, кто не собирался примириться с таким серьезным интеллектуальным поражением. Так мне пришлось отказаться от реальностей жизни, посвященной изучению и преподаванию словесности, что и было сделано мной не без сожаления, но без угрызений совести. Я отправился искать философию моей мечты на Отделение Словесности Парижского Университета — единственное место, где я мог надеяться ее найти.

II. «UNIVERSITAS MAGISTORUM...»



Тот, кто, около 1905 года переходил из этого маленького и замкнутого мирка в большой мир Отделения словесности Парижского Университета, не чувствовал себя в нем ни потерянным, ни тем более чуждым. Это был другой мир, чего, впрочем, и следовало ожидать. Привитое уважение к профессорам высшей школы, ожидание того, что они станут твоими учителями — все это вызывало доверие к ним и страстное желание учиться под их руководством. Следует сделать одну оговорку по поводу этого перехода. Начинающий философ, который принимался за эту, новую для него, дисциплину, вовсе не ожидал откровения относительно того, что ему следует думать и во что верить. Все это было уже решено и приведено в порядок в его уме, но он хотел укрепить свою мысль и углубить свою веру — двойная задача, которую он преследовал отныне среди равнодушия и враждебности. Развиваться, насколько это возможно, чтобы сохранить себя — вот что ему предстояло теперь, и он должен был добиваться этого в одиночестве, сам неся ответственность за все.

Вокруг новой Сорбонны начала века сложилось немало мифов. Тем, кому посчастливилось там учиться, ни один из так называемых «кризисов» (которые, как утверждают, она в то время переживала) не нарушил спокойного течения университетской жизни. Все это рассказы журналистов, ищущих сюжетов для статьи или материал для книги. «Материал», конечно же, имелся, но для того, чтобы он превратился в «историю», которую можно было сбывать, его следовало сильно приукрасить. Шарль Пегги, кем мы так восхищаемся, в то время писал вещи для нас удивительные, поскольку мы

сами были в центре описываемых с таким красноречием «духовных драм». Мы, казалось, бывшие зрителями и бывшие чуть-ли не героями в этих драмах, оглядывались по сторонам в надежде разглядеть что-нибудь, но так и не смогли обнаружить ничего достойного внимания.

Неуместность этих мифов заключается в том, что, заслоня собой горизонт, они мешают историку увидеть факты намного более интересные. Так обстоит дело, например, с мифом о Дюркгейме. Этот своеобразный человек около 1905 года занимал особое место среди других философов. Сам он был философом, воспитанным в русле общей традиции, и так же, как и его коллеги, он умел много-словно рассуждать о метафизической проблеме. Прекрасно разбираясь в традиционной философии, он больше не нуждался ни в чем. Несколько сурового вида, с прямым взглядом, Дюркгейм (слово которого, надо сказать, имело значительный вес) поставил перед собой задачу поднять социологию на уровень позитивной науки, которую Конт считал основанной и даже завершенной им самим. Дюркгейм очень хорошо знал, чего он хотел, так же, впрочем, как и мы, поскольку те из нас, кто намеревался, как тогда говорили, «заняться социологией», не имели иного выбора, кроме как принять в готовом виде правила социологического метода. Чтобы быть принятым в класс Дюркгейма, нужно было выдержать строгий экзамен с глазу на глаз; в ходе этой проверки мэтр убеждался в научной ортодоксальности претендента на звание социолога. Все это было именно так, однако, никого не принуждали стать социологом и никогда не торопили заниматься социологией, и ни одна карьера по этой причине не пострадала. Высшее образование — о котором здесь идет речь — никогда не попадало под тотальное влияние дюркгеймианства. Социологический террор, с Дюркгеймом в роли Робеспьера, описанный Ш. Пеги с таким воодушевлением, существовал только в творческом воображении писателя.

Самое блестящее из всего написанного Ш. Пеги — это опубликованный после его смерти отрывок, посвященный «Системному Духу». Это эссе, созданное в 1905 году, было написано в то время, когда я (в течение трех лет) слушал лекции Дюркгейма. Как бы я ни восхищался Ш. Пеги, мне не удастся убедить себя в том, что в этом памфлете действительно рассказывается о том человеке, которого мне довелось знать. Я никогда не видел его таким, каким его описывает поэт: охваченным непонятым замыслом «властвовать над

Францией, захватить Париж, а захватив Париж, овладеть миром». Помнится, он был еще менее склонен в то время к тому, чтобы сомневаться в себе, разуверяться в науке, страшиться «университетского банкротства», якобы ему угрожавшего, быть совершенно ошеломленным его неизбежностью и принимать необходимые меры, способные отсрочить эту опасность. Хотелось бы, единственно для того, чтобы доставить читателю удовольствие, процитировать удивительный рассказ Ш. Пеги (который он строит по образцу Великой Французской революции) о пресловутом «терроре» Дюркгейма: «Крови, еще крови! Так что ж! Еще крови и больше казней. После Декарта — Кант; после Канта — Бергсон; перед Бергсоном — Эпиктет. И все эти казни не приводили ни к чему, кроме необходимости все новых и новых расправ. Кто же остановится на этом пути? Кровопролитие ведет к новым кровопролитиям. За казнью следует казнь. Тот, кто остановится в этой непрерывной переоценке ценностей, погибнет». Ш. Пеги, во всяком случае, не останавливается, и как не поверить ему, читая страницы, где поэт с точностью визионера рассказывает о том, каким образом различные жертвы Дюркгейма встретили свою смерть. Стоики — «с суровой гордостью и античной безмятежностью»; картезианцы — как французские дворяне XVII века; кантианцы — «с сознанием выполненного ими огромного долга»; и, наконец, бергсонянцы — эти любимцы в семействе философов — умерли «с несравненной легкостью; царственно мудрые, всепонимающие, они осознавали, что их смерть станет необходимым звеном в цепи событий». В самом деле, только бергсонянцы, вслед за своим учителем, вынесли суждение о социологии и оценили ее по заслугам — как подделку: «Они не сказали ни единого слова против режима, однако люди, собравшиеся на маленькой площади позади памятника Клоду Бернару и на верху широкой лестницы, поняли, что режим пал». Прекрасное описание, нечего сказать! Как может читать сегодня старый бергсонянец этот рассказ, не удивляясь тому, что избежал бойни? Но, если он обратится к своей собственной памяти, то все попытки вспомнить имя хотя бы одного из этих агнцев, зарезанных из ненависти к истине бергсонянства, окажутся тщетными. Скорее уж он обнаружит там имена мучеников во имя дюркгеймианства, так как у этого учения не было недостатка в защитниках.

Сопротивление профессоров-историков (которое было ожесточенным) поставило препятствия на пути многих молодых социоло-

гов; метафизики, естественно, не испытывали никакой симпатии к дисциплине, которая стремилась захватить все функции, традиционно осуществлявшиеся их наукой — включая преподавание поэтики, морали и метафизики. Конечно, Дюркгейм был догматиком в своей области, но в то же время, его догматизм носил философский характер — как и у всех подлинных философов, которые первыми соглашались с требованиями истины, как они ее себе представляют. Без сомнения, это только лишь их истина, но каким образом они могут увидеть различия между их истиной и Истиной с большой буквы?

Значение происходившего заключалось в другом. Конт задолго до Дюркгейма положил начало социологии, совершенно иной по своей направленности и обретенной им как результат истории позитивного сознания. Что может быть более «греческого», нежели позитивистская философия этого новоявленного Аристотеля, согласно которой воля к рациональной интеллигибельности, с самого начала присущая человечеству, сперва проявляется в переходе теологического сознания от фетишизма к монотеизму, затем в пробуждении метафизического сознания, которое от поиска богов переходит к поиску причин; в итоге появляется позитивное сознание, завоевания которого, распространяясь на социальные факты, позволяют дополнить научную картину мира и положить основу универсального общества, соразмерного человечеству. Социология Конта — это прежде всего эпистемология. В ней еще чувствуется дух Афин — в конечном счете все объясняется причинами, которые могут быть вынесены на суд разума.

Нечто совершенно иное мы находим у Дюркгейма — социальные факты он рассматривает прежде всего как предметы. Это слово ему часто ставили в упрек, и совершенно напрасно — как нам кажется, — поскольку Дюркгейм всего лишь хотел указать на то, что социальные факты обладают всеми свойствами объективного — иначе говоря, того, что дано в действительности, независимой от наблюдателя, и обладает необходимыми признаками, которые можно только констатировать. Эта действительность социальных фактов распознается в том, что они оказывают воздействие на индивидуума; и в свою очередь, действительность этого воздействия свидетельствует о том, что любая попытка уклониться от него подлежит наказанию. Истинность того, что говорит Дюркгейм, самоочевидна. В самом деле, будет ли наказание неявным, как, напри-

мер, простое общественное порицание, или же оно будет конкретным и материальным, как то штраф, тюремное заключение, пытка или казнь, оно все-таки наличествует. Дюркгейм указал на одну из многих простейших и очевиднейших истин, подобных этой, — их имеют перед глазами все люди, но никто их не замечает. Это настоящие открытия и, что бы мы ни думали о доктрине Дюркгейма, невозможно отрицать, что она основывается на реальных фактах.

Остается только сожалеть о том, что Дюркгейм не пожелал узнать мнение других людей о своей теории, так как если его доктрина истинна, то она сама должна являться социологическим фактом. Тем не менее, немного поразмыслив, мы можем распознать ее истоки и направленность. Доктрина Дюркгейма — это социология «Левита»: «Скота твоего не своди с иною породою; поля твоего не засевай двумя родами семян; в одежду из разнородных нитей, из шерсти и льна, не одевайся» (Лев., 19, 19). Следовательно, ни вязанной одежды из шерсти и хлопка, ни тканей из шерсти и шелка. Но, почему? Неизвестно. Сказано только, что это запрещено. «Не стригите головы вашей кругом, и не порти края бороды твоей»; причина все та же: «Я Господь» (Лев., 19, 27). Признаем, что этого обоснования достаточно, но отметим также, что человек, воспитанный в лоне церкви, в которой веления, запреты, наказания играют явно преобладающую роль, будет совершенно естественно склоняться к представлению о социальном как о системе ограничений, навязанных извне и именно так воспринимаемых. Не имеет большого значения то обстоятельство, что эти ограничения иногда выглядят оправданными с точки зрения разума, поскольку в том случае, если разум не находит для них объяснения, их авторитет не становится менее значительным. «Из птиц же гнушайтесь сих: орла, грифа и морского орла» (Лев., 11, 13); это значит, что нечистых птиц есть не станут, чтобы не заразиться их скверной и не понести наказание в виде очищения. Вот и все.

В этих замечаниях нет и тени критики. Истинность метафизики бытия не становится меньшей от того, что она основывается на «Исходе»; почему же социология не может вдохновляться «Левитом»? Мы только хотим сказать, что иудей, воспитанный в вере своих отцов, не может игнорировать велений Закона, соблюдение которого всей тяжестью ложится как на него, так и на его родственников. Хотя все социальные факты не являются велениями «Левита», однако веления заповеди и запреты «Левита», безуслов-

но, могут рассматриваться как социальные факты. Отсюда, легко понять, что философ, размышляющий о природе социального, будет удивлен прежде всего принудительным характером Закона, воздействие которого он долгое время испытывал на себе и которое другие вокруг него, может быть, продолжают испытывать. Я не собираюсь обосновывать эти догадки, но интересно отметить, что пророк дюркгеймовской социологии Марсель Мосс принадлежал к той же этнической семье, что и основатель школы. Если бы не он, то издание «*L'Année sociologique*» едва ли стало бы возможным и, уж во всяком случае, очевидно, что его ортодоксальная верность Дюркгейму была безупречной, бескомпромиссной, почти ожесточенной. Однажды во дворе Сорбонны молодые люди хвалили Мосса за то, что он говорил о религии с чисто социологической объективностью. Он вежливо ответил: «Совершенно верно, я не нападаю на религию — я упражняю ее».

Две ласточки в небе не делают весны, но вот вам и третья — блестящий и удивительно умный Люсьен Леви-Брюль, автор книги «Мораль и наука о нравах» (1903 г.), за которой последовала книга «Ментальные функции в низших обществах» и большое число других изобретательных, и, очень часто, глубоких исследований о том феномене, который давно получил название «дологического». К концу жизни выражение перестало нравиться Л. Леви-Брюлю, и этот великий и, вместе с тем, искренний человек заявил об этом во всеуслышание; однако, его разочарование не должно привести нас к мысли о том, что вся совокупность его произведений утратила свое значение. Даже если отбросить эту формулу, то у нас останется вся огромная масса собранных и проанализированных им фактов. Люсьен Леви-Брюль свободно и, вместе с тем, глубоко усвоил дюркгеймовское понятие морального факта как данности, подчиняющейся определенным законам и поддающейся объективному, научному анализу. Он был связан тесной дружбой с Дюркгеймом и Моссом, который иногда становился мишенью для острот Ш. Пеги: «О, элегантность Мосса... эта тонкая верхне-немецкая речь...». Верхне-немецкий акцент Мосса? Еще одна черта, всегда от меня ускользавшая и не оставившая никакого следа в моей памяти. Как бы то ни было, мне, по крайней мере, удалось заметить, что из этих трех социологов только Люсьен Леви-Брюль обладал почти сверхъестественным иммунитетом против выпадов Ш. Пеги. Правда, сам Пеги, как впоследствии и автор этой книги, был учеником Л. Леви-

Брюля и продолжал испытывать к нему искреннюю признательность. Этот факт вызывал определенное удивление: в самом деле, если социология Дюркгейма и Мосса вызывала такую ненависть, то и социология Л. Леви-Брюля (которая по духу была такой же) в принципе должна была бы превратить его в объект таких же нападок. Однажды, когда я указал Л. Леви-Брюлю на это обстоятельство, мой добрый наставник ответил мне: «Но ведь это же очень просто объясняется: я же подписчик! — и добавил мягко. — Я получаю «Cahiers», а подписчик неприкосновенен».

Названные выше имена указывали на группу, зарождение которой еще предстоит изучать историкам. К Дюркгейму, Люсьену Леви-Брюлю и Моссу следует добавить имя Фредерика Рауха — человека с огромным лбом, горящими глазами, оживленным мыслями лицом и голосом моралиста, озабоченного единственной проблемой: как обосновать моральные нормы при помощи объективных данных. Я слушал его лекции в течение двух лет. В начале первого года обучения он объявил нам, что прежде чем переходить к «*pars construens*», следует остановиться на «*pars destruens*». Не могу судить о том, насколько я тогда был прав, но мне казалось, что одного года для этого будет вполне достаточно. Тем не менее, второй год также ушел на эту «работу разрушения». Я не знаю, чем они занимались в течение третьего года обучения, поскольку у меня не хватило мужества остаться. И вместе с тем, надо сказать, что к Фредерику Рауху мы относились с дружеским уважением. Время от времени до нас доходили слухи, что Раух «уверовал» в дюркгеймову социологию, однако я сомневаюсь, чтобы этот прирожденный моралист мог отказаться от своей морали. Упомянем вскользь об Анри Бергсоне, который в то время преподавал в «Коллеж де Франс», о котором у нас еще будет возможность поговорить подробнее. Леон Брюнсвик, начиная с 1909 года, стоял во главе кафедры общей философии. Во многих отношениях его школа оказала на умы длительное и глубокое влияние, следы которого и по сей день обнаруживаются даже в характере вызванного им противодействия. Он сделал свою кафедру достойной уважения; более того, среди профессоров Парижского Университета в то время не было другого ученого (кроме Л. Брюнсвика), который преподавал бы философскую доктрину, сравнимую по своему охвату с доктриной Анри Бергсона. Не забудем о Феликсе Алькане, издательство которого много сделало для остро нуждавшегося в нем философского воз-

рождения во Франции. Следует также назвать Эли Халеви, основавшего «Revue de Metaphysique et de Morale», вместе с Ксавье Леоном, великодушнейшим, бескорыстнейшим и преданнейшим человеком, воспоминаниями о котором дорожат все знавшие его. Следует отметить, что не только журнал Ксавье Леона был свободным и доступным, но и двери его дома всегда были открытыми для молодежи — так образовалось что-то вроде философской семьи, принадлежность к которой те, кто остались в живых после стольких лет, наполненных трагическими испытаниями, ощущают и сейчас.

Политические соображения не играли никакой роли в этих отношениях. Зловещий антидрейфузизм и отвратительный комбизм были для нас частью истории — нам посчастливилось прожить эти годы, не заботясь ни о чем другом, кроме успешного завершения нашего обучения. Для нас не существовало в этом смысле никаких различий между вышеупомянутыми преподавателями и теми, которые, как например, Виктор Брошер, Виктор Дельбо, Габриель Сеай, загадочный Эггер или Андре Лаланд, были чистыми рационалистами греческого толка, протестантами или же католиками. Лашелье и Бутру были в то время еще живы, но видели их редко, они почти не читали лекций, а их книги были забыты. Случайностям метафизики они предпочитали уютную гавань администрации. Ничто не разделяло преподавателей в том, что касалось свободы философской практики. Только дистанция прожитых лет позволяет различить в этих событиях, тогда казавшихся совершенно естественными, некое подобие замысла. До Бергсона и Брюнсвига у Франции не было своего Спинозы. Сколько же профессоров философии преподавали в Парижском Университете — я не говорю уж при Старом режиме, но хотя бы начиная с первых лет XIX века? Должно существовать какое-то объяснение того, что эти, столь редкие прежде птицы прилетели все вместе на протяжении жизни одного поколения и, похоже, принадлежали к одной стае.

Конечно, едва ли можно утверждать, что эти профессора преподавали одну и ту же доктрину. Поскольку в этой книге будет часто упоминаться «христианская философия», то не мешает уточнить, что приписать им «иудейскую философию» значило бы нарисовать ложное окно на стене. Я ни разу в моей жизни не встречался с иудейской философией в подлинном смысле этого слова, которая не была бы создана христианином. Я не сомневаюсь в том, что иудейская философия существует — просто мне не посчастливилось по-

встречаться с ее представителями. Но насколько мне известно, вместо того, чтобы укреплять их религиозную веру, философия у иудеев (по крайней мере, у тех из них, кого мне довелось знать) приводила исключительно к отказу от религии. Замечательный пример Спинозы может служить нам образцом: написав «Теолого-политический трактат», чтобы освободиться от давления синагоги, Спиноза создает свою «Этику», в которой он утверждает основания разума, свободного от каких бы то ни было контактов с любым религиозным откровением — будь то христианское откровение или же иудейское. Это была полная свобода. Можно утверждать, что обращение любого иудея к философии сопровождается, как и в случае Спинозы, отказом от синагоги. Кстати, сам Бергсон... Нет ничего более показательного в этом отношении, чем два заявления нашего философа, о которых недавно напомнил К. Трёмонтан. Вот отрывок из письма к В. Янкелевичу: «Мне кажется, я уже говорил вам, что я чувствую себя как дома, когда перечитываю «Этику»; и всякий раз я вновь испытываю удивление, поскольку большая часть положений моей доктрины кажется направленной (и таковой она является на самом деле) против спинозизма». Или же вот, например, поразительное признание, сделанное Леоном Брюнсвиком, когда отмечалась 250-ая годовщина со дня смерти амстердамского философа: «У каждого философа есть две философии — своя и философия Спинозы». Возможно, что удивление, которое испытывал сам Бергсон, более всего открывает истинный смысл подобных высказываний. Чтобы понять это чувство, наш учитель смотрел на него с точки зрения философии и ничего не находил; так случилось потому, что дело было в другом. Если бы он сказал: всякий философствующий иудей имеет две философии — свою и философию Спинозы — он сразу бы получил ответ на свой вопрос.

С другой стороны, доктрины, которые преподавали эти профессора, были на деле различными. Мысль Люсьена Леви-Брюля не совпадала с идеями Эмиля Дюркгейма; Фредерик Раух также следовал своим путем, который, возможно, шел параллельно их дорогам, но не сливался с ними. Тем не менее, во всех этих доктринах можно найти нечто общее — если можно так выразиться, некий негативный, но реальный и очень активный элемент, своего рода глубоко укорененное недоверие к социальному, рассматриваемому как принуждение, от которого следует освободиться — при помощи разума — вычленив законы социума и научившись управлять

им (путь Дюркгейма и Леви-Брюля); или же при помощи мистики — устремляясь вверх: «открытая» религия Бергсона освобождает от социального рабства, навязываемого «закрытой» религией. В противоборстве с Законом всегда можно опереться на авторитет пророков.

Из всех этих доктрин, наиболее глубокий отпечаток своего религиозного происхождения носит система Леона Брюнсвика. Подобно философии Спинозы, которой он особенно дорожил, и о которой он так прекрасно рассказывал, его собственная философия есть непрерывная отповедь иудаизму, прослеживаемому Брюнсвиком даже в самом христианстве. Исходя из этого, можно сказать, что его философией был спинозизм, лишенный своей субстанции. Это была религия отказа от объекта — поскольку дух объектом считаться не может. Более того, играя в этой философии роль, подобную той, что играет у Бергсона жизненный порыв, в представлении Брюнсвика, дух — это сила, которая оставляет позади себя все понятия, формулы или установления, создавая их и, в то же время, выходя за их пределы. С годами Леон Брюнсвик все более усваивал язык теологии и проводил резкое различие между истинно уверовавшими и еретиками, причем в число последних попадали все остальные люди. Иногда можно было растеряться от того, что он называл вас атеистом за то, что вы верили в существование Бога, в то время как он сам в это не верил. Дело в том, что, по его мнению, представление о Боге как о личности было равнозначно представлению о Нем как о предмете, то есть недвусмысленному отрицанию его существования. С годами он все более погружался в мир бесконечно прогрессирующего духа, устремленного в будущее, очертания которого было трудно предугадать. Поскольку задача философии, по Брюнсвику, заключалась в исследовании духа и воспитании преданных истине и справедливости душ, то и его преподавательская деятельность не имела другой цели, кроме приумножения последних. Не только его лекции, но и его личные беседы с учениками были посвящены той же цели. Следует отметить, что эти беседы походили на его лекции, только они были более непринужденными, размеренными и содержательными; велись они во время длительных прогулок, причем Брюнсвик мог без стеснения перебить собеседника словами: «Нет, это не так», — которые никогда не звучали сурово, но всегда — безапелляционно. Иногда в общении с ним я чувствовал себя вне пределов избранного сообщества чистых

умов, принадлежать к которому мне не было суждено.

В самом деле, Леон Брюнsvик мог бы мне простить в крайнем случае Евангелие от Иоанна, но никак не Евангелие от Матфея. Слово? — Пожалуй, но не Иисуса Христа.

В сущности, нас — христиан — он упрекал за то, что мы еще не полностью освободились от иудейства. Однако сам он... С присущей ему простотой Леон Брюнsvик иногда рассказывал нам о решающем моменте в своей жизни, когда он освободился от иудаизма. Это произошло во время поста. Чтобы убедить себя в том, что он не просто уступает искушению вполне естественного голода, наш философ съел одну фасолину. Он делал особенное ударение на слове «одна», поскольку единственность предмета, являющегося составом преступления, по его мнению, служила гарантией чистоты эксперимента. Я напрасно пытался ему внушить, что сам идеальный характер его мятежа показывал, что Левит просто-напросто в очередной раз одержал верх. Что же это за Бог, культ которого по духу и истине требует съесть одну фасолину — *всего лишь одну?*

Таким образом, едва ли можно утверждать, что эти профессора преподавали «иудейскую философию», то есть философию, сознательно и намеренно связываемую с религией Израиля. Каждый из них считал себя чистым философом, свободным от каких бы то ни было нерациональных воззрений. В этом отношении существовала некая предустановленная гармония, заключавшаяся в том, что они состояли на службе у государства, которое стремилось сделать свою систему образования нейтральной. Тщательно оберегая свою философскую мысль от любого религиозного заражения, они совершенно естественно ожидали, что другие поступят аналогичным образом. Позднее, когда я уже был профессором в Сорбонне, один из них вызвал меня для серьезного разговора. Ему стало известно, что я пытался вести скрытую пропаганду, злоупотребляя тем, что преподаю историю средневековой философии. Этот человек столько сделал для меня, что был вправе задать мне этот вопрос, но, признаться, я растерялся. От меня не требовалось оправданий — простого опровержения было бы вполне достаточно, однако, я никак не мог себе представить, что можно преподавать историю доктрин, не пытаясь сделать их понятными; но как показать вразумительность того или иного учения, не доказав его правоту? В той мере, в которой учение может быть понято, оно может быть и оправдано, хотя бы и отчасти. Конечно, нельзя запретить критику учений, но это уже не

относится к истории, поскольку этим занимается философия. Не зная, что ответить, я предложил при первом же удобном случае перевести меня с кафедры истории средневековой философии на кафедру истории современной философии. В конце концов, я имел право преподавать и этот раздел — по крайней мере, я получал бы удовольствие, объясняя философию Декарта, Конта и Гегеля, не опасаясь быть обвиненным в тайной пропаганде их учений. Это предложение не было принято и больше подобных вопросов не возникало.

Я привел здесь эту историю прежде всего потому, что она содержит полный перечень преследований, которым я подвергался в Сорбонне за то, что преподавал философию св. Фомы Аквинского, как я ее понимал. Я служил Университету настолько, насколько это было в моих силах, и соответствовало его требованиям; я бесконечно благодарен этому учебному заведению за то, что оно позволило мне остаться самим собой. Если бы Богу было угодно, чтобы я преподавал учение св. Фомы Аквинского в ордене доминиканцев, все было бы по-другому. Кроме того, я рассказал об этом случае еще и потому, что он служит наилучшей иллюстрацией положения вещей, сложившегося в Сорбонне уже при моих наставниках, то есть между 1904 и 1907 годами. Однажды Леон Брюнsvик отвел меня в сторону и сказал: «Я хочу показать вам нечто, что доставит вам удовольствие». Он имел в виду письмо Жюля Лашелье, в котором последний напоминал своему корреспонденту о том, что он признает религиозные догмы и учитывает их в своих построениях. Вот так — хотя и довольно поздно — я узнал, что Лашелье был католиком; в бытность мою студентом у меня не было никаких оснований так думать. Был ли католиком Виктор Дельбо? Многие говорили об этом, однако, ни его лекции, ни его труды не давали для этого ни малейшего повода. Христианская вера и Церковь не упоминались в выступлениях Лашелье и Дельбо, также как Библия и синагога в лекциях и сочинениях Эмиля Дюркгейма. Говорят, что эта система обучения стремилась быть «нейтральной» и она была таковой в действительности, насколько это было возможно. Однако, стремление к «нейтральности» влекло за собой и вполне определенные отрицательные последствия — например, наших учителей объединяло лишь то, что требовало отрицания, а также то, что было принято обходить молчанием. Поэтому лишь очень немногие из них чувствовали себя достаточно свободными, чтобы преподавать самые

возвышенные и самые дорогие их сердцу истины.

В результате положение, в котором оказалась философия, было довольно своеобразным. Чтобы утвердить конфессиональную нейтральность философии, наши учителя сводили ее к тем дисциплинам, которые в своем стремлении обособиться и стать отдельными науками, отходили все более и более от метафизики и, тем более, от религии. Психология превращалась в физиологию и психиатрию, логика становилась методологией, мораль была поглощена наукой о нравах, социология меняла все кардинальные вопросы метафизики, интерпретируя их как коллективные представления. Отдельной кафедры метафизики, конечно же, не было. Все же содержать в Университете «отделение философии» и не преподавать философию было довольно трудно — поэтому, как решение проблемы, под видом философии стали преподносить тот важный факт, что никакой метафизики вообще не существует.

Научить философствовать, не касаясь метафизики, было своего рода программой. Поэтому «Критика чистого разума», узаконившая негативистские основы преподавания, стала его своеобразной хартией. Виктор Дельбо и руководил ее истолкованием для студентов, в то время как Люсьен Леви-Брюль тем же студентам разъяснял «Критику практического разума». Кроме того, на службу этим же целям поставили некую разновидность «абсолютного» позитивизма, который, не прибегая к философским рассуждениям, доказывал, что философствовать не нужно. Сам Аристотель был бы всем этим застигнут врасплох. Будучи скорее уж состоянием духа, нежели доктриной, этот продукт разложения контизма ограничивался утверждением, как чего-то само собой разумеющегося, что помимо наук не существует никаких иных форм знания, достойных этого названия. Само собой выходило так, что эти положения настолько очевидны, что их даже доказывать не обязательно. Этот чистый сциентизм ставил себе в заслугу то, что объединил наиболее общие выводы, полученные отдельными науками, и объединил их под названием философии — как будто интерпретацией научных фактов может заниматься кто-то еще кроме ученых — то есть тех людей, которые действительно в них разбираются. В целом же, сциентистски настроенные критицизм и позитивизм сходились на положении (основополагающем с точки зрения их приверженцев), согласно которому вопросы о мире, о душе и о Боге безнадежно устарели. Отказ от постановки этих трех чисто *метафизических* вопро-

сов этих людей удовлетворил бы совершенно.

Сегодня трудно себе представить, какое состояние духа господствовало в то время. Я теперь хорошо помню тот день — дело происходило, если я не ошибаюсь, в амфитеатре Тюрго — когда под давлением пламенной интеллектуальной честности, свойственной Фредерику Рауху, у него вырвалось признание о том, что он нередко испытывает «почти» неловкость, называя себя философом. Эти слова потрясли меня. Что же делал здесь я, который пришел сюда исключительно из любви к философии? Признание Ф. Рауха напомнили мне о совете, который дал мне один из наших профессоров в самом начале моего обучения в Сорбонне: «Вас интересуют религия и искусство? Очень хорошо, однако, отложите на время изучение этих предметов, а сейчас займитесь-ка лучше науками. Какими? Не имеет значения, лишь бы только это были науки — они помогут вам разобраться, что на деле может именоваться "знанием"».

В этом совете было много дельного, однако, если науку применяют для изучения искусства или религии, она занимается не искусством и не религией, а наукой. Таким образом, нам оставалось только накапливать поверхностные научные знания, не занимаясь наукой по настоящему, и становиться дилетантами, не имеющими права на собственное слово в науке; или же, напротив, сделать науку предметом изучения на всю свою жизнь, что прекрасно само по себе, но едва ли совместимо с долгими размышлениями над вопросами искусства или религии. Эту трудность уже тогда принимали во внимание — требовалось найти какую-нибудь лазейку — она была найдена с помощью «истории философии». Почему бы не поучиться у Платона, Декарта и других великих мыслителей прошлого искусству ставить и разрешать метафизические проблемы?

С другой стороны, имелась причина, почему этого делать не следовало. Дело в том, что с появлением кантовской критики и позитивизма все философские системы, предшествовавшие во времени этим реформам, считались окончательно и бесповоротно устаревшими. Историк философии отныне превращался в сторожа, охраняющего кладбище, где покоились мертвецы-метафизики — никому не нужные и годные лишь для воспоминаний. Наш коллега из Колумбийского Университета в Нью-Йорке профессор Буш изобрел прекрасное определение для этого рода исследований: *Mental archaeology*. Сколько раз я встречал впоследствии менее удачные,

но столь же решительные и полные отращения к «археологии сознания» выражения, выходявшие из-под пера как теологов, так и философов. Это можно было бы простить им, если бы подобные заявления не выдавали решимости говорить об истории, не давая себе труда толком с ней познакомиться. К 1905 году настроения уже были иными. Историю философии хотели знать; однако, интересовались только тем, что могло *еще* в этих философских системах иметь какую-нибудь пользу, так как, начиная с того времени, когда они были созданы, их предмет был уже истинным.

Эта озабоченность двояким образом повлияла на историю философии. Прежде всего, она сказывалась в выборе изучаемых философов. Я не могу припомнить ни одного курса, посвященного Аристотелю; в то время как отец идеализма Платон торжествовал полную победу. Декарт становился провозвестником позитивизма, а Юм — критицизма. Таким образом, они все же представляли определенный интерес. Подобное же предубеждение оказывало воздействие и на истолкование тех доктрин, которые, по различным причинам, все же сохранились в плане преподавания. История философии — в том виде, в котором ею занимались в то время — обращалась не столько к тому, что интересовало самих философов в их доктринах, сколько к тому, что считалось интересным в философском отношении вообще. В результате мы получали Декарта, увлеченно разрабатывающего свой метод, который признавался превосходным нашими профессорами, поскольку это был математический метод, в то время как метафизика и физика, необходимо из него вытекающие, считались, по меньшей мере, сомнительными, если не сказать ложными. Сам того не подозревая, Декарт становился предтечей сциентистского духа — именно так его воспринимали на рубеже XX века. Чтобы он сам подумал, если бы ему сказали: «Ваш метод хорош, но выводы, которые вы получили с его помощью, ничего не стоят»? Об этом, впрочем, никто не задумывался. Подобным же образом студенты знакомились с Мальбраншем, у которого ампутировали его теологию; с логицизированным Лейбницем, проявлявшим совершенное равнодушие к вопросу о религиозной организации человечества. Когда же в своей замечательной книге Жан Барузи показал, что эта проблема стоит в центре всей системы Лейбница, то на это просто не обратили внимание. В самом деле, если речь идет о религии, то какая уж тут философия! Однако, наибольшее удивление вызывала судьба контовского позитивизма.

Огюст Конт, так же как и Лейбниц, посвятил свою жизнь делу религиозной организации человечества. Говоря его собственными словами, он хотел сначала стать Аристотелем, чтобы затем превратиться в апостола Павла. Стараниями историков, вся его монументальная структура была сведена к сущим пустякам: позитивная философия без позитивной политики и религии — одним словом, скорее уж позитивизм Литтре, нежели позитивизм Конта; но и этот урезанный позитивизм походил на вступительные лекции, посвященные классификации наук или же методу и предмету социологии. В результате, Конт становился предтечей Дюркгейма. Ему воздавали почести, но это был уже не Конт. Во всяком случае, не следовало ожидать ни философии религии, ни метафизики от истории философии; она была не более, чем историей агонии религии и метафизики. Нас занесло не в ту эпоху. Мы захотели войти в храм, в тот момент, когда сторожа уже закрывали двери.

Этот негативный итог может создать неправильное впечатление о том положении, в котором находилась философия в Сорбонне в начале этого века, если мы не подчеркнем, в противовес сказанному выше, необычайный либерализм, вносивший оживление в обучение. Безусловно, он был негативным, но его ни в коем случае нельзя назвать нигилистским. Такой пронизательный очевидец, как Шарль Пеги, очень точно подметил, что в то время, когда у каждого из разнообразных отделений факультета словесности Парижского Университета был свой «великий покровитель» (Брюне у отделения грамматики; Лансон — у отделения французской литературы; Лависс — у отделения истории; Адлер — у отделения германистики), у отделения философии своего «патрона» не было. «Королева всех наук, — писал он, — не имеет покровителя в Сорбонне. Это примечательно, что философия не представлена в пантеоне богов, что философия не имеет патрона в Сорбонне».

Абсолютно верное замечание; вспоминая те далекие годы, убеждаешься в том, что наши преподаватели в совокупности образовывали что-то вроде республики и позволяли нам жить также по-республикански, то есть думать что угодно о политике и, прежде всего, о науке и философии. Наши учителя говорили нам, как, по их мнению, следует думать, но ни один из них не присваивал себе права учить нас тому, *что* мы должны думать. Никакой политический авторитаризм, никакая господствующая Церковь не относились бы с таким совершенным уважением к нашей интеллектуальной свобо-

де. Если учесть, что мы живем в эпоху, когда верх берет администрирование всех мастей, то как-то неловко пренебрежительно говорить об утраченном прошлом, которое теперь так трудно восстановить. «Очевидно, — писал Ш. Пеги, — что Дюркгейм не может быть назван патроном философии; скорее уж он патрон антифилософии». Скажем проще: он был покровителем социологии в том виде, в котором он ее себе представлял, безусловно, ожидая ее триумфа. Его уверенность в истинности этой дисциплины не позволяла ему быть *против* чего-либо — даже против метафизики. Пеги видел все происходящее в эпическом свете. Лично я никогда не замечал в Сорбонне ничего напоминающего «террор против всего того, что имеет отношение к мыслям», о котором он писал в 1913 году. Нам просто предоставили возможность самим искать свою духовную пищу и взять то, что мы должны были получить в качестве по праву принадлежащей нам части культурного наследия. Следует отметить, что этого было вполне достаточно. Дорожили бы мы этим наследием, если бы нам не пришлось восстанавливать его самим, ценою долгих усилий? Праздный вопрос, поскольку мы никогда не сможем с достоверностью узнать, что могло бы произойти. Из того, что произошло, об одном, по крайней мере, можно говорить с уверенностью — а именно, о том, что временами так несправедливо очерняемая Сорбонна всегда прививала нам, вместе с любовью к хорошо сделанной работе, абсолютное уважение к истине, и если даже когда-то она не преподавала нам истины, то все-таки она оставяла за нами свободу говорить. В конечном итоге (и это не сомнительная похвала) наша молодость не несла никакого другого бремени, кроме бремени свободы.

III. ХАОС



МОИ занятия в Сорбонне в течение трех лет не привели к разрыву связей с моими прежними друзьями и наставниками из Малой семинарии Нотр-Дам-де-Шан. Если бы я писал мемуары, то я мог бы назвать многие имена, однако, здесь следует рассказать об одном из этих людей, так как его присутствие на страницах моей книги совершенно необходимо по той причине, что он оказал решающее влияние на развитие моего мышления.

Я вижу из глубины тех далеких лет, предшествовавших первой мировой войне, о которой неустанно пророчествовал Ш. Пеги, хотя мало кто из интеллектуалов прислушивался к этим пророчествам, лицо молодого священника — среднего роста, с высоким лбом и пронзительными глазами, с лицом, которое как-то внезапно делалось узким, с тонкими, плотно сжатыми губами и незабываемым голосом. В нем все выдавало священника. Он обращался с вами как брат, который не намного старше вас, однако уже успел принять участие в духовных битвах, и это давало ему право служить для вас поводом.

Аббат Люсьен Поле — духовник и профессор философии в Большой Семинарии в Исси — очень скоро был вынужден подыскивать для себя другое место. Насколько мне известно, его участь была решена в тот день, когда, как он сам мне об этом рассказывал, еще дрожа от возмущения: во время трапезы «один из этих господ» презрительно отозвался о философии Бергсона. «О, — говорил он мне тогда, — и тут я ему все высказал в лицо!» «*Restiti ei in facie*». О последствиях нетрудно было догадаться. Прирожденный философ, не способный по какой-либо причине менять то, что он преподает,

не мог не отказаться от должности. Так он и поступил. Этот человек, чье сердце было объято любовью к Христу, стал приходским священником и при этом не чувствовал себя униженным. Когда в 1914 году разразилась война, аббат Поле по собственной воле стал священником в стрелковом батальоне. Он знал, что смерть поджидает его на каждом шагу, но всегда следовал за солдатами, когда они шли в атаку, он шел с ними, чтобы отпустить грехи в случае необходимости, вооруженный только распятием и укрепленный верой в то, что священник должен быть всюду, где умирают люди. Попавшая в голову пуля преждевременно оборвала эту жизнь, полную жертв, принесенных с любовью и радостью. «Он пролил свою кровь ради нас, — говорил он тогда, — следовательно, мы должны пожертвовать своей кровью». Те, кто его любил, любят его и теперь, в глубине своих сердец они молятся — им и не приходит в голову мысль молиться за него.

Те, кто подумает, что трудности его пути были вызваны вполне определенными причинами, не ошибутся. Действительно, такие причины были. Если бы потребовалось написать на его могиле краткую эпитафию, то следовало бы ограничиться двумя определениями: *Люсьен Поле (1876-1915), священник, бергсонянец*. В глубине своего сердца он был одновременно и священником, и бергсонянцем. Любовь к Христу, любовь к истине, благоговение пред нашим общим учителем сливались у него в единое чувство, которое в конечном итоге было устремлено к Богу, как к единственной цели. Усвоив произведения Бергсона, он естественно развивал их смысл, расширяя его за пределы выводов, сделанных самим автором, применяя мысль Бергсона к таинствам религии, чуждой образу мыслей философа, в то время, как доктрина Бергсона, казалось бы, содержала неосознанное предчувствие этой религии.

Сколько часов мы провели вместе, страстно обсуждая последнюю лекцию Бергсона, которую мы только что прослушали, или его книгу, которую мы только что перечитали! Мы никогда не посещали философа. По какому праву могли мы присвоить себе целый час его жизни, каждая минута которой драгоценна для многих людей? Однако, нас объединяла личная преданность ему, я имею в виду тот прекрасный смысл этого слова, который придавали ему наши предки, а именно: горячая признательность за все то, чем ты обязан другому человеку.

Среди тем наших бесед была одна, к которой мы особенно часто

возвращались, однако, именно мой друг обычно заводил о ней разговор. Я никогда не слышал, чтобы он говорил о Бергсоне как о христианине. Ясно сознавая всю дистанцию между «Творческой эволюцией» и Священным писанием, аббат Поле тем не менее все же с удивлением отмечал поразительное сходство — не совершенное, но несомненное — между мировоззрением Бергсона и взглядом на мир, присущим христианской философии. Поэтому он и преподавал в Большой Семинарии схоластику в духе Бергсона, эта схоластика в его понимании и была истинной философией. В этом было больше благородства, нежели осторожности, поскольку это предприятие было гибельным, да и преждевременным в то время, когда Бергсон еще не написал «Два источника морали и религии», и не сказал своего последнего слова об этом (если вообще можно считать, что он это сделал). Мой друг не совершал бестактности, настойчиво проводя параллели между философией Бергсона и христианством; — он говорил об этом от своего имени, и я внутренне любовался им, слыша вдохновенные слова, в которых проросло зерно чего-то нового, а главное, дерзновенного; слова, наполненные философией. С расстояния прожитых лет, которые отделяют нас от событий того времени, становится ясно, что этому молодому профессору не могли позволить импровизировать и создавать новую схоластику, поскольку речь шла не только о нем, но и о его слушателях. Не имеет права на ошибки тот, кто обучает молодых клириков, которые по законам Церкви обязаны изучать философию, настолько тесно связанную с теологией, что нельзя отбросить одну из этих наук, не затрагивая другую. Призрак этой схоластической философии, которую надлежало изгнать из классов семинарии, часто появлялся в наших беседах, причем именно аббат Поле вновь и вновь заговаривал о нем. Это было его «*delenda Carthago*». Что же касается меня, то я в то время ничего еще в этом не смыслил. Мои учителя в Нотр-Дам-де-Шан очень хорошо научили меня всему тому, что касалось религии, но они не отождествляли ее со схоластикой. Сорбонна в этом отношении открыла мне только две вещи: во-первых, что схоластика — это философия, знать которую не обязательно, так как Декарт ее опроверг; во-вторых, что схоластика — это плохо понятый аристотелизм, и этого определения вполне достаточно. Я так и не знаю, был ли этот пробел в обучении полезным или вредным для меня, однако, могу с уверенностью сказать, что, если бы я в молодости изучал схоластику по школьным учебникам

того времени, то это было бы для меня самым настоящим бедствием. Если же принять во внимание опыт тех людей, кто все-таки усвоил ее, то можно сделать заключение, что последствия этого бедствия непоправимы.

Следует сказать несколько слов о том, чем была схоластика, преподносившаяся ученикам Большой Семинарии. Ее убожество не имело ничего общего с совершенством подлинной схоластики. Я слышал о ней так много дурного, что мне захотелось самому узнать, что же это за чудище, и я купил учебник, по которому занимались в Исси. Эти два маленьких томика и теперь у меня под рукой — «Elementa philosophiae scholasticae» Себастьяна Рейнштадлера, вышедшие в свет в издательстве Гердера во Фрайбурге-на-Брисгау в 1904 году и перепечатанные другими издательствами — и даже издательством в Сент-Луисе в США. Я не очень хорошо помню, какие чувства вызвала тогда у меня эта книга, — скорее всего, полную растерянность.

Человек, сформировавшийся под влиянием других дисциплин, не мог открыть эти два тома, не испытав крайнего изумления. Его стесняла не доктрина сама по себе, так как у него не было пока вполне сложившегося мировоззрения, в которое схоластика могла бы внести беспорядок. Заключение Себастьяна Рейнштадлера совпадали с выводами Л. Поле. Вполне естественно, что молодой католик скорее согласится с любой схоластикой, нежели с Юмом, Кантом или Контом. Дело в том, что эти два тома, претендовавшие на изложение философии (не следует забывать об этом основополагающем моменте), проникнуты совершенно иным духом, нежели тот, что господствует во всех прочих известных философских системах. У того, кто знакомился со схоластической философией в изложении Себастьяна Рейнштадлера, создавалось впечатление, что он оказался на острове, отрезанном от других островов кольцом рифов. Следует признать, что прочие острова очень часто ведут друг с другом борьбу, но они не отказываются а priori от общения с другими островами — скорее наоборот, они стремятся наладить диалог. В этой же философии, которую тогда изучали в школах, не было такого раздела, который не оканчивался бы чередой торжествующих опровержений. Одна схоластика воюет против всех.

Впрочем, стоило довольно большого труда узнать, в чем же заключался смысл этой доктрины. Повторим, что основные выводы были абсолютно ясными, но они ничему не могли научить читате-

ля. Существует единый Бог, бесконечный, всемогущий, нематериальный и т. д. — все это мы знаем из катехизиса со времен нашего первого причастия. С другой стороны, автор утверждал, что он приверженец Аристотеля, но, воистину, Аристотель никогда не учил тому, что здесь дается в заключениях. Можно было бы ограничиться преподаванием выводов самого Аристотеля, но тогда не стоило бы говорить ни о едином и бесконечном Боге-Творце, ни о бессмертии души; чтобы избежать этого несоответствия нам преподносили весь корпус философии Аристотеля, да еще и с христианскими заключениями в придачу. С разделением на главы в традиции скорее уж Вольфа, чем Аристотеля и св. Фомы, этот учебник всем другим философским системам противопоставлял ясный и простой отказ принимать их во внимание. Не то чтобы С. Рейнштадлер вообще отказывался их упоминать или был неспособен в них разобраться — отнюдь нет, его изложение системы Канта было удовлетворительным ровно настолько, насколько это позволяла книга такого рода. Тем не менее, напрасно стали бы мы искать хотя бы след усилий, необходимых для того, чтобы понять происхождение кантианства и его смысл. Главная задача для Рейнштадлера заключалась в том, чтобы показать «ошибочность» философии Канта.

Помимо схоластов, мало кто занимался подобной философией. Один из фрагментов книги Рейнштадлера, вероятно, поможет лучше понять, что было неприемлемым для студента Сорбонны, что было неприемлимым в этих проведенных коротких судебных разбирательствах, когда, не удовлетворившись вынесением обвинительного приговора, судья еще и оскорбляет подсудимого. Кстати, речь в этом фрагменте идет именно о Канте: «Всякая критика, ведущая к отрицанию истин, признанных всеми людьми (поскольку их самоочевидность легко распознается разумом), или же к утверждению того, что повсеместно отрицается как ложь, несовместимая с жизненным опытом людей — такая критика более чем лжива; и по правде говоря она совершенно безумна (*dementissima*). Именно такова кантовская критика чистого разума, поскольку все ее выводы противоречат здравому смыслу, естественным заключениям разума, всему тому, что люди делают и говорят. Таким образом, кантовский критицизм должен быть отброшен как безумие (*Ergo criticismus Kantianus ut insania reiciendus est*)».

Мне бы не хотелось, чтобы читатель подумал, что это случайная цитата. Современная схоластика на протяжении долгой истории

своего развития, причем большая часть этой истории была занята спорами, не только на ходу подбирала обломки различных доктрин, попадавшихся на ее пути, она еще и заразилась некоторыми дурными привычками, как например, некорректными приемами ведения дискуссии, введенные ее злейшими врагами — гуманистами XVI века. Всякое положение, отвергаемое Сансеверино, оказывается абсурдным: «*Absurdus est modus quo Kantius criticam suam confirmare studet absurdam doctrinam asserit Fichtaeus; haec enim duo sunt prorsus absurda; rosminianum systema absurdum in se est; haec superiorum Germaniae philosophorum systemata omnino absurda esse ab iis quae alibi; demonstravimus satis patet*», — и так далее в том же духе. Это похоже на какую-то манию. Только схоластические философы, пишущие на латыни, могут в наши дни рассматривать нанесение оскорбления противнику как элемент опровержения. Сами они отнюдь не рассержены и не видят в этом лукавства. Все это для них только условности стиля, литературные красоты, начало ритуального танца перед позорным столбом, к которому привязан приговоренный. Несчастный заблуждается — следовательно, он потерял рассудок.

В то время подобные философские нравы вызывали у меня удивление. Они приводили меня в негодование, тем более, что я не понимал их смысла и причины. Сегодня уже никто не читает схоластических трактатов, если только это не входит в круг профессиональных обязанностей человека, и совершенно напрасно, поскольку некоторые из них чрезвычайно любопытны. Однако сознание того, что эта философия больше никого не интересует, создает у тех, кто считает ее единственно верной, ощущение отрезанности от мира. Эти люди знают, что читатели их произведений думают так же, как и они; напротив, те, с кем они так галантно обходятся, читать их не станут — спрашивается, зачем же стесняться себя в выражениях? разговор идет среди своих, как-бы при закрытых дверях. Вход свободен, но присутствующие знают, что никто не придет.

Впрочем, истинная причина такого положения вещей заключается в самой природе схоластической философии. Авторы этих трактатов считают себя философами, и являются таковыми на деле, но прежде всего они, разумеется, теологи. К философскому образованию авторов схоластических трактатов прибавилось еще и теологическое образование, само их философское образование имело теологическую направленность и часто основывалось на ее фактах;

поэтому, став философами, они не становятся до конца философами. Теолог выносит приговор — это одна из его функций, и св. Фома не упускает случая, чтобы заявить об этом: «*as per hoc excluditur ergo*». Он указывает на ошибки не только в теологии, но и в философии всякий раз, когда последствия этих ошибок могут повлиять на религиозное обучение. Это вполне справедливо, однако, «*Elementa philosophiae scholasticae*» и другие сочинения подобного рода выдаются за трактаты по философии, а не по теологии. Отставив любезности в сторону, следует сказать, что философ не выносит приговор, а, опираясь на авторитет, опровергает при помощи разума. А это сложнее. Например, свести доктрину Канта к одному «положению» и подтвердить ее ошибочность простым силлогизмом — вот по преимуществу сущность теологического метода; этот метод занимает соответствующее место в теологии, однако, в философии его применение затруднительно. Если философия Канта противоречит всем принципам теоретического и практического разума, она ошибочна; но не обязательно быть кантианцем, чтобы увидеть, что этот тезис сам по себе довольно сложно доказать. Я не кантианец и никогда не испытывал искушения стать таковым; я полностью согласен с тем, что теолог может и должен осудить доктрину Канта как несовместимую с учением Церкви, но в этом случае не следует утверждать, что ты выносишь осуждение как философ, поскольку если уж кантианство — безумие, то это очень распространенная форма безумия среди философов. Когда видишь, что вокруг тебя — одни безумцы, то излишне и самому обратиться к врачу.

В то время мы уже почувствовали болезнь, но не понимали, чем она вызвана. Аббат Люсьен Поле глубоко страдал от того, что он был вынужден жить среди людей, которые привыкли при помощи теологии разрешать любые проблемы. Можно себе представить, что этот метод им нравился, так как для теолога нет более простого и эффективного способа избавиться от какого-либо философского положения, чем заклеить его как противоречащее религии. Нужно ли повторять, что с теологической точки зрения этот способ безупречен? Все опровержения философских доктрин, вынесенные Церковью, составлены именно таким образом — они опираются на авторитет религии и не содержат ссылок на какие бы то ни было философские доказательства. Однако, следует отметить то обстоятельство, что этот метод неприменим к философии, особен-

но в том случае, если философия со всей ясностью заявляет о себе именно, как о философии, существующей до теологии и, в этом смысле, *вне* ее. Такой образ мышления (хотя он и хорош для теолога) неискореним, как дурная привычка, — он исключает из сообщества философов тех, кто настолько подчинился ему, что распространяет его даже на метафизику. Мой друг аббат Люсьен Поле слишком хорошо знал философов, чтобы не отдавать себе отчета в том, что ему следовало или отказаться от этой привычной манеры мышления, или же вообще прекратить с ними всякое общение. В этом заключается еще одна причина того, что он почувствовал себя не на своем месте и оставил преподавание, когда его собратья и наставники, руководствуясь своими собственными соображениями, указали ему на разумную необходимость философствовать именно таким образом.

Всех этих людей уже нет на этом свете: нашего учителя Бергсона, французского философа, умершего во время беспрецедентной национальной катастрофы, когда та страна, которую он почитал и любил, казалось, вот-вот отречется от него; Люсьена Поле, французского священника, павшего на поле брани; Шарля Пеги, французского христианина, лежащего в земле с обращенным к Богу лицом, более всех нас любившего Бергсона и понимавшего всю глубину его мысли; Пьера Руссело, первого провозвестника возрождения томизма (в том виде, в котором его создал св. Фома), человека, избавившего нас от стольких сомнений, также павшего на поле брани, и по обычаям иезуитов, похороненного в земле коммуны Эпарж, так что теперь никому неизвестно место, где покоится его тело. Он ушел на войну, он пропал без вести — больше нам ничего о нем неизвестно. Чистота принесенной этими людьми жертвы не утоляет нашу боль от потери. Ничто не возместит нам того, что дали бы нам — если бы остались живы — эти великие умы, сумевшие привить побег бергсонизма к старому дереву схоластической философии. Жизнь дурно обошлась с моим другом аббатом Люсьеном Поле, однако, еще хуже с ним обошлась схоластическая философия. Именно в этом заключается корень зла этих смутных лет модернистского кризиса, когда ничто нельзя было расставить по местам, так как самого их места больше не было. Безусловно, мы заблуждались, принимая за схоластику то, что было лишь упадочнической и вырожденной ее формой. Но как могло быть исправлено это заблуждение, если те, кто на законном основании порицал за-

блуждающих, сами не понимали своей правоты? Я часто задаю себе вопрос, каким был бы Люсьен Поле, если бы он стал томистом, то есть если бы ему открылся истинный смысл метафизики бытия, которой учил сам св. Фома и которая так отличалась от той, которую приписывают ему некоторые из его последователей. Люсьен Поле умер, не подозревая, какова она на самом деле. Я также не имел о ней ни малейшего представления; более того, как бы тщательно не искал я в моей памяти, я все-таки не нахожу никого, кто мог бы в то время поведать нам о ее существовании. Такова болезнь этой смутной эпохи: истина утраченная ее хранителями. Они удивляются тому, что другие не замечают истины, хотя сами демонстрируют что-то другое вместо нее и даже не подозревают об этом. Насколько я себе это представляю, именно в этом прежде всего и заключался модернистский хаос философии. Заблуждающихся было бы меньше, если наши поводыри чаще были бы более разумны.

Я вовсе не собираюсь переключать ответственность на кого-либо другого. Модернизм был чередой ошибок, за которые несут ответственность те, кто их повторял. Однако не следует забывать и об огромной ответственности людей, допустивших, что по их вине так часто пренебрегали истиной. Они сами до такой степени извратили истину, что она была уже просто неузнаваема.

В трамвае, который ходил тогда из Сен-Манде в Париж, один священник, немного сутулый и с походкой чем-то обеспокоенного человека, делал выговор случайно встреченному им молодому философу из числа своих друзей. Дело происходило на конечной остановке в Сен-Манде; несколько пассажиров в полупустом вагоне, тоже ожидавшие отправления, веселились, глядя на этого человека, охваченного необъяснимым для них волнением, который не уставал повторять с горячностью: «Да, это квадратный круг!» Этот священник Часовни Иисуса нападал на томистов, которых он обвинял в проповеди понятия, которое в самом деле было чудовищно — «природа-Аристотеля-пребывающая-в-благодати». Он был бы совершенно прав, если бы томистская природа ничем не отличалась от природы в понимании Аристотеля, что в действительности не имело места, поэтому возмущение отца Луи Лабертоньера было совершенно беспричинным, однако, он ничего не мог тут поделать. Его учили, что философия св. Фомы составляла единое целое с философией Аристотеля, и он верил своим учителям. Но даже если бы они различались, то все равно она не смогла бы его удовлетворить.

Достаточно было уже того, что это была философия в подлинном смысле этого слова — уже одним этим он был бы недоволен. Не забудем отметить, что это был тот самый отец Л. Лабертонье, философским познаниям которого Эдуард Лерой и Морис Блондель очень доверяли. Он сам, казалось бы, понимал буквально знаменитые слова св. Августина: «Истинная религия — это истинная философия, и, в свою очередь, истинная философия — это истинная религия». Эти мысли нам иногда приходили в голову, когда мы слушали отца Л. Лабертоньера, но, помимо того, что ему всегда было трудно выразить суть своей позиции в сколько-нибудь ясной форме, мы также сомневались, что его мысль ушла далеко вперед в этом отношении. Некоторые трудности, впрочем, удерживали нас от того, чтобы безоглядно следовать ему. Если на это посмотреть с внешней стороны, то прежде всего следует назвать наше нежелание оказаться в оппозиции к авторитету Церкви. Нельзя было предположить, что Церковь ошибалась до такой степени в выборе единого для всех католических школ патрона и «учителя Церкви». Три положения были предложены нашим умам: римская Католическая Церковь — это истинная Церковь; Фома Аквинский (по утверждению отца Л. Лабертонье) причинил этой Церкви больше вреда, чем Лютер; в философии, как и в теологии, нормой является учение св. Фомы. Взятые в отдельности, каждое из этих положений могло быть истинным, но никак не одновременно.

Существовала и еще одна причина для беспокойства. О св. Фоме Аквинском говорили в то время много, винили его чуть-ли не во всех грехах схоластики, но еще больше вкладывали в его уста, однако, его очень редко цитировали, и когда это приходилось делать, то заимствованные у него взгляды неизменно удивляли нас. Именно это и вызывало беспокойство. Зато были спокойны критики св. Фомы — их вполне удовлетворяло положение вещей, при котором любая цитата из его произведений считалась подлинной, если она содержала какую-либо нелепицу. Например, они постоянно упрекали св. Фому в «овеществлении» представления о Боге — св. Фома, по их мнению, представлял Бога как некую «вещь». Чем больше формулировка тяготела к «реификации» Бога, как тогда говорили, тем больше было шансов, что ее припишут св. Фоме. Какое глубокое удовлетворение вызвало «открытие» некоего католического философа, обнаружившего в 1907 году тот факт, что согласно «учителю Церкви» св. Фоме, Бог не только не познан (*ignotus*), но и

принадлежит к области непознаваемого (*ignotum*). Однако это должно было вызвать некоторые сомнения. Конечно, св. Фома не писал на латыни Цицерона, но мог ли он допустить эту грамматическую несообразность, которую мы едва ли встретим и у учеников 6-ого класса: *Deus est ignotum*? В действительности он, конечно, ничего подобного не писал. Вот так получилось, что томистская доктрина непознаваемости Бога, которая запрещает нам не только представлять Бога как вещь, но и вообще представлять Его каким-либо образом, была грубо искажена и обращена против мысли своего автора — св. Фомы Аквинского. Однако, чем нелепее выглядела та или иная формула, тем скорее ее выдавали за цитату из св. Фомы. Отец Л. Лабертоньер не мог упустить такого прекрасного случая. «Св. Фома, — сказал он однажды с видимым удовольствием, — не только считает, что "*Deus est ignotus*", т.е. Бог не познан, он еще и утверждает, что Бог есть нечто совершенно непонятное — "*Deus est ignotum*»». Никто не задавал себе вопроса, справедливо ли обошлись с этим ненавистным теологом — он мог сказать все что угодно.

Последствия, вызванные этим состоянием умов, были достаточно серьезны. Ненависть отца Л. Лабертоньера к аристотелевско-томистской схоластике привела к тому, что он начал уже совсем поновому ставить вопрос о ней. Правильно понимая отличия философии Аристотеля от христианской мысли и законно негодуя, что некоторые христиане принимают одно за другое, он стал их противопоставлять. Развитие этих идей можно найти в книге отца Л. Лабертоньера, которую я считаю лучшей из всего написанного им — «Христианский реализм и греческий идеализм», — опубликованной в 1904 году. В IV главе, озаглавленной «Противостояние христианства и греческой философии» и в следующей за ней главе V, объясняются причины конфликта между греческим разумом и христианской верой. Там, наряду с другими замечательными вещами, можно прочесть: «Они противостоят друг другу в себе и через себя, причем, таким образом, что если одна из них истинна, то другая иллюзорна». Нелегко было читать подобные вещи, не испытывая внутреннего протеста. Так же как я не мог принять утверждения о том, что философия Аристотеля была уже в каком-то смысле христианской философией, так же я удивляюсь, когда слышу, что этот философ, ничего не знавший о христианстве, преподавал доктрину, якобы направленную против христианства. Философия Аристотеля может означать для христианства только то, что она оз-

начает в восприятии христианского теолога. Иногда сам собой напрашивался вопрос: не был ли этот конфликт всего лишь порождением ума нашего теолога? На расстоянии лет, отделяющих нас от событий того времени, кажется, что происходившее объяснялось достаточно просто: отец Л. Лабертоньер терпеть не мог св. Фому Аквинского из-за Аристотеля, но еще больше он не любил Аристотеля из-за св. Фомы. Однако, в то время все это выглядело намного более запутанным. Что касается меня, то я видел перед собой священника, ревностное усердие которого рождало в нем мысли, противные официальной церковной идеологии.

Некоторое беспокойство, которое вызывали выступления Л. Лабертоньера, не могло заслонить того впечатления, которое производила на молодые умы уверенность в собственной правоте у священника, известного чистотой своих нравов, набожностью и стремлением спасти погибающую религию. Нет ничего удивительного в том, что внесение многих его сочинений в «Индекс запрещенных книг», вслед за чем последовал запрет преподавать и печататься — все это повергло его друзей в замешательство. Ничто не могло заставить его изменить образ своих мыслей — напротив, его все более захватывала эта странная одержимость — верная подруга его молчания. Я не слышал от него — пребывающего в таком одиночестве — ни слова возмущения, ни звука жалобы. Его покорность Церкви была достойной подражания — он не только не подстрекал к мятежу тех своих друзей, кого возмущала суровость приговора, но и постоянно призывал их к терпению и уважению дисциплины. События, произошедшие вскоре после этого, усилили его душевное смятение. С теологии он переходил на политику, из области умозрительных построений переносился в область действия.

Я только что начал преподавать (с 1907 года), когда было обнародовано запрещение «Силлон» Папой Пием X. Это произошло в 1910 году и сильно взволновало меня. Я собирался выступить с требованием обнародовать причины ее запрещения, однако, не был уверен в успехе моего предприятия.

Следует сказать, что я никогда не встречался с Марком Санье и не присутствовал ни на одном собрании «Силлон»; до сего времени я не прочитал ни одной статьи, вышедшей из-под пера Марка Санье. Я не принадлежал к «Силлон», как, впрочем, ни к какой другой политической группе, однако, многие люди и я в том числе в душе были солидарны с Марком Санье и сочувствовали его делу. Мы зна-

ли только — и этого для нас было вполне достаточно — что в противовес католицизму, политически связанному со Старым режимом, Санье добивался того, чтобы во Франции было предоставлено право гражданства социальному учению католицизма, носившему республиканский характер, обращенному к народу. Политика объединения сил, за которую ратовал Папа Лев XIII, но которой сопротивлялись вожди движения, призывала к политическому действию подобного рода, поскольку становилось все труднее поддерживать иллюзию, что христианин должен сделать сознательный выбор между Церковью и республикой в стране, казалось бы, давно связавшей свою судьбу с республиканской конституцией. Папа Лев XIII, по крайней мере, стремился к тому, чтобы католики были свободны. Наши сердца, естественно, были на стороне Марка Санье, на стороне чистого порыва этого учения. В большинстве своем мы были выходцами из среды христианской мелкой буржуазии республиканского толка, мы знали только, что где-то есть христианский республиканец, который борется за наши права. Запрещение его движения было для многих из нас подобно грому среди ясного неба. Оставалась ли для французского католика возможность какой-либо другой политической ориентации, кроме «роялистской» или «консервативной»? Если такая возможность и была в наличии, то обнаружить ее нам все-таки не удавалось.

Сегодня уже не вызывает сомнения, что запрещение вовсе не имело такого значения; однако, я пишу не апологию, а историю своей жизни. Дело в том, что оно было воспринято именно так, причем подобную реакцию можно было бы предвидеть. Чтобы воздать должное тем, кто тогда ошибался, необходимо вспомнить, что было у них перед глазами.

К тому времени, когда запрещение было обнародовано, кампания против «Силлон» была уже в самом разгаре; согласно установившейся традиции, она началась во Франции. Когда французы, обращаясь к Риму, сетуют на то, что епископальная цензура иногда уделяет слишком много внимания их стране, их ожидает один и тот же ответ: «Почему же, — спрашивают их, — вы тратите столько времени, донося друг на друга?» Племя доносчиков и разоблачителей ереси еще не перевелось во Франции, однако, именно модернистский кризис стал золотым веком для этих людей.

Не существует абсолютно никакой связи между философией отца Л. Лабертоньера и социальными или политическими позициями

ми, на которых стояла «Силлон», и их враги также были разными. Однако, у этих врагов было две общих черты; во-первых, все они называли себя «томистами»; во-вторых, если мне не изменяет память, в политическом отношении они были на стороне Шарля Морра. На первый взгляд, не было никакой видимой причины для столь неожиданного альянса. Во главе «Аксьон Франсез» стоял атеист, причем он открыто заявлял об этом. Так как атеистов среди нас было довольно много, то этот факт не должен вызывать удивления. «Аксьон Франсез» претендовала на то, чтобы использовать Церковь в своих политических интересах, что также было не ново. Со времени Огюста Конта и его «Воззвания к консерваторам», мы знали, что атеистический позитивизм может искать себе союзников среди католиков. Конт пошел еще дальше, предложив союз Верховному генералу Ордена иезуитов. Вот только в 1856 году иезуиты не отозвались на призыв ко всеобщей мобилизации, в то время как Шарлю Морра между 1900 и 1910 годами удалось набрать войско из иезуитов, доминиканцев, хотя возможно, больше из бенедиктинцев.

У наших детей будет больше свободы духа, чем у нас, и, во всяком случае, пройдет больше времени — того времени, которого у нас нет, — для того, чтобы вынести оценку этим событиям. Едва ли найдется более увлекательный предмет исследования для тех, кого интересует доктринальная тератология, чем причины альянса, о котором мы говорили выше. С политической точки зрения в объяснениях недостатка нет. Французы по своей натуре фанатичны; правые фанатики у них стоили левых — и те, и другие готовы преследовать друг друга во имя какого-нибудь высшего принципа, только в случае, о котором идет речь, католики оказались в числе преследуемых. Следует признать, что чудовищная политика комбизма не имела никаких шансов на примирение религиозных орденов с республикой, но мы сейчас говорим не об этом. Интересно было бы узнать, почему профессор теологии, принадлежавший к Ордену доминиканцев, высоко ценимый интерпретатор томистской теологии, пользовавшийся в церковных кругах неоспоримым научным авторитетом, считал в то время своим долгом утверждать, что понятие «наилучшего политического режима», в защиту которого выступал Шарль Морра, совпадает с тем, что проповедовал св. Фома в своем «Трактате о правлении государей»? Ведь достаточно открыть в нужном месте «Сумму теологии», чтобы увидеть, что это не так.

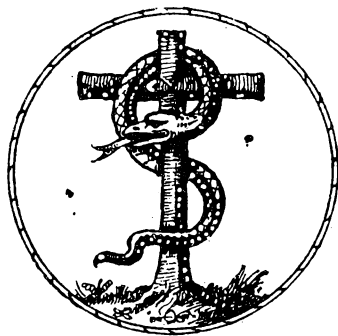
Теолог, о котором идет речь, не был одинок в своем заблуждении. Было также немало высокообразованных и талантливых мирян, которые не усматривали никакой трудности в том, чтобы открыто вступать в союз с новой партией, поддерживаемой орденом. Сама суть проблемы заключается в том, чтобы узнать, каким образом, какими тайными путями томистская философия служила для них орудием теологического оправдания политической доктрины Морра? Их заинтересованность в том, чтобы заявлять об этом во всеулышание, очевидна: св. Фома — «учитель Церкви»; если бы удалось доказать, что его политическая доктрина тождественна доктрине Шарля Морра, это означало бы, что политическая мысль Шарля Морра имеет то же значение, что и политическая мысль Церкви, после чего все французы-католики без исключения должны были бы одобрить монархистскую политику «Аксьон Франсез». Какие великолепные последствия в перспективе! Хотелось бы только узнать поточнее, какая именно разновидность «томизма» могла бы ощутить подобное сродство душ с позитивизмом, который, как и позитивизм О. Конта, очень живо интересовался Римом, но отнюдь не Иерусалимом?

У нас, непосредственных участников этих событий, не было ни средств, ни времени, чтобы тщательно разобраться в происходящем, однако, некоторые случаи настолько выделялись среди прочих, что их нельзя было не заметить. Кроме того, следует признать, что обе стороны искали повода для схватки. «Анналы христианской философии» не испытывали недостатка в агрессивности и вне всякого сомнения ускорили развитие событий. Когда отец Лабертоньер критиковал священника-иезуита Педро Декока по поводу появления его статьи в «Аксьон Франсез», я не на минуту не сомневался, что его судьба решена. Очень может быть, что между двумя случаями нет никакой связи. Как мне уже приходилось отмечать, в мои задачи не входит описание того, что было в действительности; я пишу о том, чем были эти действительные события для нас, как они нами воспринимались, а это не одно и то же.

Итак, относительно этого конкретного случая у меня не было ни тени сомнения, да и, как помнится, не я один делал такие прогнозы. Отец Лабертоньер опубликовал в 1911 году толенькую — не более 42 страниц — брошюру под названием «Вокруг "Аксьон Франсез"»; его друзья всегда были убеждены, что его противники так и не простили ему эту брошюру.

Всякое доктринальное запрещение, вынесенное Церковью, есть по сути своей чисто религиозный акт. Даже если очевидные факты говорят об обратном, все же политика не имеет к нему никакого отношения, чего, впрочем, нельзя сказать о побуждениях тех людей, которые настойчиво добиваются запрещения, провоцируют и обсуждают его. Видя лишь внешнюю сторону событий, мы были ошеломлены совпадением совершенно разнородных интересов. На чем остановить свой выбор? Священникам, которых мы знали лично, так как они поддерживали общение с кругом философов, религиозным усердием которых мы восхищались, Церковь рано или поздно высказывала свое неодобрение, в то время, как те, кто торжествовал победу над ними под знаменем ортодоксии, говорили на философском языке, которого в наше время никто уже не понимал. Мы были жертвами хаоса, причин которого мы не знали. Любопытно отметить, что Виктор Дельбо, наш преподаватель в Сорбонне, в конце своей жизни с удивлением отмечал, что ему, католику, потребовалось столько лет, чтобы вновь открыть смысла античного понятия мудрости. Таким образом, поколение, предшествовавшее нашему, уже ощущало, что чего-то не хватает, что нечто утеряно и потерю необходимо восполнить. Глубокий кризис, который пришлось пережить на время жизни нашего поколения, имеет тяжкие последствия. Мы стояли перед необходимостью долгих поисков причин недоразумения, которое внесло раскол в ряды братьев, объединенных общей верой. На эти поиски ушло тридцать лет. Если бы мы могли предвидеть, что этот путь окажется столь долгим, немногие из нас решились бы вступить на него.

IV. УТРАЧЕННАЯ ТЕОЛОГИЯ



МОЛОДОЙ философ, которому Сорбонна предоставила полную свободу в поисках своей собственной философии, знакомясь с теологией, обнаруживал тот же хаос, за исключением свободы. То, что проповедовали официальные приверженцы ортодоксии, было скомпрометированно многочисленными временными связями и поэтому не могло внушать полного доверия. В то же время, всякий раз, когда какой-либо священник пробовал говорить по-другому, это оканчивалось плохо, и, хотя отчасти в этом он сам был виноват, все же мы не знали на чью сторону встать.

Ситуация внушала тем больше опасений, что среди мирян царило совершенное невежество в религии. Молодые католики того времени очень хорошо знали свою религию. Конечно, это важнее всего, но далее их знание не простиралось. Вместе с тем, если знания религии достаточно для того, чтобы быть в состоянии достигнуть индивидуального спасения, то этого мало, чтобы разбираться в существе дела, выносить суждение в теологических спорах, которые имеют своим предметом решения, связанные с авторитетом Церкви.

Опасность другого рода нас подстерегает сегодня, когда появилось очень много мирян, поверхностно знакомых с теологией и воображающих себя Отцами Церкви. Однако в то время, о котором у нас идет речь, молодой философ не терзался сомнениями по этому поводу — выдержав экзамен на замещение должности преподавателя философии, он считал себя вправе, если он еще помнил катехизис, решать любые вопросы из области теологии. Возможно, когда-нибудь найдется исследователь, которого заинтересует захваты-

вающая история того, что можно назвать университетской католической философией. Одной из ярких черт этой истории стало бы, несомненно, то обстоятельство, что ни один из блистательной когорты католических философов (Лашелье, Дельбо, Морис Блондель и др.) никогда не изучал теологии и даже не чувствовал угрызений совести по этому поводу.

Факт достаточно курьезный, поскольку если уж за что и стоит хулить Французский Университет, так это за уважение к компетентности. Этими же чувствами вдохновляется и почти что чрезмерное внимание Сорбонны к качеству выдаваемых ею дипломов; тем не менее, мы занимаемся теологией, не прослушав ни одной лекции на эту тему; мы не знаем ничего об истории развития теологии; мы не имеем никакого представления о том, что такое теологический комментарий к Священному писанию — комментарий, который делается компетентным преподавателем перед аудиторией учеников, которые, в свою очередь, уже имеют опыт его преподавания. Вот еще одна не менее важная деталь — нам совершенно не хватает того теологического духа, который, как и юридический опыт, приобретается только в результате обучения, то есть долгих упражнений под руководством наставника, помогающего овладеть методами схоластики. Ничто не может позднее восполнить этого первоначального недостатка теологического образования, получаемого под руководством опытного преподавателя. Тем не менее, именно этого у нас и не было — обстоятельство тем более удручающее, что мы и не чувствовали, что нам чего-то не хватает. Я вовсе не хочу сказать, что эти молодые миряне думали, что они знают теологию, они не сомневались, что в теологии есть что познавать. Среди наших преподавателей, как мне кажется, только Виктор Дельбо получил от Мальбранша первое посвящение в теологию в собственном смысле этого слова, в то время как мы, его ученики, не сомневались в том, что тот, кто мог назвать себя философом, уж, конечно, был и теологом. Вот почему появилось так много людей, пытавшихся подилетантски решать богословские вопросы, не думая о возможных последствиях своей неосторожности. Один из них, образцовый христианин и благородный человек, способный занимать одновременно и кафедру философии и кафедру математики, без колебаний взял в качестве темы для своей диссертации самые сложные теологические проблемы и даже попытался объяснить, что есть догмат, провозглашаемый Церковью. Так же как и в нашем случае, его не-

вежество в теологии было абсолютным. Когда же катастрофы, которые уже давно можно было предвидеть, все-таки произошли, никто в этом маленьком мире ничего не понял, а те, кого затронули принятые меры доктринального характера, сочли, что их преследуют некомпетентные теологи.

Необходимо также отметить, что религиозное образование все-таки претерпело некоторые изменения, по крайней мере, во Франции; именно эти изменения роковым образом и провоцировали случаи такого рода. Если попытаться кратко определить, что же произошло, то следует сказать, что теологи нашего времени, со своей стороны, все более подчеркивали важность философии. Если теологи Средних веков, наследуя в этом отношении традиции Отцов Церкви, так часто разоблачали недостатки философии, то современные теологи с большей охотой настаивали на ее необходимости. К этому вопросу мы еще вернемся. Сейчас же мы хотим только указать на то, что в той мере, в которой теология философствует, в той же мере философия чувствует, что она способна разрешать богословские вопросы. Таким образом, с достаточной степенью уверенности можно сказать, что по вполне понятным причинам религиозное образование в наше время стремилось и продолжает стремиться сделать как можно более широкой ту область, в которой разум может быть использован для решения задач апологетики.

Достаточно взглянуть на те изменения, которые произошли в преподавании катехизиса между 1900 и 1950 годами во французских приходах, чтобы понять смысл происшедшего. На рубеже XX в. маленькие французы заучивали катехизис, знали его наизусть и никогда не должны были его забывать. В то время не заботились, так, как заботятся сегодня, о том, насколько они его понимают; этому их учили позднее — в том возрасте, когда они могли его понять. Когда сомнение относительно истинности того, чему учит Церковь, появляется в душе христианина, изучавшего этот предмет, он знает, в каком месте катехизиса он может найти ответ на вопрос, который его занимает. Шарль Пеги — блестящий пример французского христианина, религия которого, не будем забывать, всегда оставалась не более и не менее, как религией его катехизиса. Кюре прихода Сент-Энан потрудились на славу — он подарил Церкви не более и не менее, как Пеги.

Катехизис, которому обучали в то время, был к тому же превосходителен по своей точности и ясности. Эта теология в сконцентриро-

ванном виде давала духовную пищу всю жизнь. Уступая в этом отношении, как и во многих других, иллюзии, что демократический дух заключается в том, чтобы обращаться с гражданами как слабыми, обучение катехизису снизили до уровня масс, вместо того, чтобы попытаться поднять образование масс до уровня катехизиса. Так появилась жидкая каша, которой сегодня кормят детей под видом катехизиса и забывают о том, что катехизис, по которому их обучают, должен служить им не только в детстве; для девяти детей из десяти религиозная истина, почерпнутая из катехизиса, останется таковой на всю жизнь. Поэтому это должна быть питательная пища. Никогда нельзя быть уверенным в том, что на школьной скамье вместе с детьми мирян не сидит будущий Шарль Пеги. Вот эта девочка, быть может станет святой Терезой де Хесус, «учителем Церкви». Обучение катехизису, таким образом, есть самое важное из того, что христианин призван получить за всю свою жизнь, какой бы долгой и насыщенной занятиями она ни была. Очень важно, чтобы обучение катехизису несло с самого начала всю полноту религиозной истины, какую в него только можно вложить.

Именно эту цель и преследовал катехизис времени моего детства. Зная, что христианин живет верой, и стремясь с самого начала поставить ребенка на путь спасения, поскольку в этом, собственно, и заключается задача религиозного образования, катехизис делал его обладателем истинной веры — единственной, которая по праву может быть названа *спасительной*. Это обучение вовсе не пренебрегало тем, что может дать разум; но разум шел за верой — единственным знанием, достигающим Бога религии, иначе говоря, Бога-спасителя. Совершенно справедливо, что естественного разума достаточно, чтобы доказать существование Бога; однако, философ Аристотель, впервые доказавший существование неподвижного Перводвигателя, не сделал ни единого шага по пути спасения. Все философские знания о Боге, собранные вместе, никогда не приведут нас к Спасителю. Своим умом я осознаю, что есть единый Бог, однако, достоверность этого факта дана мне только в знании. Сообщая мне о Своем существовании и призывая меня поверить Ему на слово, Бог дает мне возможность разделить вместе с Ним то знание, которое Он имеет о Своем собственном бытии. Таким образом, это не только информация, это еще и призыв.

Через акт веры человек принимает этот призыв; поэтому акт веры подлинно религиозен, будучи по своей природе признанием

сверхъестественной, божественной истины, в котором человек своей верой принимает ограниченное, но несомненное участие; эта вера и является началом познания Бога в Его благодати. Таким образом, разум может понимать, что существует единый Бог, но *достигнуть* Его можно только верой. Впрочем, об этом совершенно ясно и недвусмысленно говорится в Писании: «Accedentem ad Deum oportet credere quia est et quod inquiringibus se remunerator sit» («Без веры угодить Богу невозможно; ибо надобно, чтобы приходящий к Богу веровал, что Он есть, и ищущим Его воздает» (Евр., II, 6)). Поставить Бога философов перед Богом Авраама, Исаака и Иакова означало бы подмену предмета, влекущую за собой тяжкие последствия — тем более тяжкие, что дети, в душах которых эта подмена совершается, возможно, никогда не станут философами и учеными.

Преподаватели катехизиса давали именно то, чему учит св. Писание. В качестве примера приведу несколько цитат из катехизиса епархии в Мо, по изданию 1885 года: «— *Какова первая истина, в которую мы должны верить?* — Первая истина, в которую мы должны верить, заключается в том, что есть Бог и Он может быть только единственным.

— *Почему вы верите в то, что существует единый Бог?*

— Я верю в то, что есть единый Бог, потому что Он сам открыл нам свое существование.

— *Не говорит ли вам также и разум о существовании единого Бога?*

— Да, разум говорит нам, что есть единый Бог, так как если бы Бога не было, то небо и земля не существовали бы».

Тщательно рассмотрим эти четкие и ясные положения. «Credo in unum Deum» существование Бога дается здесь как объект веры, включенный в качестве первого параграфа в «Апостольский символ веры», это положение является предметом веры еще и потому, что сам Бог говорит об этом в св. Писании; наконец, следуя в этом учению св. Павла (Рим., 1, 20), этот катехизис добавляет, что разум также говорит, что есть Бог, причина существования неба и земли. Таковы, расположенные в соответствии с их значимостью, три основных вопроса и три ответа, которые начальное религиозное образование прививало ребенку.

Их дети изучали уже совсем другие вещи. В «Учебнике катехизиса» опубликованном в 1923 году и включающем в себя «Катехизис

Парижской епархии» длинный параграф из пяти вопросов посвящен проблеме существования Бога. Вместо того, чтобы прежде всего поставить вопрос, почему мы должны верить в единого Бога и дать ответ, что мы в Него верим, потому что Он сам нам сказал об этом, этот катехизис задает вопрос: «Существует ли достоверный способ для познания Бога?». Ответ: «Да, потому что все существа свидетельствуют о Его бытии». Действительно, сами живые существа не могут быть причиной своего существования, так же как не от них самих зависит деление на роды и виды, поэтому должен существовать Творец, чтобы вызвать их к бытию и сообщить им гармонию. Еще один аргумент в пользу существования Бога представляет моральное сознание, так как оно предполагает Господа, который предписывает делать добро и запрещает делать зло. Третье доказательство заключается в том, что «во все времена и во всех странах люди верили в существование Бога». И уже в последнюю очередь катехизис спрашивает, дает ли сам Всевышний свидетельства Своего существования. Ответ: «Да, Бог дал свидетельства Своего существования, когда Он явил Себя первым людям, Моисею, пророкам; в особенности же Он явил Себя в лице Своего Сына Иисуса Христа».

Учение остается прежним, однако, порядок его изложения сильно изменился. Рационально доказанный Бог, существование которого обнаруживается при помощи различных философских методов, теперь уже идет впереди Бога Откровения. Раньше верили прежде всего в то, что Бог сам обращается к нам, а потом уже искали доказательств Его существования; в 1923 году начали уверять, что мы познали существование Бога «достоверным способом» при помощи различных доказательств чисто рационального порядка, а лишь потом приводили собственные свидетельства Бога о Самом себе. Однако и на этом не остановились. В катехизисе 1923 года Акт веры в Слово Божие упоминался, может быть, несколько поздно, но все-таки упоминался. В наше время и это не сохранилось в первоначальном религиозном образовании, которое получают дети. Хотя подготовительный иллюстрированный катехизис, опубликованный в Туре (1949 г.), и начинается с утверждения: «Я верую в Бога» — однако, он сразу же приводит основание для этой уверенности, и это основание вовсе не заключается в том, что Бог открыл нам факт Своего существования — отнюдь нет: «Я верую в Бога, потому что ничто не возникает само по себе».

Какое падение по сравнению с катехизисом 1885 года! Если утверждение существования Бога опирается на тот факт, что никакая вещь не возникает сама по себе, то это уже не *вера*, это *знание*. «*Ex nihilo nihil*» не может быть объектом веры, поскольку это философское положение; более того, это положение взято из Лукреция, материалиста-эпикурейца, который именно на основании этого положения пришел к заключению, что ничто не может быть ни создано, ни уничтожено, и, таким образом, общая сумма существ будет всегда одной и той же. Чтобы вывести необходимость существования Бога-Творца из этого отрицания самой возможности любого творения, нам не обойтись без введения еще одного положения между посылкой и заключением. Действительно, такое положение имеется — оно состоит в том, что *мир был сотворен*. Если мы условимся, что он был сотворен, то из этого следует, что создать его мог только Бог. Однако это не очевидно, это всего лишь философское заключение, которое нуждается в доказательстве, а доказать творение мира можно единственным образом, отталкиваясь от определенных понятий о существовании Бога и Его природе, что само по себе требует предварительной философской аргументации. Таким образом, все это слишком запутанно. Однако это еще не все, поскольку в тот момент, когда решают, наконец, обратиться к разуму, его подменяют серией картинок с комментариями. Разве этот дом возник сам по себе? — Нет. Разве этот локомотив, этот самолет, эти часы появились сами собой? — Нет. Ответ правилен, но за ним следует продолжение: «Небо со звездами, море с рыбами, земля с горами, полями, лугами, деревьями, цветами и животными — все это не могло возникнуть само по себе». Повторим еще раз: все это совершенно справедливо, однако, с одной оговоркой — они не возникли сами собой только в том случае, *если они были сотворены*. Так как дается уточнение, что в начале «не было ничего» то из этого следует, что автор катехизиса имел в виду сотворение вселенной, но в этом случае проблема теряет всякую связь с иллюстрациями, рассказывающими про изготовление часов, локомотива, самолета или здания. Только Микельанджело может создать иллюстрацию, показывающую, как Бог «*ex nihilo*» творит мир; но фрески Сикстинской капеллы не являются доказательствами. Подумали ли авторы этого катехизиса о том, что произойдет в тот день, когда ребенку, напичканному этой псевдофилософией, кто-нибудь скажет, что все эти рассуждения ничего не стоят? Если этому ребенку предлагают

из факта построения дома человеком при помощи природных материалов вывести сотворение вселенной из ничего единым Богом, скажем даже просто «Богом» поскольку единственный известный нам Бог-Творец — это Бог «Бытия» — это еще куда ни шло, но если к тому же хотят при помощи иллюстраций помочь ему *представить* себе это сотворение, то не слишком ли это рискованно? Что случится в тот день, когда какой-нибудь ветерок извне опрокинет этот картонный домик? Ведь может случиться так, что в результате разом исчезнут и вера в Бога и интерес к философии.

Я не спешу доказывать свою правоту, поскольку слишком хорошо знаю, какой смысл извлекают из моих слов теологи, которым ничто не помешает это сделать, они путают доктринальные дефиниции и реальную религиозную жизнь, которую можно наблюдать в умах людей. В отличие от своего учителя св. Фомы Аквинского они не замечают разницы между двумя столь различными положениями: *существуют рациональные доказательства бытия Бога; и другим: эти доказательства не только существуют, но и все люди во все времена способны их понять*. Очень бы хотелось, чтобы профессора теологии или философии, пребывающие в этой иллюзии, поразмыслили бы над совершенно справедливыми словами Габриэля Марсея о том, что чем меньше мы нуждаемся в доказательствах существования Бога, тем больше мы их находим, и, наоборот, чем больше мы в них нуждаемся, тем труднее их обнаружить. Порядок, которому следуют в преподавании вопроса о существовании Бога, приобретает здесь огромное практическое значение. Даже если допустить, что Бог философии — это Бог-Спаситель, то и в этом случае вера в Его существование предохранит меня от серьезных потрясений, если кто-нибудь из неверующих поставит под сомнение состоятельность одного из моих доказательств Его существования. Моя религиозная жизнь основывается не на рассуждениях Аристотеля, Декарта или же Мальбранша: «*fundatus sum supra firmam petram*», однако, если сначала мне дадут подкрепленное доказательствами знание того, что Бог существует, и только после этого научат меня верить в это, то следует опасаться, что результатом такого обучения будет нечто прямо противоположное. Верить, с одной стороны, и думать, что знаешь, с другой стороны, — различные вещи, до такой степени различные, что во втором случае вера может показаться легкой, поскольку она, вроде бы только подтверждает знание, но если знание утратит свою достоверность, та-

кая вера скорее всего исчезнет вместе с таким знанием. Некому человеку казалось, что он знает о существовании Бога — потеряв знание, он замечает, что вместе со знанием он утратил и веру.

Если уж мы действительно хотим обратиться к разуму, то не следует навязывать ему дешевой метафизики. Нам ответят, что метафизика слишком сложна для детей. Что же, это абсолютно верно — метафизика сложна для всех людей; именно поэтому, согласно св. Фоме, необходимо, чтобы те истины, от которых зависит спасение человека, даже если они доступны естественному разуму, были также даны в Откровении. Св. Фома так и говорит: это необходимо, *necessarium*. Немного обеспокоенные тем, что св. Фома, таким образом, подвергает сомнению необходимое формальное различие между областью веры и областью знания, наши теологи-«томисты» (которые даже более «томисты», чем сам св. Фома Аквинский) уточняют, что речь здесь идет только о моральной необходимости; они говорят, что это была только *moraliter necessarium*. Являясь в том числе и актом, моральная необходимость, хотя она и принадлежит к другой области, нежели метафизическая необходимость, не менее обязательна, чем последняя, — вот почему св. Фома не считал нужным обозначить это различие. В перспективе спасения человеческого рода, которую мы у него находим, это различие несущественно. Всевышний хочет, чтобы спасение было возможным для всех людей не только теоретически, т. е. в принципе, но и практически, т. е. на деле. Какое значение в этом контексте имеет теоретически допускаемая способность всех людей, во все времена и при любых условиях доказать существование Бога, если практически — в действительности — так много людей этого сделать не могут? Многочисленны ли те, кто может это сделать? «Paucissimi» — говорит св. Фома Аквинский. Вот почему этот святой советовал всем людям — молодым и более зрелым — воспринимать Божию истину посредством веры, а затем уж стараться понять ее. Это была сама мудрость, но не стоит забывать, что дело происходило в XIII веке. Похоже, за истекшие века был открыт способ производить на свет в большом количестве детей-метафизиков.

Священникам, научившим меня религии, которую они, кстати сказать, не разбавляли для нас псевдофилософией, я обязан следующим свидетельством: «Я верую в Бога, потому что Он сам открыл нам, что Он существует». Перечитывая эти строки спустя более, чем шестьдесят лет, человек, заучивший их некогда наизусть, чув-

ствует себя так, будто он вернулся домой; все в этих словах в наше время так же истинно, как и тогда. В этом катехизисе 1885 года — столь точном и полном, так прочно основанном на союзе веры и разума, хотя первая никогда не теряла своей руководящей роли — я не забыл ни единой строки, и, что еще более важно, мне никогда не приходилось сомневаться ни в одной из них. Хотелось бы пожелать будущим христианам, чтобы и они могли подобным же образом засвидетельствовать истинность катехизиса, который они изучают сегодня.

Тенденция, о которой здесь идет речь, станет более понятной, если мы знаем ее истоки. Конец XIX и начало XX веков стали свидетелями апологетического движения совершенно особого рода — отличного, в каком-то смысле, от всех известных до него. Это была реакция против традиционализма XIX века, который, в свою очередь, был ответом на антирелигиозное философствование XVIII века. В статье «Эклектизм» из «Энциклопедии» Дидро задал тон свободомыслию будущих веков, возвеличивая человека, который, «осмеливаясь мыслить самостоятельно, попирает ногами предрассудки, традицию, древность, общепризнанные истины, авторитеты — одним словом, все то, что порабощает разнообразие духов». Отступая перед столь яростной атакой, многие христиане того времени совершили ошибку, приняв постановку проблемы, которую избрали их противники. Разум противопоставлялся вере и традиции, следовательно, считали они, он был врагом последних. Христиане не могли придумать ничего лучшего, как ополчиться на разум, чтобы таким образом защитить веру и традицию. Поскольку философия предлагала выбирать между бытием христианина и бытием философа, следовало оставаться христианином и противодействовать философам. Так появились на свет довольно разнообразные доктрины, порожденные духом реакции против философствующего разума и связанные с именами Бональда, Ламмене, Бонетти, Ботена и многих других. Их глашатаем, отличавшимся особенным красноречием и, вследствие этого, пользовавшимся наибольшим вниманием, был религиозный театинец Вентура де Раулика.

Этот итальянец, проповедовавший на французском языке с притягательными жаром и воодушевлением, в 1851 году прочитал серию лекций под общим названием «разум философский и разум католический». Уже само название достаточно ясно говорит об их направленности. Католический разум хорош, поскольку он основан

на вере и традиции; напротив, философский разум дурен, ибо он считает, что «способен, по своей сущности и в соответствии со своими возможностями, не прибегая к помощи другого, высшего разума, достигнуть посредством рассуждения познания всех основополагающих истин, будь то истины интеллектуальные или же моральные». «Философскому разуму древности..., само происхождение которого вызывает отвращение, метод которого абсурден, результаты ничтожны, а последствия пагубны», красноречивый театинец противопоставлял «католический разум — единственный, пользующийся привилегией избегать ошибок и обладать истиной, ибо этот разум основывается прежде всего на учении Иисуса Христа».

Для того, чтобы разобраться в системах подобного рода, почти все из которых стали объектом папских доктринальных исправлений, следует познакомиться с резолюцией Ватиканского собора по вопросу о возможности достоверного познания существования Бога единственно с помощью света разума. Вскоре в среде христианских философов и теологов опять обнаружилось оживление — маятник вновь пришел в движение. В издании своих лекций 1851 года для того, чтобы упрочить свои позиции, Вентура де Раулика цитирует довольно любопытное письмо епископа Монтобана, адресованное Огюстену Бонетти, главному редактору «Анналов христианской философии». Монтабанский епископ в этом письме говорит о том, что «признать за разумом способность познания Бога при помощи доказательств было бы равнозначно тому, что приписать ему то, что в действительности ему не принадлежит». Тем не менее, Ватиканский собор восстановил в правах естественный разум и торжественно подтвердил его способность достигать при помощи доказательств достоверного знания о Боге. Эти события прищлись на время жизни предшествующего поколения, и мы ничего не знали обо всем этом, пока были молоды. Вот почему мы были очень удивлены, когда обнаружили школу христианских философов, о существовании которой мы и не подозревали. Мы не знали о том, что эти философы были представителями рационалистической реакции, направленной против традиционалистского отпора философствованию XVIII века. Как описать наше изумление, когда нам довелось узнать, что христианские мыслители гордились своим неверием в существование Бога, равно как и во все доступные свету разума положения естественной теологии, называемые теологами «преамбулами веры», выражением, позаимствованным у св. Фомы

Аквинского. Таким образом, если традиционалисты отрицали наличие у разума способности познавать Бога без помощи Откровения и веры, то новая школа теологов, о которой мы говорим, напротив, утверждала не только то, что разума для этого вполне достаточно, но и то, что другим способом познать Бога просто невозможно.

Позиция этих теологов вызывала тем большее любопытство, что ее причиной и оправданием была чисто религиозная по своей сущности озабоченность, походившая на своего рода апологетический рационализм. В самом начале XX века, когда основное влияние все еще принадлежало науке и когда все то, что не было строго научным, уважения не вызывало, усердные священники, конечно, страдали от презрения, с которым большинство атеистов относилось к произведениям католических авторов. Поэтому в надежде заслужить таким образом уважение ученых и неверующих философов и привлечь к своим произведениям их внимание, они стремились философствовать так, будто они вовсе и не христиане. Пока еще не изучена, как она того заслуживает, история этой попытки отделить философию от теологии. В отличие от аверроистов XIII века, постепенно смирившихся с отсутствием согласия между ними, эта попытка должна была показать согласие между философией и Откровением — согласие, которое совершенно естественно достигается разумом, свободным от сколько-нибудь существенного влияния религии.

Вполне понятно, что эти мыслители настаивали на том, что естественный разум в действительности обладает способностью постигать существование Бога, Его единственность и другие истины того же рода, не прибегая к помощи Откровения. Труднее объяснить, почему они подчинились «движению маятника» и сочли необходимым вывести из решения Ватиканского собора, что поскольку возможно доказать что Бог существует, то следовательно в это невозможно верить. Тем не менее, они это сделали. В седьмом издании «Начального курса философии для студентов», опубликованном в 1925 году группой профессоров, преподававших в знаменитом католическом университете, можно было прочесть замечательное предложение о том, что «необходимое человечеству в моральном отношении, в целях сохранения своего достоинства, включающего в себя истины рационального и морального порядка». Откровение «не является таковым в физическом смысле» и, уж, во

всяком случае, «существование Бога не может быть предметом акта божественной веры». Таким образом, молодых христиан убеждают в том, что, даже если бы они и захотели того, они не *смогли бы* поверить в существование Бога. К счастью, мы знаем о поистине драгоценной способности студентов не всегда воспринимать всерьез слова своих преподавателей; остается бы только ужасаться, что такие мысли были выношены, высказаны, написаны и напечатаны, и что ответственность за них несут христианские мыслители начала XX века.

Но самый замечательный момент этой истории заключается в том, что преподавание этих идей не вызвало ни единого протеста, не явилось причиной ни одного скандала. Впрочем, это не так уж плохо, так как не стоит терять времени на обсуждение положений, которые ежеминутно опровергаются жизнью своих авторов. В особенности же, не следует думать, что за этими словами кроется чистое философствование или же неподдельный рационализм. Такое представление глубоко ошибочно. Напротив, высказывавшие эти идеи, делали это «для вящей славы Божией». Они держали пари, что будут рассуждать как «чистые философы», не прибегая к вере, чтобы заставить неверующих принимать всерьез то философское образование, которое дают христианские школы. Неверующие, со своей стороны, оказались достаточно проникательными, чтобы догадаться, что за наружным рационализмом скрывается и вдохновляет его беспокойство чисто религиозного характера. Впрочем, почему-то очень часто забывают, что вне Церкви нет никого кроме неверующих. Хотя ни одного католика эти рассуждения не обеспокоили, нашелся теолог-кальвинист, которого они все-таки взволновали. В своей книге, озаглавленной «О природе религиозного знания» и опубликованной в 1931 году в Париже, пастор А. Лесерф попытался опровергнуть эту доктрину, которая представляла католическую мысль именно таким образом, чтобы какой-либо протестант-кальвинист мог ее опровергнуть. Пастор А. Лесерф не являлся последователем Барта; он не питал какой-то особой ненависти к естественному разуму, даже в его падшем состоянии, он был просто христианином и на этом основании верил, что область природы и область Благодати существенно отличаются друг от друга. Поэтому наш теолог-кальвинист утверждал, что естественная теология, иными словами метафизика, «не способна служить обоснованием религиозного знания»; в этом он был абсолютно прав и доказывал

таким образом свою верность католической истине. Метафизика может служить прамбулой веры, но только Слово Божие способно ее обосновать.

Христианского философа могло удивить то обстоятельство, что католические профессора преподают подобную доктрину, но это не могло его взволновать. В его сердце не закрадывалось сомнение относительно физической возможности, как в шутку выражался один из этих профессоров, совершить акт божественной веры в существование Бога. Он совершал его по нескольку раз в день, он даже пел об этом во время воскресной мессы и, прежде всего, он помнил слова своего катехизиса 1885 года издания: «Я верую, что есть единый Бог, потому что Он сам говорит нам о Своем существовании в Откровении». Кроме того, совершенно справедливо утверждение, что согласие разума и воли со Словом Божиим, в котором Всевышний открывает нам не просто существование какого-то бога вообще, а именно Свое существование, служит необходимым основанием собственно религиозного знания. Если и существуют кальвинисты, считающие, что ученье католической Церкви запрещает им признавать эту истину или просто игнорирует ее, то они находятся во власти иллюзии; за это они могут винить только собственную неосведомленность. Покуда католик верует, молится, любит — идет ли речь о философе или о простом человеке — он ни на мгновение не покидает той сверхъестественной области, куда ему есть доступ благодаря его «вере крещения», а также благодаря вере в бытие Божие, открытое в Слове Всевышнего. Здесь имеется в виду не наше согласие со знанием отдельного философа, нас волнует знание, которым обладает сам Бог, или скорее которым он сам *является* по своей сути.

Св. Фома уж точно никогда не согласился бы с тем, что какое-либо метафизическое доказательство бытия Божия может хоть на мгновение избавить христианина от необходимости веры в Бога, который Сам говорит нам о Своем существовании. Теология «Deo revelante» включает в себя все то, что нам известно о Боге-Спасителе, который и есть Тот, в которого мы веруем. Конечно, прежде всего мы веруем в Его существование. Это не только само собой разумеется, но именно этому учит нас св. Писание, слова которого мы можем здесь напомнить: «*accedentem ad Deum...* Вот почему, комментируя упомянутые слова св. Писания в одном из разделов «*De veritate*» (14, 11), св. Фома приходит к следующему выводу: «От-

сюда следует, что *каждый* человек должен *недвусмысленно* и *во все времена* верить в то, что Бог существует и что Он осуществляет Свое провидение в отношении всех человеческих дел».

Тем более бросается в глаза то обстоятельство, что эта основополагающая религиозная истина с таким трудом находит понимание у современных христианских философов, и не только у философов, но даже у некоторых теологов. В XIII веке основная задача теологии заключалась в том, чтобы показать необходимость веры и недостаточность философствующего разума для спасения человеческого рода. Именно об этом и говорила людям Церковь. «Пусть не изображают из себя философов! *Nec philosophos se ostendent*», — сказал в 1231 году Папа Григорий IX, подразумевая теологов Парижского Университета. Некоторые профессора нашего времени хотели бы, чтобы их считали теологами, но не везде и не всегда, даже в том случае, если речь идет о познании Бога. Многие из них склоняются к естественной теологии, которую им недостаточно считать возможной (чего, впрочем, никто и не оспаривает), но из просто возможной они хотят превратить ее в обязательную. Если фидеизм является вполне естественным искушением протестантизма, то некоторый рационализм свойственен католическим теологам всех эпох. Перечитайте неоднократные предупреждения и увещевания папы Григория IX, в которых он обращается к парижским профессорам XIII века, и вы сможете сами убедиться в том, что склонность к рационализму, дожившая до наших времен, — отнюдь не порождение вчерашнего дня.

Вскоре после выхода в 1936 г. книги «Христианство и философия» со всех сторон были высказаны возражения. Отец Лабертоньер упрекал автора за то, что он чрезмерно разделяет философию и теологию. Этого замечания следовало ожидать. Главный редактор «Анналов христианской философии» следовал традиции своего журнала: по его мнению, уже простое различение этих двух дисциплин походило на недопустимое отделение одной от другой. Однако, возражения чаще слышались со стороны разума, нежели со стороны веры. Ни одно из этих возражений не принимало во внимание «Послания к евреям», равно как и комментария св. Фомы Аквинского к нему, несмотря на то, что эти тексты были положены в основу разбираемой книги. Никто из выступавших против книги — были ли это священнослужители или же светские люди — не принимал во внимание ее текстового и теологического обоснова-

ния. В самом деле, эти христиане выступали в защиту прав философии — вот почему их аргументация опиралась не на св. Писание, а на рассуждения рационального характера.

Другая черта, общая для этих возражений — некая радикальная (*in radice*) неспособность различения религиозного смысла проблемы.

Для философов — даже христианских — все очень часто сводится к вопросу об информативности. Даже если речь идет о длинном теологическом трактате, им важно знать, как далеко ушел его автор в отношении рационального обоснования своих мыслей, все же остальное, по их мнению, относится к вере в Откровение. В действительности, однако, дело обстоит иначе. Когда теолог с дружелюбным вниманием следит за рассуждениями философа, чтобы узнать, как далеко может шагнуть естественный разум, сам он уже находится у цели. В самом деле, ведь теолог основывается на том, что в этой жизни навсегда останется для разума целью, которая доступна для него лишь отчасти. Что бы там ни говорили, все-таки вера изначально и с избытком обладает всем тем, что философия когда-либо узнает о Боге. Однако, она обладает всем этим знанием по-другому, так как обладать им может только божественная добродетель, которая по своей сущности является участием в божественной жизни и залогом божественного видения. Это различие позволяет понять тот факт, что один и тот же разум способен по-философски знать то, что знают о Боге христиане. Таким образом, разум знает и верит не в одно и то же и в различном отношении, так как философия ничего не знает о существовании Бога св. Писания. Философия знает, что Бог существует, но она не в состоянии даже представить себе Его бытие. Вот почему, имея в виду только спасительное знание, теолог вновь и вновь будет напоминать философу об исходном пункте «*Accedentem ad Deum oportet credere quia est...* Для того, чтобы мы могли верить в Бога христианской религии, нам не только не обойтись без Откровения, но и бессмысленно даже думать о том, что человек способен узнать о Его существовании иначе, нежели посредством веры в его собственное Откровение».

Несколько сложнее определить сущность третьей типичной черты того состояния умов, которое диктовало тогда эти возражения; однако, черта эта настолько важна, что попытаться определить ее просто необходимо. Дело в том, что рационализм этих защитников разума всегда немного подозрителен. Они могут надеть куртку, но

обязательно с римским воротником. Тот род рационализма, который они исповедуют, легко узнать по следующему признаку: христианский защитник прав разума — будь то светский человек или священник, теолог или философ — не преминет обвинить вас в ереси. Они просто ничего не могут с собой поделаться, да и кроме того, это так удобно! Вот человек, который берет на себя труд написать книгу — без сомнения, потому что ему кажется, что он может высказать нечто важное — однако, написанное им представляется нам непривычным — следовательно, ему сразу же припишут «очень своеобразную концепцию отношений между философией и теологией», в самом деле, она очень странна уже потому, что она принадлежит не нам. Остается лишь только избавиться от нее, а это легко можно сделать, приписав автору положения, которые настолько абсурдны, что их даже опровергать не нужно. В случае, о котором мы говорим, у автора книги обнаруживают умысел «называть подлинными философами только тех, кто желает служить христианскому Откровению». Этот абсурд очень ловко выдают за истинную позицию автора, в которой и разобраться-то не удосужились. После этого остается только нанести ему последний удар! Этот автор, критикующий Лютера и Кальвина, «в своих построениях не так уж далеко ушел от них, хотя он об этом и не подозревает... По правде говоря, г. Жильсону не удалось избежать некоторого скрытого янсенизма, который все еще пользуется могучим влиянием среди французских католиков; он выступает не столько против реформы, сколько против ренессанса, огульно заклеянного (с. 150) за чрезмерное упование на человеческий разум».

Здесь следует остановиться, поскольку наш критик соединяет в этом отрывке диалектические нагромождения с худшими приемами теологического изобличения. Прежде всего, я никогда огульно не клеймил ренессанс — ни в той книге, о которой идет речь, ни в других работах; я осуждаю ренессансный натурализм, а это не одно и то же. Более всего меня умиляет, однако, то, что наш критик, не принимая во внимание конкретные тексты св. Писания и трудов св. Фомы Аквинского, на которые опираются ненавистные критикам положения моей работы, обнаруживает какой-то налет лютеранства, кальвинизма и янсенизма. Светские люди должны оставить теологам эту манеру ведения спора; *в особенности же им не следует взывать к религиозной вере противника с целью добиться от нее признания самодостаточности разума.* Именно

такова, впрочем, отличительная черта этого псевдорационализма. То доверие, которое испытывает к естественному разуму самый рационалистически настроенный из христиан, никогда не приведет его к пренебрежению авторитетом Церкви. Такого рода рационализм всегда опирается на решения одного из Соборов.

Мне по меньшей мере два раза доводилось испытывать на себе нечто подобное — первый раз в Европе, в обществе католических философов, составленном исключительно из священников, философов, теологов, равно как и тех, кто совмещал названные занятия; во второй раз — в обществе учащихся и преподавателей католического колледжа в США. И в тот, и в другой раз я намеренно касался следующих двух положений, которые, как я предполагал, могли оказаться взрывоопасными: все то, что мы находим в «*Summa theologiae*» относится к теологии; я верую в существование Бога. В обоих случаях незамедлительно следовала одна и та же реакция: меня причисляли к фидеистам. В подтверждение своего мнения меня тотчас отсылали к «*Constitutio dogmatica de fide catholica*» — решению, принятому Ватиканским собором 24 апреля 1870 года. Если бы у моих оппонентов этот документ был под рукой, то они наверняка напомнили бы мне еще и ту формулировку, которая содержится в «*Motu proprio*» папы Пия X — «*Sacrorum Antistitum*» — от 1-го сентября 1910 года: «Бог — как принцип и цель всего сущего — может быть познан, и даже доказан при помощи естественного света разума, если обратить последний на то, что было сотворено, то есть на видимые результаты творения, подобные последствиям, указывающим на причину, их вызвавшую». Сколько бы я не пытался убеждать моих оппонентов, что во все это я верю и знаю об этом — так что даже верить мне нет необходимости — я так и не смог добиться понимания. Если вы на самом деле признаете доказательства существования Бога, отвечали мне постоянно, то вам не только не нужно в это верить, но вы просто не можете этого сделать, даже если бы и захотели.

Сколько заблуждений в одном! Мы не станем распутывать этот клубок: рассказанный выше забавный случай мы привели здесь единственно для того, чтобы дать представление об этой разновидности рационализма — очень требовательной по отношению к другим его видам, но слишком снисходительной к себе. Решения Ватиканского собора и слова папы Пия X, подтверждающие права естественного разума, основываются, в свою очередь, на хорошо из-

вестных словах св. Павла (Рим., 1,20). Эти акты, отражающие духовное влияние Церкви, суть религиозные акты и Церковь имеет полное право принимать и утверждать подобные решения. Поэтому легко можно понять, что теолог взывает к вере христианина в непогрешимость Церкви для того, чтобы этот христианин принял возможность чисто рационального доказательства существования Бога. Он выполняет свои функции и его нельзя за это упрекать, но, даже если мы предположим, что его критика достигает цели, то все-таки невозможно не заметить, что, опираясь на решения Собора, он хочет представить дело таким образом, будто говорит от имени чистого разума.

Какое же представление о теологии могут составить себе христиане — миряне или служители Церкви которые, услышав, что доказательства бытия Божия и суть доказательства теологические, скорее всего заключат из этого, что речь идет о не совсем рационалистическом характере этих доказательств. В этом хаосе все указывает на необходимость теологии, в которой нашлось бы место для всего того, что истинно в каждом конкретном случае. К тому времени, о котором у нас идет речь, такая теология, созданная св. Фомой Аквинским, существовала уже более 700 лет, однако, мы еще не имели о ней представления или еще не успели разобраться в ней. История предоставила нам возможность отыскать ее вновь.

V. ОБРЕТЕННАЯ ТЕОЛОГИЯ



ТОЛЬКО благодаря помощи Клио мне удалось немного упорядочить этот хаос и объяснить его истоки; вместе с тем, муза истории поставила предо мной новые проблемы, которые вновь вызывали сомнения в обретенных исторических перспективах, а перспективы, в которых ты сам еще не разобрался как следует, менять довольно сложно.

Первой из этих перспектив довольно хорошее определение дал Виктор Кузен в самом начале «Лекций по философии» (1918): «Есть только две вполне определенные эпохи в истории философии, так же впрочем, как и в истории человечества. Это античная и современная эпохи. В промежутке между ними свет греческого гения мало-помалу гаснет во тьме средневековья». XV и XVI века — «это всего лишь подготовка века XVII», короче говоря, «вторая эпоха начинается с Декарта».

Здесь даже и речи нет о том, что говорит по этому вопросу официальная историческая наука, так как все это представлялось настолько самоочевидным, что оспорить эту версию никому и в голову не приходило. В 1905 году Октав Амлен все еще находил возможным утверждать, что между греками и Декартом, за исключением натурфилософов, ничего не было. Сперва существовала греческая философия, затем появилась современная философия; между ними — пустота, если не принимать в расчет теологию, основанную на вере и религиозном авторитете, которые по своей сущности отрицают какую бы то ни было философию. В 1905 году мой учитель Люсьен Леви-Брюль, один из тех людей, по отношению к которым я испытываю особенную признательность, предложил мне

поработать над темой «Декарт и схоластика». Рекомендую мне эту тему, он ориентировался на знаменитое исследование Фрейдентала «Спиноза и схоластика». К тому времени я еще ничего не знал о схоластике, не прочитал ни одной строки, написанной св. Фомой Аквинским, и не слышал о его учении от наших преподавателей. Л. Леви-Брюль знал, что я католик и поэтому думал совсем по-другому. Только для того, чтобы доставить мне удовольствие, он — социолог, автор книг «Первобытное мышление» и «Мораль и наука о нравах» — предложил мне этот сюжет. Я упоминаю об этих деталях для того, чтобы подтвердить истинность чудесных строк Ш. Пегги о «той поистине огромной широте, либеральности и даже сердечности, которые являла нам философия в интерпретации нашего учителя Л. Леви-Брюля». Слова о широте и сердечности очень точно определяют самую суть его преподавательской манеры — найти лучшие слова, пожалуй, невозможно.

Появившаяся в 1913 году работа «Свобода Декарта и теология» была результатом этих исследований. Полученные выводы оказались для меня неожиданностью. Для того, чтобы лучше разобраться в сущности проблемы, мне пришлось затронуть то, что мне представлялось средневековыми источниками философии Декарта. Тогда-то я и познакомился с произведениями св. Фомы Аквинского и других схоластических теологов. Декарт унаследовал значительную часть выработанных ими понятий и заключений, однако, слово «источники» плохо определяет ситуацию. В действительности, схоластика была для Декарта не источником, а чем-то вроде карьера, который он разрабатывал. По мере продвижения моей работы я испытывал все возрастающее беспокойство, так как видел, как мало сохранилось у Декарта от философских позиций, обосновывать которые довелось не ему, а схоластическим теологам. Дело было не в заключениях его учения, но в некоей присущей ему вообще манере брать только выводы, опуская весь ход рассуждений. Потери, которые понесла субстанция метафизики при переходе от схоластики к Декарту, мне представлялись огромными. Сорок пять лет спустя я отчетливо вспоминаю то чувство тревоги, овладевшее мною в тот день, когда я, так долго сдерживавший свое перо, все-таки написал следующую простую фразу: «Во всех отношениях картезианская мысль свидетельствует более об оскудении мысли, нежели о ее прогрессе, если сравнивать ее с теми источниками, которые ее питают».

Поскольку истина, в моем представлении, заключалась именно в этом, я должен был заявить о ней, однако, тем самым я бы нарушил некий неписанный запрет. Мои выводы ставили под сомнение ставшие привычными взгляды на историю; иначе говоря, он затрагивал существовавшие догмы. Если средние века предоставляют нам образцы более разработанной и лучше обоснованной метафизики, чем метафизика Декарта, то уже не так легко согласиться с Кузеном, утверждающим, что от греков до Декарта не было ничего, кроме сумерек разума, наступивших вслед за постепенным угасанием света греческой философии. Если в чем-либо св. Фома превосходит Декарта, то уже нельзя поддержать Амлена в его мнении, что «Декарт приходит на место Древних, как если бы в промежутке ничего не было».

Это изменение исторической перспективы влекло за собой проблему чисто философскую по своему характеру. Виктор Кузен как-то раз совершенно справедливо сказал: «До Декарта философия была теологией». Если представлять себе философию Декарта прежде всего как отказ от схоластики, то ситуация оказывается очень простой: сначала был св. Фома, затем пришел Декарт; сначала теология, затем философия. Однако, если Декарт пользовался материалом, который перешел к нему от св. Фомы, то ситуация странным образом осложняется, поскольку в этом случае то, что было теологией у св. Фомы, каким-то образом превратилось в философию у Декарта. Следовательно теология и философия не столь уж различались по своей сущности, как принято было думать. Точнее говоря, для того, чтобы Декарт смог извлечь из схоластических теологов столько философии, было необходимо, чтобы последняя в том или ином виде изначально присутствовала в их произведениях. Таким образом, в средние века существовала своя философия и задача исторической науки состояла в том, чтобы ее обнаружить.

Эта проблема прибавлялась к тем, о которых мы говорили ранее, и хотя она была слишком сложна, чтобы мы могли разрешить ее тотчас, все же забывать о ней не стоило. Но каким образом та философия, которую Декарт обнаружил в схоластике, могла там оказаться?

Конечно, она пришла из Греции, прежде всего от Аристотеля, но, с другой стороны, Аристотель олицетворял все то, чего Декарт терпеть не мог в схоластике, из которой он взял только христианские элементы — существование единого, бесконечного, простого,

абсолютно свободного Бога, Творца Вселенной в качестве действующей, всемогущей причины, Творца человека, созданного по Его образу и подобию, одаренного чистой душой, свободной от материи и способной пережить свое тело. Ни одного из этих положений философии Декарта мы не найдем у Аристотеля; напротив, все они присутствуют в схоластике. Таким образом, греческая философия по окончании средних веков стала иной по сравнению с тем, чем она была до того; Декарт вовсе не появлялся после греков «как если бы в промежутке ничего не было» — скорее, наоборот, Декарт возник по окончании средневековья так, как будто греческая философия никогда не существовала. Следовательно, своим коренным перерождением философия обязана христианской теологии. Теология не только включает в себя метафизику — она с необходимостью должна порождать последнюю. Это двойное превращение греческой философии в христианскую теологию, и, затем, христианской теологии в современную философию плохо сочетается с вошедшим в привычку противопоставлением этих дисциплин. Поэтому возникла необходимость вернуться к забытой философии теологов, чтобы разобраться в ее природе и содержании.

Ощущение этой необходимости заставило меня обратиться к серьезному изучению св. Фомы Аквинского, в особенности же — его теологических произведений; только в них мы можем найти в эксплицитном выражении тот корпус метафизических учений, отличных от учения Аристотеля, который через Декарта перешел к нам, став общим достоянием современной философии. Так появилась моя книга «Томизм» — скромная ученическая работа, так и не нашедшая издателя в Париже и опубликованная в Страсбурге в 1919 году. Книга стала чем-то вроде монумента, созданного автором своему собственному невежеству в той области, о которой он писал. Попутно отметим, что она довольно своеобразна и с полиграфической точки зрения.

Из критических статей, в которых разбиралась моя книга, у меня сохранились только три. Очень дельную статью написал Морис де Вульф. Он ставил книге в упрек очевидную недостаточность ее собственно метафизической части. Я пообещал тогда принять это замечание к сведению и думаю, что свое обещание я выполнил. Во второй критической статье говорилось, что книга рассматривает философию св. Фомы с точки зрения теологии; к этому упреку мы еще вернемся. Третья статья, повергнувшая меня в недоумение,

принадлежала перу некоего теолога Католического факультета Тулузы. Он протестовал против попытки изложить «философию св. Фомы» так, как если бы он являлся создателем какой-то особенной доктрины, в то время, как его мировоззрение не отличалось от мировоззрения его современников. В целом, этот критик давал понять, что, пользуясь произведениями любого схоластического теолога, о так называемой философии св. Фомы можно рассказать столь же хорошо, как если бы мы пользовались его собственными сочинениями. Этот критик, как мне кажется, сходил в мнении с историком Морисом де Вульфом, который 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».

Истоки подобных взглядов на историю объясняются довольно просто. Те же самые христианские профессора, которые, по уже разбиравшимся выше причинам, добивались, чтобы философия была свободна от каких бы то ни было связей с теологией, переносили свой научный идеал и на события прошлого. Чтобы не порывать связей с традицией, они перекраивали ее по своему вкусу и выдумывали средневековую философию, которая была столь же свободна от всяческой теологии, как и стремившаяся к этому идеальному состоянию их собственная философия. Впрочем, любая историческая работа в каком-то отношении полезна; каждый историк может рассказывать только о том, что ему удалось увидеть с его собственной точки зрения.

Единственный способ, при помощи которого можно узнать, действительно ли философия св. Фомы была той же самой, что и у других схоластов — это сравнить его с каким-либо другим теологом. Так появилось исследование «Философия св. Бонавентуры», опубликованное в 1924 году. Прекрасное издание полного собрания сочинений св. Бонавентуры, выпущенное монахами-францисканцами из Караччи, существенно облегчало работу над книгой. Кроме того, этот теолог так упорядоченно и ясно излагает свою доктрину, что исследователю очень часто приходится удовлетворяться простым переводом. Доктрина св. Бонавентуры явным образом отличается от учения св. Фомы. Основополагающие понятия о бытии, причинности, разуме и естественном знании не одинаковы у этих теологов. Таким образом, отныне мы имеем возможность рассматривать учения по крайней мере двух средневековых философов. Де-

ло шло на лад, но в этот момент вмешательство отца Мандонне перевернуло все исходные данные нашей проблемы.

Прирожденный историк отец Пьер Мандонне был также доминиканцем настолько, насколько это вообще возможно, поэтому все францисканское и чересчур эмоциональное внушало этому интеллектуалу глубокое и даже иногда комическое недоверие. Столкнувшись с доктриной св. Бонавентуры, аристотелевский язык которого с трудом скрывал симпатии автора к бл. Августину, отец Мандонне незамедлительно вынес суровый приговор: в качестве изложения доктрины св. Бонавентуры книга имела определенную ценность, однако, ее автор выбрал неподходящее заглавие — никакой философии в учении, не проводящем четкой границы между верой и разумом, нет и быть не может; поэтому книга должна была носить название «Теология св. Бонавентуры». Отец Мандонне, впрочем, не настаивал на том, что христианское Средневековье так и не смогло выработать ясного понимания философии. Напротив, существовали и философия, и философ, достойные этих имен — томистская философия и монах-доминиканец св. Фома Аквинский. Все же прочие доктрины относились к теологии. Только св. Фома смог на деле провести грань между философией и теологией — думать теологически в тех случаях, когда дело касалось теологии, и философски — при решении всех вопросов, находящихся в ведении философии. Таким образом, христианское средневековье имело своего философа, который однако, был единственным.

Итак, обратившись к средневековью, лишенному философов, я нашел, как мне казалось, сразу двух, однако, поскольку отец Мандонне отнимал у меня св. Бонавентуру, оставался всего лишь один. Ситуация была тем более неловкой, что, в то время как один теолог доказывал мне, что у св. Фомы не было никакой четкой выраженной философии, другой, напротив, убеждал меня в том, что, если в средние века и существовала какая-либо философия, то ею была философия св. Фомы. Тем не менее, оба теолога очень сильно заблуждались. Я не сомневался в том, что св. Фома создал подлинно философское учение, но как согласиться с тем, что настоящей философии не было ни у св. Августина, ни у Иоанна Скота Эриугены, ни у св. Ансельма? Не будет ли правильнее заподозрить отца Мандонне в том, что его доминиканская лояльность, которую он неоднократно проявлял, вывела его за границы исторической науки?

Разобраться в этой путанице было довольно сложно; кроме того,

положение становилось немного смешным, так как не следует забывать, что я отправлялся на поиски философов в надежде залатать брешь, пробитую средневековьем в истории философии. В начале работы я не предвидел возможности противодействия со стороны представителей схоластической традиции. Напротив, я хотел доставить им удовольствие; однако, я ошибся в расчетах и заметил ошибку лишь тогда, когда отец Мандонне оставил мне для заполнения пробела размером в тринадцать или четырнадцать веков одного св. Фому Аквинского.

В это же время еще один доминиканец решил довести до конца разгром моих гипотез. Будучи таким же поклонником интеллекта и рассудочности, как и его учитель, отец Мандонне, отец Тери, принадлежавший к доминиканскому ордену, к этим качествам добавил полное пренебрежение к общепринятым взглядам и мнениям. Ему также не очень-то нравился этот несчастный Роджер Бэкон, одно имя которого вызывало гнев у отца Мандонне, но в добавление к этому он, не в пример интеллектуалам, мало заботился о том, что скажут другие люди, даже внутри его Ордена. В конце концов именно ему было суждено открыть мне глаза. Говоря о новом издании «Томизма», отец Тери отметил, что в действительности доктрина св. Бонавентуры принадлежит теологии; то же самое можно сказать и о доктрине св. Фомы Аквинского. В обоих случаях из их *теологических* систем извлекают некоторое число положений, упорядочивают их таким образом, чтобы они походили на философию и увенчивают авторов званием философов. В действительности же их произведения относятся к теологии и сами они не что иное, как теологи. Таким образом, заключает он с воодушевлением, в результате получается урезанная теология.

В этих словах заключалась сама истина во всей ее простоте и очевидности, и как только она была мне показана, мой ум с жадностью за нее ухватился. Я совершил чисто ученическую ошибку молодого преподавателя философии, который, заметив, что в истории философии существует непонятный пробел, взялся, надеясь довести работу до конца. Сначала я уверился в том, что существует один средневековый философ, затем, что есть и еще один, однако, отец Мандонне отнял у меня одного из них, и вот теперь отец Тери лишил меня и второго. Виктор Кузен был прав: передо мной не было ничего, кроме теологии.

Единственное, что я мог предпринять после случившегося —

вновь взяться за тщательное изучение проблемы, однако, теперь уже учитывая все известные мне данные. Прежде всего ряд положений о природе Бога, мира и человека, которые могли применяться в равной степени как современными философами, так и средневековыми теологами; затем, тот поразительный факт, что совокупность этих положений в ясно выраженном виде присутствует только в теологических произведениях св. Фомы, св. Бонавентуры и других схоластов; наконец то, вызывающее еще большее удивление, обстоятельство, что 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 «Изречения» и «Суммы теологии» они всегда располагали эти положения согласно чисто теологическому принципу, то есть начиная с бытия Божия и затем уже переходя к рассмотрению Его творений. Возникает вопрос: какое название подошло бы к учению такого рода со всеми характерными особенностями, отличающими его от прочих учений? Похоже, существует только одно название — теология. Главная причина того, что так много историков, философов и теологов не решаются называть теологией то, чему они предпочитают давать имя «философия», заключается в том, что, в их представлении, понятия «теология» и «философия» взаимно исключают друг друга. Если поверить им, то чисто философским истинам, зависящим только от разума, нет места в теологии, где все выводы согласуются с верой. Действительно, все умозаключения теолога зависят от веры, однако, не все выводятся из веры. Поэтому сначала следовало бы отыскать подлинный смысл слова «теология», включая сюда вполне определенную концепцию отношения разума и веры, которой обязан придерживаться христианский философ.

Я не думаю, что читатель будет рассержен, если я опущу подробный отчет о всех интеллектуальных приключениях, которые в конечном счете позволили мне разобраться в этой путанице. Хочу, однако, обратить внимание на тот факт, что именно история завела меня в заблуждение и она же помогла мне от него избавиться. Мое первоначальное решение приложить к изучению Фомы Аквинского, св. Бонавентуры и других теологов те же методы, которые Люсьен Леви-Брюль и Виктор Дельбо использовали при изучении Декарта, Юма и Канта, не было свободно от известной доли наивности. Это означало бы, что мы воспринимаем этих теологов, как фи-

лософов, предрешая, тем самым, конечный результат. Однако и эта ошибка в перспективе была по-своему полезна. Я всегда с уважением относился к принципу, выработанному моими учителями в Сорбонне, который заключается в том, что при изучении истории философии не следует самому выдумывать учение, чтобы затем приписать его тому философу, о котором идет речь, но, напротив, следует говорить только о том, что без сомнения является мыслью и словом изучаемого философа. Отказаться от выдумок, чтобы лучше понять — этим великим правилом следует руководствоваться тем, кто занимается историей идей. Именно вследствие того, что я начал рассматривать св. Фому Аквинского, как философа, в конечном счете мне пришлось признать, что он не был таким же философом, как другие. Поэтому меня очень радует то обстоятельство, что я не уступил тем критикам, которые единодушно упрекали меня за то, что я изложил философию св. Фомы в теологическом порядке. Я не мог поступить иначе, поскольку в противном случае потребовалось бы, за отсутствием необходимого образца у самого св. Фомы, выдумать порядок изложения его учения, чтобы затем приписать его св. Фоме Аквинскому. Те, кто гордится умением делать это, начинают обычно с того, что сводят учение св. Фомы к учению Аристотеля, после чего можно без особого труда изложить ее в той очередности, которую придал своей философии сам Аристотель; в этом, кстати, заключается еще одна причина того, что столь многочисленные «томисты» не заметили самого глубокого смысла доктрины своего учителя. Впрочем, как бы ни были велики заслуги схоластики, она никогда не достигала блестящих успехов в историческом отношении. В глубине души схоласты немного презирают историю и не доверяют ей. В Сорбонне ей уделяют больше внимания, и это способствует правильному пониманию учения св. Фомы. Нельзя истолковывать теологию так, как если бы это была философия; однако, при помощи одного и того же метода можно понять и то, что теолог называет «теологией», и то, как философ понимает философию. Вот почему однажды мне пришла в голову мысль, что необходимо лучше изучить понятие «теология» у св. Фомы; первым результатом проделанной в этом направлении работы было разрушение широко распространенной иллюзии относительно истинной природы этой дисциплины.

Господствует представление — по крайней мере, так говорят — согласно которому любой вывод, посылаки которого чисто рацио-

нальны, принадлежит философии. Это совершенно верно, но обычно к этому добавляют, что этому виду рассуждений, поскольку он относится к философии, в теологии нет места. Говоря другими словами, любое теологическое заключение должно вытекать из силлогизма, в котором хотя бы одна посылка основывается на вере.

Такое понимание теологии правильно в том, что касается части утверждения, однако, оно оказывается недостаточным, когда речь идет об отрицании. Нельзя сомневаться в том, что предметом изучения сверхъестественной теологии является то, что дано в Откровении, или, иначе говоря, то, знание о чем человек может получить только путем Откровения. С другой стороны, данные в Откровении истины могут быть получены только через веру. Поэтому совершенно прав будет тот, кто скажет, что любое теологическое рассуждение отталкивается от веры и, следовательно, законно только для тех, кто верует. Но это всего лишь одна сторона вопроса, поскольку из того факта, что заключение, опирающееся на веру, не может принадлежать философии, не следует того, что чисто рациональное рассуждение не может принадлежать теологии. Напротив, в самой сущности теологии схоластического типа заложено то, что она широко и свободно призывает на помощь философские рассуждения. Это схоластическая *теология*, поскольку она отталкивается от веры, но в том, что касается свойственного ей применения философии это — *схоластическая* теология. Эту особенность можно понять только в том случае, если мы попытаемся разделить вместе со св. Фомой его ощущение абсолютной трансцендентности теологической науки по отношению ко всем прочим наукам, в том числе и по отношению к естественной теологии или метафизике. Прошу позволения у читателей настаивать на этом, так как речь идет об очень простой для понимания идее, которую, тем не менее, многие не захотят принять. Впрочем, для того, чтобы привыкнуть к ней, требуется время.

Описание богословской науки св. Фома дает уже в самом начале «Суммы теологии», но чтобы понять сказанное им, следует знать то, что он позднее скажет о вере. Только учитывая веру, как «теологальную» добродетель, то есть, являющуюся частью божественной природы, можно понять конкретный смысл томистского понятия «теология» и уяснить необходимость поставить теологию вне ряда других наук, а не просто над ними. Теология не является наукой, *превосходящей другие науки того же порядка*: ее нельзя назвать

трансметафизикой, поскольку не существует естественной непрерывности между естественным и сверхъестественным. По этой же причине отношение теологии к прочим наукам не похоже на отношения всех прочих наук между собой. Заключение всех других наук неприменимы к теологии. Поэтому нельзя сказать, что отношение теологии к метафизике такое же, что и отношение метафизики к физике; следует сказать, что они *аналогичны*. Действительно, именно божественный характер веры, как добродетели, которая открывает нам доступ к божественному знанию, позволяет теологии заимствовать и ассимилировать элементы философии и других научных дисциплин; это, однако, не приводит к утрате теологией ее трансцендентного характера и ее «загрязнению» этими науками. В этом заключается сама суть вопроса.

Именно с этой стороны и следует рассматривать хорошо известную в школах проблему о религиозной законности того типа теологии, который носит имя «схоластика». Эту проблему можно даже назвать знаменитой, так как она стала одним из очагов реформации. Во многих отношениях таковой она остается и по сей день, достаточно назвать имена Лютера, если говорить о том времени, и Карла Барта, если речь идет о сегодняшнем дне. Если теология действительно является божественной наукой, спрашивают иногда, если она говорит только о Боге или же о том, что имеет отношение к знанию о Боге, то есть, к тому знанию, которым обладает, или, которым является сам Бог, то как могут схоластические теологи ставить под сомнение ее трансцендентность, примешивая к этой науке знания, доступные естественному разуму?

Ответ на этот вопрос можно найти, если вспомнить о том принципе, который лежит в основе теологии. Ничто не ускользает от знания, которое Бог имеет о самом Себе. Обладая знанием о Себе, Бог знает также и обо всем том, причиной чего Он является или может быть. Будучи по своей сути участием человека в этом божественном знании и, в собственном смысле этого слова, его аналогией, наша теология должна включать в свое знание о Боге сведения обо всей совокупности бесконечного бытия, поскольку последнее зависит от Бога; тем самым она включает в себя также всю совокупность наук, которые разделяют с ней знание о бесконечном бытии. Теология отстаивает свое право на эти науки постольку, поскольку она рассматривает их как части своего собственного предмета. Те знания, которые она получает от этих наук, если она рас-

смаатривает их в качестве включенных в Божественную науку, не более «натурализируют» ее, чем знание Бога о всех вещах, компрометирует его божественность.

Теология не обязательно должна быть «схоластической», но она может быть таковой, и эта возможность имеет смысл только в том случае, если мы примем следующее фундаментальное положение: все может быть включено в теологию такого рода, причем она не утратит своей сущности, потому что «она подобна отпечатку в наших умах божественного знания, единого и простого закона всего сущего». Таким образом, теология занимает высшую ступень в иерархии наук, подобно тому как Бог является вершиной бытия. На этом основании теология выходит за рамки всех различий и границ, которые она включает в свое целое, но при этом не смешивает их. В своем превосходстве она соединяет в себе все человеческое знание в той мере, в которой его включение представляется ей уместным.

Хорошо, ответят нам, пусть это верно в отношении теологии. Но во что тогда превращается философия? Не потеряет ли она себя в этой авантюре, используемая теологией в целях, которые не являются ее собственными? В каком-то смысле — да, но, вместе с тем, она приобретет что-то взамен. Этот упрек приходилось выслушивать и св. Фоме. Некоторые теологи, беспокоившиеся скорее о судьбе теологии, нежели о судьбе философии, упрекали св. Фому за то, что он подмешивает воду философии к вину св. Писания; однако, он отверг эти обвинения, приведя сравнение, взятое из физики, той науки, в ссылках на которую его обвиняли. В простой смеси, — ответил он, — составляющие сохраняют свою природу, как вино и вода, смешанные в растворе; но теология не является смесью — она не состоит из разнородных элементов, один из которых принадлежит философии, другие — вере и слову Божию. В теологии все элементы однородны, вне зависимости от различий в происхождении: «Те, кто прибегает к философским аргументам в пользу св. Писания и ставит их на службу вере, не подмешивают воду к вину, — они превращают воду в вино». Это следует понимать так: они превращают философию в теологию так же, как Иисус превратил воду в вино на свадьбе в Кане. Именно таким образом теологическая мудрость — отпечаток знания Бога о самом Себе — может впитать всю сумму знания в свое трансцендентное единство. *Ut sic sacra doctrina sit velut quaedam impressio divinae scientiae...* — эти слова, подо-

бные лучу света, следует всегда иметь перед глазами при чтении св. Фомы! Они содержат ответ на все докучливые вопросы, которые всегда будут беспокоить исследователя его произведений, в особенности же — следующий вопрос: каким образом теология может включить в себя чисто рациональные рассуждения, не теряя при этом своей сущности и не изменяя сущности последних? — Дело в том, что философия и должна оставаться рационалистической для того, чтобы теология могла использовать ее; аналогичным образом и теологии не следует утрачивать своей сущности, чтобы обращаться за помощью философии. Так и следует понимать знаменитую формулу — «философия — это служанка теологии». Чтобы служанка выполняла свои обязанности, она должна быть невредимой; кроме того, хотя служанку и нельзя назвать госпожой, то все же она — из дома последней.

Пытаясь разрешить этот вопрос в своей «Сумме теологии», св. Фома прибегает к довольно любопытному сравнению; удивительно, что комментаторы обращали на него так мало внимания. Возможно, дело в том, что размышляя над ним, приходишь к выводам, которые могут даже напугать своей неожиданностью. Легко заблудиться, если пойти по этому пути слишком далеко, тем более, что сам св. Фома не говорит нам, как именно мы должны понимать это сравнение. Как бы то ни было, вот это сравнение, и пускай читатель сам выносит приговор.

Психология Аристотеля, за которым в этом вопросе и следует св. Фома, проводит различие между чувствами в собственном смысле этого слова (зрение, слух, осязание и т.д.), каждому из которых соответствуют объекты только одного класса (цвет для зрения, звук для слуха и т.д.), и общим чувством (*sensus communis*); имеется в виду, конечно, не общий для всех здравый смысл, а как-бы внутреннее чувство, функцией которого является сравнение ощущений внешних органов чувств, их различение и, в конечном итоге, их оценка. Зрение не может слышать (за исключением зрения поэтов), более того, оно даже и не отдает себе отчета в том, что оно не слышит; поскольку «внимание» зрения полностью поглощено цветом, оно просто не воспринимает звук. Общее чувство, напротив, знает об этом, благодаря ему мы знаем, что слышать — это не то же самое, что видеть; осязать — не то же самое, что обонять и т.д. Таким образом, у нас имеется чувство, которое, не теряя своего единства, способно рассматривать многочисленные данные различного

происхождения; хотя общее чувство получает эти данные не самостоятельно, тем не менее оно способно их усваивать, распределять и выносить о них суждение. Мы привели этот образец схоластической психологии потому, что св. Фома использует его довольно неожиданно. Тщательно продумав сравнение, общему чувству он уподобляет теологию, а философские дисциплины — всем прочим чувствам. «Итак, — говорит он в заключение, — ничто не опровергает того факта, что способности, или низшие науки (их символизируют пять чувств) различаются в соответствии с различием их предметов; взятые вместе, они, напротив, подчиняются единой способности, другими словами, единой и более возвышенной науке. В самом деле, эта способность, или эта наука, рассматривает объект под более общим углом зрения. Это мы и обнаруживаем в случае с объектом общего чувства, который включает в себя и то, что можно увидеть, и то, что можно услышать. Таким образом, общее чувство, хотя оно является единой способностью, включает в сферу своей компетенции объекты всех пяти чувств. Аналогично с этим, священная наука может рассматривать с определенной и единой точки зрения те объекты, которые изучают различные философские науки, конечно, в той мере, в которой это возможно». И далее следует уже упоминавшееся заключение: «таким образом, священная доктрина есть как-бы отпечаток божественного знания (*velut quaedam impressio divinae scientiae*), которое, будучи единым и простым, является законом для всего сущего».

Нужно ли комментировать этот отрывок? «Общее чувство» не видит, не слышит и не осязает. Оно не осуществляет ни одной из функций пяти чувств и само не в состоянии непосредственно воспринимать их объекты. У него нет необходимых для этого органов чувств. В аналогичном смысле можно сказать, что и теология не занимается ни математикой, ни физикой, ни биологией, ни даже метафизикой; короче говоря, она не ставит перед собой задачи узнать что-либо об объекте какой-нибудь философской науки. Следует сказать: теолог, если он не выходит за рамки своей дисциплины, философом не является и философией не занимается; его высшей целью не может быть создание философии, но он пользуется философией; если же он не находит готовой философии, необходимой ему для решения его собственных задач, он создает ее, чтобы воспользоваться ею. На этом основании теология — так, как ее представлял себе св. Фома, — обладает способностью познавать *ea quae*

in diversis scientiis tractantur, и не только познавать, но объединять и разделять, сравнивать и выносить суждения. Так же, как и общее чувство познает объекты различных чувств в свете своего собственного единства, теология, не являясь ни одной из отдельных философских дисциплин, рассматривает последние в том уникальном освещении, подобном тому, которое присуще знанию Бога.

Когда, после всех этих лет, отмеченных неясностью мысли, это истинное понятие схоластической теологии осветило все своим светом, все факты встали на свое место, и проблемы, ранее казавшиеся неразрешимыми, вдруг разрешились сами собой. Средневековые схоластические доктрины были, конечно же, теологиями; ни одна из них не была философской системой; их главнейшие проблемы, их методы, то озарение, благодаря которому эти проблемы были разрешены, — все это было иным, нежели в философии. Вместе с тем, теологические доктрины Альберта Великого, Бонавентуры, Фомы Аквинского, Иоанна Дунса Скота, Уильяма Оккама были богаты оригинальными находками, многие из которых перешли затем в такие философские дисциплины, как метафизика, ноэтика, эпистемология, этика, неотъемлемой составляющей частью которых они с тех пор и являются. Если теологические выводы, сделанные в средние века, смогли превратиться в философские выводы XVII века и более позднего времени, то это означает, что принадлежа теологии, они изначально были рациональными. Трудность понимания, с которой мы сталкиваемся, возникает по той причине, что мы сами создаем обедненное понятие теологии, которое широко распространилось в наше время, и ставим его на место истинной схоластической теологии, универсальной и, в то же время, единой науки, по образу самой божественной науки.

Столь плохо понятое отношение св. Фомы к философии и философам объясняется тем же. Пьер Дюгем некогда разоблачил непосредственность томизма, и это разоблачение не забыто и поныне. Если рассматривать томизм как философскую доктрину, — писал Дюгем, — то он подобен мозаике, очень удачной, конечно, но сделанной из кусочков и обрывков, разнородное происхождение которых выдает неосновательность всего строения. Пьер Дюгем просто воспринимал теологию как философию. Томизм, созданный при помощи различных философских заимствований, не более эклектичен, чем единое знание, принадлежащее «общему чувству», которое основывается на данных пяти чувств. Теология св. Фомы может

использовать философские знания различного происхождения, но она не сводится к ним. Теология отбирает и дополняет их; именно ей известна та, недоступная для философии, точка схождения, к которой все эти знания тяготеют, сами того не подозревая. Ни одно из учений, которые были восприняты томистской теологией, не проникает в эту теологию до тех пор, пока она не преобразует их в свете веры и слова Божия. Те экзегезы, которые историк философии разоблачает как чрезмерные домогательства или нарушение научных норм, не являются, с точки зрения теолога, ни чрезмерностью, ни ошибкой; скорее уж их следует рассматривать как призыв, с которым теолог обращается к философам, — призыв обменять их истину на Истину с большой буквы. Именно для того, чтобы сделать такой обмен возможно более легким, св. Фома так часто обращается к философам с предложением наполнить старые формулы новым смыслом. Тот, кто станет читать произведения св. Фомы как философские, будет неизменно сталкиваться с трудностями. Свойственная этому теологу любовь к произвольному по видимости собиранию различных философий и к ни с чем не соотнобразующемуся их столкновению, едва ли свидетельствует о том, что он плохо разбирался в философии. Невозможно создать единую философию из идей Платона, Аристотеля, Плотина, Боэция, Авиценны, Аверроэса и многих других, однако, мы имеем право сравнивать их философии, находить противоречия между ними, требовать от каждой из них ее последнее слово, ее высшую истину, чтобы затем направить все эти учения к еще более возвышенной теологической истине, в лоне которой они могут соединиться, поскольку эта Истина пребывает над ними.

Пьер Дюгем был бы прав, если бы доктрина св. Фомы действительно была задумана как объединение различных и противоречивых философий, однако, историк философии приписать ему подобный замысел просто не имеет права. Значение этих доктрин для св. Фомы вытекает из той теологической критики, которой он их подвергает. Платон никогда не выводит дух за границы идеи Блага; дойдя до этой точки, дух в его философии останавливается и не видит возможности продолжать свой путь. В метафизике Аристотеля нет ничего более высокого, чем неподвижный Перводвигатель. Авиценна не знает ничего, что было бы выше Первого Необходимого. В этом месте своих рассуждений каждый из этих философов останавливается, дойдя до конечной точки своего пути. Ни один из

них не хочет объединить свои усилия с усилиями других философов — более того, каждый из них упорно противится этому. Будучи пленником своего «пути», каждый из них отрицает возможность иного. Только теолог знает то высшее, где все эти пути сходятся.

Эта, неизвестная философам, точка схождения, о которой теолог сообщает некоторым из философий по своему выбору, есть не только новая возможность, но так же, по мнению теолога, еще и удовлетворение того стремления, которое влекло каждую из них, хотя сами они того и не знали. Теолог знает, что тот Бог, к которому тяготеют все эти философии и которого ни одна из них не может достигнуть, — это и есть тот единственно истинный Бог, являющийся началом его собственной теологии. В то время, как всякому философу доступен лишь один путь, св. Фома в своей теологии видит сразу пять путей, служащих вехами на дороге, которая ведет к «Я есмь», — той вершине, с которой теолог взирает на усилия философов и выносит им свой приговор. С высоты веры теолог спускается к философам, догоняет их, какое-то время идет вместе с ними, затем опережает их; достигнув, наконец, той цели, к которой все они стремились, он приглашает всех их присоединиться к нему. Можно ли упрекнуть в неуверенном эклектизме эту теологию, которая постоянно призывает разум к бесстрашию? *Quantum potes, tantum aude!* Счастливы те языческие философии, которые под руководством охраняющей их теологии вышли за тот предел, который был им предназначен судьбой! Подобная удача была редкостью в прошлом. Однако теперь, когда потеряно даже истинное понятие теологии, они становятся просто невозможными. Поэтому не стоит удивляться, что в этом отношении наша эпоха может записать на свой счет полное поражение, но и оно столь благородно, что также заслуживает того, чтобы над ним поразмыслить.

VI. СЛУЧАЙ БЕРГСОНА



ТРУДНО поверить, что потребовалось сорок лет, чтобы вновь открыть то, что было у всех перед глазами — стоило лишь узнать, что именно следует читать. Однако все было именно так. Подобное недоразумение стало возможным потому, что в период, отделяющий нас от XIII века, свершился глубочайший, способный затмить самую природу томистской теологии, переворот. Неизменность и верность традиции, которыми гордятся некоторые школы, очень часто оказываются лишь видимостью. Нередко они сами не могут узнать себя, если спустя долгое время им покажут портрет, запечатлевший их юношеский облик. Между 1905 и 1939 годами католический философ должен был пройти через многочисленные сомнения, потратить много времени, очень часто двигаясь в неверном направлении, чтобы вновь обрести те понятия, которыми он должен был обладать изначально.

Эти годы можно было бы потратить с большей пользой, нежели восстанавливая прошлое, поскольку едва ли существовало более достойное внимания время, чем первая треть XX века во Франции. В философском отношении эти годы были для нас временем Бергсона. В первый раз после Декарта Франции посчастливилось стать родиной одного из тех редкостных людей, которыми являются великие метафизики. Под этим именем мы понимаем человека, который, направляя свой взгляд на мир и рассказывая о том, что он видит, создает новый образ мира — не так, как это делает ученый — обнаруживая новые законы или же новые структуры материи, а скорее по-другому, все более проникая в самые глубины бытия. Бергсон выполнил именно эту задачу — все мы были свидетелями

обновления, которое оказалось настолько простым, что мы были удивлены, как это мы не могли это сделать сами. Бергсон показывал нам новый мир по мере того, как он сам открывал его. Трудно найти такие слова, которые передали бы сохранившиеся у нас и по сей день восхищение, благодарность и привязанность по отношению к Бергсону.

Тому человеку, который пожелает с достаточной точностью представить себе, что значила для нас философия Бергсона, следует запомнить одну дату. Бергсон в моей памяти был и остается прежде всего автором «Творческой эволюции», завершившей первую ступень его философской карьеры. Все, что он опубликовал в этот период — начиная с «Эссе» и кончая «Творческой эволюцией» — было написано как-бы в одном ключе. Прочитанные по нескольку раз и послужившие предметом долгих раздумий, эти сочинения Бергсона давали всеобъемлющую интерпретацию (не в деталях, конечно, но в основных чертах) мира и человека, в котором мир достигает ступени самосознания. Мы чувствовали, что он оказал решающее влияние на наше формирование и обучил нас тому видению, согласно которому вселенная оказывается познаваемой. В определенном смысле можно сказать, что многие из нас так и не пошли дальше. Для меня откровение Бергсона обрело свои окончательные формы в 1907 году, когда была опубликована «Творческая эволюция». В тот момент он дал мне все то, что могло быть для меня полезным, и сказал все то, в чем я в то время нуждался. Я, конечно, продолжал штудировать эти великие книги, однако, у меня было такое ощущение, что Бергсон полностью выполнил свою миссию; то, что он мог еще сказать, было бы не развитием, а всего лишь продолжением, пусть и драгоценным. В течение тех долгих двадцати пяти лет, которые отделяют «Творческую эволюцию» от «Двух источников морали и религии» он, как нам было известно, работал над теми же проблемами, однако, мы без нетерпения ожидали плодов его раздумий.

Если говорить честно, то мы вообще ничего не ожидали от его нового труда. Созданная Бергсоном философия природы была для нас своего рода освобождением. О себе могу сказать, что в этом отношении я очень многим обязан ему, и у меня никогда не станет духу отрицать мой долг. Тем не менее, в том, что касается религии, дело обстоит иначе. Я в то время уже был верующим и знал, в чем заключается существо моей религии; поэтому те усилия, которые я

прилагал для того, чтобы сделать мою веру более глубокой, чтобы прийти к более полному постижению тайны религии, не позволяли мне искать другую дорогу. Я уже жил внутри моей религии, когда Бергсон только отправился на поиски своей. Как я мог ожидать от него открытий в той области, самый смысл которой был для него недоступен из-за отсутствия личного опыта?

«Два источника» были опубликованы в 1932 году. Со мною тогда произошло нечто неожиданное, чего я не могу ясно объяснить самому себе. Еще менее удастся мне оправдать это состояние, поскольку я понимаю, что в моей реакции присутствовали элементы иррационального, если не сказать неразумного. Отдавая дань вежливости, я сказал автору полагавшиеся в таком случае комплименты, а затем, сделав для книги хороший переплет, поставил ее вместе с прочими на полку моего книжного шкафа, где я и оставил ее, стыдно признаться, так и не прочитанной. Только сила моего восхищения Бергсоном может внести ясность в мое поведение. Я никогда не смешивал философию с религией. Если уж речь действительно зашла о религии, то это означает, что затронут самый важный вопрос всей моей жизни, хотя я и знал, что книга Бергсона не выходит за границы философии. Впрочем, этого и следовало ожидать, и я принял бы этот факт, если бы он относился к любому другому философу, идеи которого не были так прочно связаны с моими размышлениями; но мысль о том, что Бергсон открыто пустился в авантюру, которая, как я заранее знал, была обречена на провал — эта мысль мучила меня ужасно. Как бы то ни было, я все равно опоздал и ничего не мог сделать для того, чтобы предотвратить катастрофу, но быть ее свидетелем я не хотел.

Я вовсе не собираюсь утверждать, что я тогда поступил разумно; я просто рассказываю то, что произошло. Мне претила идея пуститься вместе с моим учителем, которого я так любил, в паломничество по всем тем местам, которые я знал с детства. Источники религии невозможно найти там, где кончается философия; если уж мы собираемся говорить о религии, то следует исходить из нее, так как религия не имеет источника — она сама является источником; другого пути к ней просто не существует. То, что мне хотелось бы узнать о религии, Бергсон был просто не в состоянии мне сообщить. Какое-то беспокойство не позволяло мне приступить к чтению этого последнего произведения — лишь позднее, после того, как я сам уже установил смысл слов «вера» и «теология», я решился

взяться за чтение этой книги. С первых же страниц ее очаровала. И вновь захватило меня. Иногда я на мгновение прерывал чтение и откладывал книгу — так мы иногда хотим задержать течение музыки, чтобы она никогда не кончалась, хотя она должна протекать, чтобы существовать. С другой стороны, книга подтвердила мои худшие опасения — даже более того. Не то чтобы отдельные фразы или эпизоды оказались неудачными — вся книга была, как говорится, «не на тему». Сам автор прочно обосновался снаружи, за пределами темы, да так там и остался.

К первому впечатлению добавлялось и еще одно. Читая книгу несколько отстраненно — благодаря моей вере и временной дистанции — я почувствовал, что опыт целой жизни получает, наконец, свой истинный смысл. Эта работа Бергсона, хотя она и не была в состоянии пролить новый свет на вопросы религии, все же могла бы стать поводом для обновления перспективы в христианской философии, прелюдией к новой эре изобилия учений. Следует отметить, что задача не заключалась в том, чтобы реформировать томизм при помощи новой философии. Предмет теологии — это истина христианской веры, которая не подвержена изменению: Церковь не может менять теологию всякий раз, когда какому-либо философу будет угодно предложить новое видение вселенной. Напротив, речь шла о том, чтобы преобразовать философию, наполнив ее светом томизма. Не антитомистская революция, совершенная философией Бергсона, а революция внутри самого бергсонизма, совершенная теологией св. Фомы Аквинского. Такой переворот становился вполне законным, поскольку сам Бергсон открыто перешел границу, разделяющую две территории, и, покинув область философии, вступил в область религии. Впрочем, поскольку не нашлось никого, кто взялся бы за это дело, нам никогда не узнать, что бы это могло дать. Если уже чего-то и не хватало, то, во всяком случае, не философии — все философские материалы, необходимые для этого предприятия, были собраны, выверены и приведены в порядок благодаря гению Бергсона; оставалось только их очистить и расположить в соответствии с духом теологии, но в этот момент обнаружилось, что Мудрость забыла о своей исконной роли — служить путеводной звездой для волхвов. Может быть, она просто была занята другими делами. Как бы то ни было, теология отсутствовала.

Без философии *схоластическая* теология не может существо-

вать. Теологии такого рода и различаются — то в зависимости от того, у какой философии они заимствовали инструментарий. Без Платона не было бы теологии св. Августина, без Аристотеля — теологии св. Фомы. Чтобы поставить философию себе на службу, теолог непременно переистолковывает и дополняет ее; иногда в результате получается нечто лучшее и в философском отношении, однако, сам теолог не создает этих философских доктрин — он находит их уже готовыми и удовлетворяется лишь тем, что использует их. Объясняется это просто. Философия пребывает в области обыденного. Она всецело принадлежит этому миру подобно науке или искусству. Поэтому ей чужда религиозная вера — философия просто ею не занимается. Вот почему философия оказывает большую услугу теологии всякий раз, когда последняя может заручиться ее поддержкой. Следует иногда позволить и естественному разуму сказать свое слово; если мы собираемся доказать, что сам по себе он не противоречит религиозной истине. Без природы не было бы и благодати. Бергсон сделал теологии вдвойне неожиданный подарок — он создал философию, которая, с одной стороны, была свободна от любых связей с религией; с другой стороны, эта философия была столь вдохновенна, что христианская теология вполне могла воспользоваться ею для своих нужд. Все было готово для этого, но ничего не произошло. Теологи оставили эту работу философам, которые не обладали необходимыми знаниями, чтобы выполнить ее; сами же теологи удовлетворились тем, что оставили за собой право критиковать результаты и констатировать ошибки.

Если судить по внешним признакам, которые, как правило, дают плохое представление о действительном положении вещей, то может показаться, что религиозное образование Бергсона не было столь уже глубоким. Его единоверцы иногда с горечью упрекали его за то, что он так плохо знает свою религию. Но даже если допустить, что его обучение религии было самым общим и, к тому же, кратковременным, то и в этом случае нужно быть очень самоуверенным человеком, чтобы пытаться судить о том, какой след могло оставить в душе такого ребенка, каким был Бергсон, даже самое поверхностное религиозное образование, помноженное на постоянное влияние среды. Далее я попытаюсь объяснить, почему мне кажется, что это влияние не было столь уж незначительным. Следует признать, однако, что весь склад мышления Бергсона является чистейшим продуктом французского университетского образования,

которое Бергсон получил в парижском педагогическом институте. Я намеренно обращаю внимание на то, что он учился в педагогическом институте, поскольку я не знаю другого учебного заведения, выпускник которого стал бы разыскивать учебное издание Лукреция или смог бы самостоятельно познакомиться со всеми представляющими для него интерес достижениями современной науки, дать своим современникам философию мирового значения и выработать неподражаемый образец французского философского языка. Молодым бумагомарателям наших дней нравится думать, что Бергсон писал дурно; не мешает, однако, помнить о том, что совершенство философского стиля заключается в том, что слова служат точному выражению мысли. Чтобы судить об этом, надо хотя бы отчасти самому быть философом. Что бы там ни говорили, следует отметить, что, будучи французом до мозга костей, Бергсон очень рано проникся уважением к научному знанию, которое во Франции со второй половины XIX века было широко распространено и глубоко укоренилось. Противниками Бергсона всегда были Спенсер и Тэн, но прежде чем вступить с ними в борьбу, он должен был освободиться от их влияния. У Бергсона в течение всей его жизни, помимо склонности к сциентизму, сохранялся вкус к основанному на фактах и экспериментально проверенному знанию, которое, в случае невозможности экспериментального контроля, по крайней мере, является продолжением опыта.

Все сказанное выше настолько верно, что схоласты даже ставили ему в упрек эту черту; я вовсе не хочу сказать, что это обвинение ни на чем не основано и даже попытаюсь показать, с чем оно связано, однако, мне кажется невероятным, что Бергсону в этом отношении могут противопоставлять Аристотеля. Если речь действительно идет об Аристотеле, а не об аристотелизированном св. Фоме, то едва ли отыщется другой философ, более похожий на Бергсона по его склонности к эмпирическому знанию, стремлению сначала убедиться, что он имеет дело с научной реальностью, наконец, по той старательности, с которой он сопоставляет свои заключения с конкретными фактами, которые по всеобщему признанию эти заключения подтверждают. Просто не верится, насколько наши схоласты склонны забывать, что доказательство существования Неподвижного Перводвигателя выводится Аристотелем при помощи физики. Этот бог философов занимает вершину космографии IV века до р. Х., так же как Жизненный Порыв Бергсона венчает космогонию

XX века н. э. Как бы не различались Аристотель и Бергсон во многих отношениях, объединяет их то, что они никогда не меняли метода. Когда Бергсон решил приступить к философии религии, прежде всего он задался следующим вопросом: что говорит по этому поводу опыт? Последователям Аристотеля, так же, как и тем, кто причисляет себя к таковым, новая философия предоставляла неограниченные возможности для сотрудничества.

Многие тогда ответили отказом — они утверждали, что Бергсон умаляет значение разума, а главное достоинство Аристотеля в том, что он был сторонником интеллектуализма. Переходя к обсуждению этого упрека, сразу же чувствуешь упадок духа. Попытаться все же необходимо.

Философия Бергсона была настолько глубоко проникнута уважением к научному знанию, что мы не можем, не впадая в противоречие, обвинить его в презрении к разуму. Просто в тот век, когда истинное понятие разума было утрачено, Бергсон постарался, отталкиваясь от распространенных в то время представлений, вернуть разум в его собственные границы. Мы еще затронем этот вопрос, так как он имеет первостепенное значение. Отметим только, что, по глубокому убеждению Бергсона, философ, будучи далеким от презрения к разуму, действующему в пределах им же установленной компетенции, не должен удовлетворяться рациональным познанием вещей, данных ему в опыте, он всеми силами стремится к более точному соответствию своего знания природе вещей.

В этом отношении философия Бергсона является критикой дурного использования рассудка слишком придирчивым и никогда не удовлетворяющимся интеллектом. Это правда, что Бергсон не считывал на то, что при помощи интеллекта можно достигнуть глубочайших слоев реальности, но не следует забывать, что он боролся против дурного использования разума, который, выступая от имени науки, пользуется этим, чтобы отрицать самую возможность метафизики. Если интеллект сам устраняется от метафизического познания, то метафизику следует обратиться в другую инстанцию. В том, что касается науки в собственном смысле этого слова, Бергсон ставил в вину интеллекту только его неспособность постигать объекты, существование которых сам же интеллект отрицает именно потому, что, по его же признанию, он неспособен понять их.

Правильнее будет сказать, что Бергсон всегда представлял себе исследование философского характера по образцу научного иссле-

дования. Случилось так, что именно ему доверили его коллеги деликатнейшую миссию подвести итог тому, что сделал Коллеж де Франс для философии с момента своего возникновения. Работа неблагодарная, так как, по правде говоря, единственная услуга, оказанная Коллеж де Франс философии, заключалась в том, что его выпускником был Бергсон. Однако философ не стал отказываться. Со скрытой иронией он воспользовался предоставленной ему возможностью для того, чтобы рассказать о том, «Чем философия обязана Клоду Бернару». В представлении Бергсона этот ученый подарил философии понятие научного исследования, которое философам не мешало бы взять на вооружение. «Философия не должна быть систематической», — сказал Клод Бернар; Бергсон пошел дальше, он напомнил о том, что наш интеллект уже природы, частью которой он является; «способность наших идей в данный момент охватить ее в целом вызывает сомнения». Далее Бергсон добавляет: «Постараемся же сделать нашу мысль как можно более широкой, заставим работать наше соображение, разобьем, если потребуется, сковывающие нас рамки; но не станем суживать реальности по мерке наших идей — напротив, наши идеи должны стать шире, чтобы соответствовать реальности». Это объявление войны интеллектуальной лени едва ли свидетельствует о враждебном отношении к интеллекту. Никто не понимал этого лучше, чем Ш. Пегу, который всегда сохранял верность глубинному духу учения Бергсона. В нескольких предложениях ему удается очень точно определить ее суть: «Бергсонизм вовсе не сводится к запрещению мыслительной деятельности. Эта доктрина предлагает постоянно сопоставлять идеи с реальностью, о которой в каждом из случаев идет речь».

Таким образом, Бергсон был, как мне кажется, именно тем философом, предназначение которого заключается в теологическом опыте. Он не был христианином; нас даже уверяют в том, что он не был и хорошим иудеем; следовательно, с определенной степенью уверенности можно сказать, что он был язычником, но именно это качество и делает Аристотеля столь ценным для схоластов всех времен. Когда Бергсон, как и Аристотель, говорит о том, что рассудок подтверждает некоторые выводы, которыми дорожит христианская теология, то можно быть уверенным, что это не замаскированная религиозная апология, но действительно спонтанное согласие между разумом и религией.

Итак, мы обнаруживаем, что, по счастливой случайности, отталкиваясь от научных представлений своего времени, так же, как ранее это проделал Аристотель, Бергсон очень скоро пришел к разоблачению сциентизма, материализма и детерминизма, которые сами теологи считали своими опаснейшими врагами. Немаловажно также и то обстоятельство, что, опровергая эти заблуждения, Бергсон не просто заимствовал те аргументы, которые были выдвинуты против науки IV века до н. э., он черпал свои опровержения именно из самой науки XX века.

Для нас, молодых католиков, увлеченных философией, это было событием огромного значения. До этого все, что мы говорили о метафизике, было отягощено долгами, которые мы могли игнорировать как христиане, но не как философы. «Как же быть с Кантом и Контом?» — спрашивали нас иногда. Что мы могли ответить на этот вопрос? Следовало ли открыть книгу блестящего Себастьяна Рейнштадлера или кого-либо из его собратьев? *Criticismus refutatur, positivismus refutatur* — такой ответ был бы слишком простым. Само собой разумеется, что, объявляя ложной а priori любую философскую доктрину, которая по своему характеру или по своим выводам противоречила истинам христианской религии, они были абсолютно правы с теологической точки зрения, однако, это все же не объясняло, почему философия их противников оказывалась ложной. С появлением Бергсона положение на поле брани и смысл борьбы существенно изменились. После того, как этот новый борец вышел на ристалище, отрицание метафизики именем современной науки столкнулось лицом к лицу с утверждением метафизики на основании точного продолжения той же самой науки. Позитивизм потерпел поражение от философии, которая была еще более позитивной, чем он сам. Демонстрируя большую по сравнению с критицизмом и сциентизмом требовательность в том, что касалось научности, Бергсон тем самым наносил им сокрушительный удар.

Надо было жить в те годы, чтобы понять, какое освобождающее по своему характеру влияние имело учение Бергсона. В начале он и сам не представлял себе, что его философия сыграет поистине революционную роль. Леон Брюнсвик спросил его однажды, что он думал о своей диссертации «Непосредственные данные сознания», когда нес рукопись Жюлю Лашелье. «Вы, наверное, отдавали себе отчет, — говорил Брюнсвик, — что эта работа будет событием?» «Да, нет», — ответил Бергсон. И после минутного раздумья, доба-

вил: «Я даже припоминаю, что тогда говорил себе: Как это *глупо*».

Бергсон уже успел привыкнуть к своим собственным идеям, когда я в 1905 году открыл, наконец, для себя эту книгу. Вряд ли то восхищение, которое я испытывал, читая ее в первый раз, сможет повториться. Я читал, возвращался к началу, никак не мог позволить себе перейти ко II главе, поскольку уже I-ая с очевидностью доказывала, что сражение выиграно. Как передать в нескольких словах, что со мной происходило тогда? Меня пленяли не столько конечные выводы, сколько сам способ получения этих выводов. Взять хотя бы новый подход к проблеме качества. Что говорили по этому поводу наши неосхоластики? Именно то, что «качество — это акциденция, дополняющая субстанцию как в ее бытии, так и в ее действии». Это определение истинно, однако, оно не продуктивно. Бергсон, в свою очередь, призывал к внутреннему постижению этой категории. Вместо того, чтобы давать ей внешнюю дефиницию, он подводил читателя к усмотрению внутренней сущности качества, познанию его на опыте и, в конечном счете, к очищению самого понятия качества от всяких привнесений количественного характера.

Значение первой главы работы «Непосредственные данные сознания» было настолько велико, что его даже нелегко определить. Нападая со стороны прежней категории качества, с целью вернуть этому понятию его подлинный смысл, Бергсон разбивал первое звено той цепи, которая была создана количественным детерминизмом. Впервые за много веков метафизика осмелилась вступить в решительную битву и выиграла ее. За этой победой последовали другие: дух освобождался от психологического детерминизма; свобода была восстановлена в правах — она не просто декларировалась, но и была с очевидностью показана на конкретных фактах; душа, освобожденная от материальности, возвращалась к жизни; механический детерминизм — это ключевое звено религии сциентизма — получал надлежащее ему место как в области духа, так и в области природы; появилось, наконец, понимание мира как продукта творческой эволюции — источника все новых и новых изобретений, чистой длительности, развитие которой оставляет позади себя, как побочный продукт, материю.

Нам много раз говорили, что с метафизикой покончено — она мертва. Наши учителя сходились во мнении лишь по одному вопросу — что метафизики более не существует. Однако то, чего мы

ждали от Сорбонны, и в чем она, с гордым сознанием возложенной на нее миссии, нам отказывала, мы получили с избытком в Коллеж де Франс, единственном государственном учебном заведении, преподавание в котором было тогда свободным. Мы — молодые друзья метафизики, которым Бергсон помог выбраться из пустынных пространств сциентизма — будем всегда испытывать глубокую признательность по отношению к Коллеж де Франс!

Когда в 1907 году мы, наконец, смогли познакомиться с погрузившей нас в какой-то интеллектуальный транс картиной природы, которая предстала нашим взорам в «Торческой эволюции» Бергсона, мы не могли поверить своим глазам. Конечно, все это в определенной степени выходило за пределы нашего понимания. Было бы просто оскорбительно претендовать на быстрое проникновение в смысл этого учения, созданного в результате долгих трудов первоклассного философа, как будто бы мы были в состоянии проверить ее основания, просчитать сопротивление материалов, из которых она создана, и безошибочно определить общую прочность строения. Для этого надо было не спеша все обдумать, самому пройти намеченный философом путь — иначе говоря, в одиночку пуститься в опасное предприятие. Правда, казалось, что ветер в то время дул в необходимом направлении. По счастливой случайности, которую можно было счесть делом провидения, именно тогда теология вновь обнаружила языческую философию (тем более подлинную, чем более в ней было языческого); и эта философия предоставила ей поле деятельности, в котором природа была уже совсем близка к благодати — единственному источнику, который мог бы даровать совершенство. Свое слово должен был сказать св. Фома Аквинский.

Мы все еще ждем его. Мы никогда еще не видели и, можно надеяться, никогда не увидим вновь другого такого примера мудрости, столь плохо справляющейся с задачей, которую она по полному праву считает своей.

Судить философов, опираясь на Откровение, исправлять их ошибки, восполнять пропущенное ими — какая грандиозная задача. Но, чтобы преуспеть в этом деле, необходимо также знать и понимать эти философские учения, для чего требуются усилия, трудолюбие и время. К сожалению, не было именно времени, а отнюдь не трудолюбия.

В этом виноваты прежде всего христианские философы. При

сложившихся обстоятельствах они вели себя в соответствии с их собственной традицией: вначале они заявляют, что не станут заниматься теологией, которая не входит в область их интересов и компетенции, однако, стоит им наметить основные положения своей философии, как они уже сломя голову бросаются в теологию и принимаются за богословскую экзегезу в свете развитых ими новых философских принципов. Так поступил, к примеру, Декарт: сначала он заявил в своих «Рассуждениях о методе» об отделении философии от теологии, а затем взялся продемонстрировать, что можно говорить о чуде пресуществления, пользуясь им же выработанными понятиями материи, субстанции и акциденции.

Но это означает двойную ошибку. Прежде всего, теология создавалась усилиями всей Церкви, а не отдельных людей; поэтому только очень самонадеянный человек может попытаться видоизменить ее. Теология имеет своим основанием Слово Божие, догматы веры, объясняющие их тексты, решения церковных соборов и одобренные Церковью толкования, которые им давали великие теологи. Каждое из этих фундаментальных положений было изучено, обсуждено, подвергнуто самой суровой критике Отцами Церкви и церковными соборами от Никейского до Ватиканского. Речь идет об определении церковной веры, иначе говоря, о самой ее жизни. Тем самым Церковь не канонизирует какую-то определенную философию, она только хочет определить в абсолютно точных терминах ту истину, которую она исповедует, чтобы таким образом исключить возможность ошибочного понимания, которое может принести существенный вред. Философу тут просто нечего делать. Как-то раз на конференции в Сан-Франциско знаменитому юристу Бадевану понадобился обыкновенный технический консультант для осуществления литературной редакции текстов. Он передал последнему ту часть Хартии, в которой речь шла о вопросах опеки, и сказал: «Не меняйте ни единого слова! Все эти решения уже проверены на практике и многие из них уже юридически узаконены судом в Гааге. Не трогайте их!» Его устами говорила сама мудрость. Еще строже должен быть запрет на любое индивидуальное вмешательство в те решения, которые сам Папа Римский произносит от имени вселенской Церкви и в соответствии с ее традицией.

Христианские философы, которые решились на такое вмешательство во время модернистского кризиса, совершили двойную ошибку, во-первых, они, не имея на то никаких прав, взялись за те-

ологию, о которой они почти ничего не знали; во-вторых, судя по тому, как они это сделали, их восприятие было прямо противоположным действительному положению вещей. Когда-то теолог Фома Аквинский взял на себя ответственность, заставив служить философию Аристотеля задачам становления теологии как науки; теперь же философы пытались использовать для такой реставрации теологии философию Бергсона, которая была одинаково чужда как философам, так и теологам. На это могут возразить, что христианское сознание должно было обратить внимание на происходившую в то время революцию в философии; это справедливое замечание, однако, философы — в том числе и христианские — не имели права во имя бергсонизма предпринимать теологическую реформу, тем более что осуществлять эту реформу их никто не уполномочивал. Тем не менее, они все-таки сделали это. Одни из них, руководствуясь благими намерениями, стали объяснять Церкви смысл слова «догмат», как будто Церковь существовала так долго, не зная этого, и нуждалась в их разъяснениях; другие предпочитали растолковывать для теологов истинный и подлинно религиозный смысл слова «Бог», поскольку, как они утверждали, до философии Бергсона Бога обычно представляли себе как какую-то вещь. По их словам, все было «освящено». Если бы они, по крайней мере, выражали свои мысли точнее и просветили нас, как же следует, по их мнению, представлять себе все это! Куда там! Одобренные церковными соборами определения могут кому-то не нравиться, однако, всем известно совершенно точно, что они хотят сказать. Так называемая «бергсоновская» теология самосозидающегося и находящегося в вечном становлении бога не давала никаких четких дефиниций. Сделать это она была просто не в состоянии. Церковь, в свою очередь, не могла равнодушно взирать на подобный хаос и не потеряла бы открытой узурпации своего авторитета и функций.

Теологи справедливо расценили безрассудную выходку этих философов как провокацию, однако, и они находились во власти иллюзии, которая, при всей противоположности предыдущей, все же не могла не вызывать опасений. Не так уж трудно себе представить, как поступил бы св. Фома в подобном случае — более того, нам даже известно это. В XX веке, так же, как и в XIII, св. Фома сказал бы: «Еще одна философия! Чего же она стоит? Отбросим все то, что в ней имеется ложного, возьмем все истинное и доведем эту истину до совершенства». Его не могло испугать появление новой философии.

фии, потому что знал, как следует в таком случае поступать теологу. Но его преемники превратились в философов. Они также обладали своей собственной философией, которая включала в себя истины, полностью доступные естественному разуму.

По этой причине новую философию они воспринимали не как теологи, в чем, собственно, и заключалась их обязанность, а как философы — то есть не в свете Евангелия и в духе Церкви, а на Каэта-не и Суаресе; впрочем, они оставили за собой право в соответствии с традицией схоластов быстро уничтожить противника при помощи какого-либо из соборных постановлений. Такие действия отвечали букве закона, но их было недостаточно.

Хаос достиг в то время своего апогея. Теологи относились к бергсонианству как философы, но их философия была всего лишь философией теологов. С другой стороны, Бергсон не был христианином. Тот, кто рассматривал его доктрину с точки зрения христианской философии, приписывал ему обязанности, которыми он никогда не был связан, и задачи, которых его философское умозрение — может быть, самое чистое со времен Платона — никогда не ставило перед собой, будучи языческим по своей сути. Но и это еще не самое главное. Разорвав связь с живительным источником теологии св. Фомы, разделив его доктрину на две части — христианскую теологию, с одной стороны, и более или менее аристотелевскую философию, с другой — они погубили двадцативековое дерево христианской философии. Они подрубили его корни и лишили его питательной влаги. Христианские противники Бергсона позаботились лишь о том, чтобы устроить ему хорошую взбучку, хотя в их силах было спасти новую философию, которая, как египетское золото, обогатила бы их самих.

Теологи, борющиеся тогда как философы против бергсонианства, с тактической точки зрения занимали самую невыгодную позицию, какую только можно себе представить. Все они считали себя философами неосхоластического типа. Сущность такой философии хорошо известна. Лежит ли в ее основе аристотелизм Фомы Аквинского, или аристотелизм Дунса Скота, или аристотелизм Суареса, или же какая-нибудь другая его разновидность, такая философия своей задачей ставит создание корпуса доктрин, который, при переходе от изучения философии к изучению теологии, не только не вызовет в мировоззрении учащегося никакого разлада фундаментального характера, но и, напротив, поможет ему увен-

чать достижения разума истинами Откровения. Эта работа всегда оканчивается успешно, так как то, что вначале преподносится как философская доктрина, на самом деле является частью какой-либо теологии, первые шаги которой уже неразрывно связаны с верой. Когда теология начинает использовать выводы философии такого рода, она всего лишь возвращает себе свое же достоинство. Однако, того, кто захочет воспользоваться ею как самой обыкновенной философией, с целью вести борьбу против других философских систем в области разума и естественного знания, ждут неисчислимые трудности. Борьба будет неравной, если христианин и имеет все преимущества, пока он говорит на языке теологии, он теряет всю свою силу как только начинает довольствоваться простым философствованием, как если бы он и не был христианином.

Два обстоятельства определяли тогда ситуацию. Христианская мысль уже пережила в XIII веке подобный кризис и благодаря св. Фоме Аквинскому (но не ему одному) она вышла из него победительницей. Прибывающая волна аристотелизма угрожала подменой истины христианской религии философствованием аристотелевского типа, который оставлял за религией только веру, намереваясь завладеть разумом и его заключениями. Теология предотвратила эту смертельную опасность, продемонстрировав, во-первых, что здоровое функционирование разума в области философии никоим образом не противоречит истине Откровения; во-вторых, что теология, самая осторожность которой есть проявление смелости, может воспользоваться открытиями философии, чтобы придать себе строго научную форму. Полный успех предприятия следует отнести на счет того неоценимого преимущества философии Аристотеля, заключающегося в том, что она выражает в точных терминах все, что несомненно истинно в чувственном опыте. Собственно говоря, Аристотель никогда и не претендовал на большее. Его метафизика очень часто напоминает словарь. Идет ли речь о субстанции и акциденции, о форме и материи, об акте и потенции, об изменении и покое, о становлении и распаде, философ задает себе следующий вопрос: «Что означают эти слова, когда их используют в философии?» Поэтому-то и в наше время весь мир признает его ответы на эти вопросы верными. Пользуясь языком Аристотеля, можно изложить практически любую философию, что и делалось постоянно на протяжении столетий. Этим занимаются еще и сегодня.

Достаточно взглянуть на словарный состав разговорного языка,

чтобы убедиться в этом. *Материал* какого-либо процесса или статуи, неправильная *форма* суждения или произведения искусства, *актуальные* события в киноновостях, реализация *возможности*; различение понятий «пространство», «место», «положение», сотни других слов того же происхождения — все эти примеры говорят нам об одном и том же. В своем основании аристотелизм — это прежде всего определенный язык. Многие в этой черте усматривают его слабость, однако, именно она является причиной его удивительной долговечности. Почему же теология не может воспользоваться этим языком для того, чтобы выработать определения для религиозных истин?! Именно этим и занимались схоласты XIII века; сколь успешной была их деятельность говорит хотя бы тот факт, что учение одного из них — св. Фомы Аквинского — постепенно стало нормой церковного обучения. Известно, что св. Фома был объявлен покровителем всех католических школ и обязанность следовать его учению, в настоящее время закреплённая правом, имеет в буквальном смысле силу закона.

Все эти факты достаточно хорошо известны; мы напоминаем о них только для того, чтобы читатель мог представить себе, что должен был чувствовать католик, когда некоторые христианские философы и даже теологи позволяли себе вольно обходиться с правилами Церкви. Правда все это имеет лишь второстепенное значение, но все же подобные чувства понять нелегко. Неожиданное решение Церкви принять некую доктрину в качестве нормы своего учения, конечно же, не может толковаться как простое предпочтение, о котором каждый волен думать, что хочет. Признание исключительного положения теологии св. Фомы, являясь итогом многовекового теологического опыта, когда томизм был предметом дискуссий и критики, означает, что Церковь видит в ней подлинное и точное выражение хранимой ею веры. Если мне позволят выразить здесь мое личное мнение, то мне кажется, что самое удивительное заключается в том, что чем лучше мы знаем св. Фому, тем яснее становится, что этот выбор был сделан верно. Церковь в очередной раз оказалась права. Поэтому трудно понять тех католиков, которые, руководствуясь некими соображениями философского порядка и не имея на то никаких полномочий, позволяют себе ниспровергать учение св. Фомы, в то время как истинность этого учения подтверждалась многочисленными соборами в течение многих веков, а Церковь, сделав его всеобщей нормой, признала в нем адекватное

выражение христианской истины.

Еще одно обстоятельство имело большое влияние на ситуацию в то время. Всемирно признанное учение Аристотеля, о котором сам Бергсон сказал, что оно намечает главные черты «естественной метафизики человеческого разума», включало в себя еще и физические представления и космологию, которые на сегодняшний день устарели, хотя и были замечательными для своего времени. Конечно, физика Аристотеля тоже изобилует понятиями, которые всегда и везде останутся истинными. Сегодня эту часть учения Аристотеля называют философией природы, чем-то вроде промежуточного знания между наукой и метафизикой. Однако сам Аристотель никогда не делал различия между этой частью своего учения и физической наукой в собственном смысле этого слова; она и была для него физикой — наукой о вечных концентрических сферах вселенной, движимых своим же стремлением к свободной от материи первоформе, Неподвижному Перводвигателю. В этой вселенной все постоянно находится в движении, за исключением Перводвигателя, вечно пребывающего в блаженстве; вместе с тем, в этой вселенной не происходит ничего нового. Мир, по Аристотелю, существовал всегда; звезды и прежде двигались точно так же, как и теперь; даже в нашем подлунном мире, где непрестанно рождаются и умирают все новые и новые индивидуумы, виды вечно остаются такими же, какими они и были. Дополненное в тех основополагающих пунктах, в которых оно вступало в противоречие с учением Церкви, взять хотя бы к примеру вопрос о необходимости существования несотворенной вселенной, это научное и философское мировоззрение было увековечено в неосхоластике. Именно это мировоззрение противопоставляли Бергсону его христианские противники до того момента, когда в 1907 году достигшее предела вредоносности модернистское движение было осуждено Ватиканом.

В то время кризис сознания охватил широкие круги молодых католических философов, с симпатией относившихся к философии Бергсона. Их беспокоили не столько так называемые «бергсонистские» теологии. Слишком расплывчатые и, надо сказать, довольно неосновательные, они были явно написаны ненастоящими теологами. О том, что представляет собой подлинная теология — особенно теология св. Фомы — эти молодые люди, как мы уже отмечали, не имели никакого представления; однако, они очень хорошо почувствовали, что новые теологии типа «как если бы» плохо выража-

ли сущность их веры, да и, кроме того, имели мало общего с философией Бергсона. По отношению к этому коренному вопросу схоласти 1900-ых годов были безусловно правы, но в том, что касалось философии, их критика была менее действенной. В этой области неосхоластика не смогла сказать ничего существенного; Бергсон, напротив, именно здесь достиг наибольших успехов. Нам могут возразить, что наши схоласты все-таки спасли истину веры, но ведь это схоластика живет верой, а не вера схоластикой. Только те, кто никогда не переставал молить Бога о свете, в котором они тогда так нуждались и которому не были причастны, прошли невредимыми через этот кризис.

Существуют эпохи, когда в сознании людей происходят внезапные мутации. XIII век был, безусловно, одной из таких эпох — именно в то время христианские народы открыли для себя греческую науку и философию. XVI век является другим примером того же рода. Тогда Галилей впервые в истории увидел своими глазами, как одну из так называемых небесных сфер, отрицая существование последней и разрушая греческий космос, пересекает комета. XIX век также можно отнести к числу таких эпох — в результате тщательных наблюдений и упорных раздумий в своей книге «Происхождение видов путем естественного отбора» Чарльз Дарвин установил, что существующие ныне виды отличаются от тех, что были раньше. Вместе с этим открытием аристотелевское представление о животном и растительном царствах (так же, как ранее это уже случилось с его космографией) перестало существовать. В отличие от греческого, мир в представлении современной науки имеет свою историю. Это неожиданное слияние исторического и естественного — областей, которые прежде разделялись, если даже не противопоставлялись — навсегда останется для будущих исследователей отличительной чертой конца XIX и начала XX веков. С того времени перед нашими глазами очень быстро сменяли друг друга различные миры. Те из нас, кто родился в мире Ньютона, перешли в мир Эйнштейна; они с трудом ответили бы, в каком мире они находятся сегодня. Даже философия Бергсона отстает в этой гонке. Ей так и не удалось окончательно войти в мир Эйнштейна. Как бы ее не оценивали, трудно отрицать, что настаивая на изменении, становлении, протяженности, словом, на творческой эволюции, его философия никогда не была философией современной науки.

Упорство, с которым многочисленные схоласты настаивают на

сохранении всех философских привилегий за аристотелевским взглядом на мир, тем труднее понять, что никогда еще мир, как его представляет себе наука, не был так близок к миру св. Писания. Ветхий Завет рассказывает об истории происхождения мира, то есть о череде моментов, в которые появляются различные элементы физического космоса, затем виды растений и животных и, наконец, человек. Нет ничего более непохожего на тот вечный и несотворенный мир Аристотеля, который населяют неизменные виды — мир, враждебный истории как в ее возникновении, так и в ее протекании. Св. Писание может обойтись и без науки — оно не более нуждается в мировоззрении Эйнштейна, чем в мировоззрении Аристотеля. Религиозные догматы находятся в области, которая настолько недоступна для лабораторных опытов, что Церковь, хранящая Истину, может не беспокоиться об изменениях, которые наука вносит в представления о природе. Следовательно, не было никаких причин для того, чтобы теологи попали под влияние Бергсона. Тем не менее, хотелось бы отметить тот парадоксальный факт, что доктрине Бергсона противопоставляли философию Аристотеля именно в тех пунктах, где Бергсон ближе, чем греческий философ, подходил к учению христианских догматов.

Одно из отрицательных последствий такого отношения заключалось в том, что оно создавало ложное впечатление абсолютной несовместимости доктрины Бергсона и теологии св. Фомы Аквинского. Здесь можно привести свидетельство Шарля Пеги. Так как католические критики Бергсона были томистами, или выдавали себя за таковых, Ш. Пеги, не имевший никакого представления о св. Фоме Аквинском, был вынужден верить им на слово. Поэтому все атаки, которые велись против бергсонизма под знаменем томизма, неизбежно воспринимались им как раздор между Бергсоном и св. Фомой Аквинским, причем Бергсон нередко изображался нападающей стороной. Не совсем понятно, каким образом Бергсон мог нападать на св. Фому, если он совершенно не представлял себе учения последнего. Пеги все это воспринимал очень болезненно. Призывая католических противников Бергсона учитывать возможные последствия их атак, он обратился к ним со следующими словами: «Все, что вы отнимаете у Бергсона, будет принадлежать Спенсеру, а не св. Фоме, который в очередной раз останется ни с чем — никто не последует за ним. Все останется по-старому — так, как было 25-30 лет назад, до появления Бергсона: великий святой, но в прош-

лом, великий теолог и ученый, но также в прошлом. Его уважают, почитают, ценят. Но у него нет связи с сегодняшним днем, нет пути в настоящее, нет той едкости, колкости, которые так редкостны, да и что делать без этой едкости, которая одна имеет значение... (Великий ученый — изученный, прославленный, признанный, проверенный. Погребенный.)»

Пеги отметил самое существо проблемы; впрочем, в двух пунктах он ошибся. Истинно то, что томизму того времени не хватало едкости, однако, это недостаток современных томистов, а не св. Фомы. Дело в том, что им этого настолько недоставало, что когда кто-нибудь пытался вернуть св. Фоме хотя бы часть его первоначальной хлесткости, признанные хранители его наследия незамедлительно поднимали скандал. Я не знаю более смелой и свободной теологии, чем теология св. Фомы, но, в то же время, я не встречал теологии, более прирученной ее приверженцами. Его наиболее глубокие интуиции обычно вспоминают реже всего. Вторая ошибка Пеги, без сомнения, удивила бы его еще больше, если бы он мог предвидеть, что произойдет в ближайшем будущем. Оказалось, что вовсе не обязательно, чтобы все отнятое у Бергсона досталось Спенсеру. В действительности, все то, чего некоторые томисты хотели лишить Бергсона, в конечном счете обогатило св. Фому Аквинского.

VII. ОТСУТСТВИЕ МУДРОСТИ



В «ЗАПИСКАХ о господине Декарте» Шарль Пеги говорит о своем намерении написать статью на тему «Господин Бергсон и католики». Очень жаль, что этим планам не суждено было осуществиться. «Это будет очень короткая статья», — добавляет Пеги. В этом можно усомниться. Не подлежит сомнению, однако, что в ней он подверг бы суровой критике тех, кого он называл «схоластами», или точнее, томистов, ставя им в вину ослепление и пристрастие, с которыми они нападали на Бергсона.

Очень удивляться этим нападкам все же не стоит. Со стороны «томистов» они были чем-то вроде дани уважения. После Канта и Конта «Творческая эволюция» не может не показаться теологу более близкой по духу — он попадает в дружественную атмосферу. Современная философия, покончившая одним ударом с механицизмом, ассоциационизмом, детерминизмом и вообще, как говорил Пеги, с атеизмом, — лучшую союзницу в борьбе (которая, к тому же, не всегда бывает успешной) против таких опасных противников отыскать трудно! Но именно это и приводит теолога в негодование. Почему, спрашивает он, философия, которая идет по такому правильному пути, не следует до конца? У нее слишком много достоинств, поэтому она просто обязана быть христианской! Вот, что скрывается под этим придирчивым вниманием теологов к философии Бергсона — такое внимание Церковь не уделяет тем, чей случай безнадежен. Стоит сделать еще один шаг, и мы станем рассматривать Бергсона как потенциального католика, а, может быть, и действительного, но скрытого. Именно к этому нередко и приходили католические критики Бергсона.

Я не могу убедить себя в том, что это не было ошибкой; с другой стороны, что я знаю об этом?! Тайна сознания открыта одному Богу. Среди тех, кто с признательностью вспоминает об Анри Бергсоне, даже если им довелось узнать его только как уважаемого и любимого преподавателя, некоторые с благодарностью думают о том, чем они обязаны Бергсону в чисто религиозном плане. Обязаны, конечно, не тем, что посчастливилось стать христианином, или остаться таковым, а тем, что в занятиях философией удалось сохранить свою религиозную веру и, вместе с тем, не испытывать стыда за свою философию. Его присутствие ободряло нас. Уже одно то, что он жил среди нас, можно было рассматривать как своего рода «доказательство Бергсона». Благодаря ему был, наконец, снят запрет, наложенный Кантом на метафизику; более того, он даже был снят дважды, поскольку философский разум вновь получал возможность свидетельствовать в пользу «преамбул веры», и, что важнее всего, этот запрет был снят на законных основаниях, так как (на это обстоятельство мы уже указывали) бергсонизм не только опровергало кантианство и позитивизм — но еще и объясняло причины их возникновения.

Христианские ученики Бергсона слишком многим обязаны ему, чтобы ожидать чего-то большего. Надо скрупулезно относиться к истине, тем более, что она преподносит нам очень важный урок, который заключается в том, что Бергсон все же не был христианином.

Я говорю это вовсе не для того, чтобы кому-нибудь противоречить. Я ни в коей мере не ставлю под сомнение правильность и точность тех слов, которые приписывают Бергсону, и признаю, что однозначно толковать их трудно — труднее, нежели полагают те, кто их передает. В общении со своими друзьями Бергсон проявлял прямо-таки опасную учтивость — даже если его собеседники сами ничего не замечали, очень часто в тех словах, которые ему приписывают и которые он, без сомнения, произносил, можно почувствовать стремление и даже, я бы сказал, изощренное искусство оставить за собеседником право думать, что он слышит именно то, что хотел бы услышать, в то время, как сам Бергсон ни на шаг не отступил от того, что сам находил истинным. Мы можем сослаться на свидетеля с редкой проникательностью. Прежде чем братья за чтение сделанных христианами друзьями Бергсона записей бесед с ним, стоило бы перечитать замечательные страницы «Дневника»

Шарля Дю Бо за 22 февраля 1922 г., где последний, после визита к мыслителю, который «самым глубоким образом» повлиял на его собственную манеру мышления, выражает свое разочарование, поскольку ему не удалось пробить социальное «я» Бергсона, которое тот всегда ставил между собою подлинным и своим собеседником. Он «говорит именно то, что следует сказать», отмечает Дю Бо, описывая этого «маленького, скрытного и пугливого мага, который опустошает себя перед вами, чтобы поскорее получить возможность ретироваться». О правдивости многочисленных «бесед с...» лучше всего свидетельствует то, что очень часто чувствуешь на себе быстрый взгляд из-за склоненной головы старательного писца, взгляд, который бывает так трудно поймать.

Я отдаю себе отчет в том, что все впечатления такого рода слишком неопределенны, однако, только своими впечатлениями мы и можем поделиться. Те, кому посчастливилось ближе познакомиться с Бергсоном, может быть, и правы, но не исключено, что и они питают некоторые иллюзии на его счет. Бергсон был очень чувствителен к критике — так же, впрочем, как и к знакам одобрения и симпатии. В свою очередь, рискуя повториться, я все же позволю себе добавить следующее. Чтобы понять всю сложность отношений Бергсона с его друзьями и поклонниками из числа католиков, необходимо помнить о том, что Бергсон был совершенно неподготовлен к тому приему, который они ему оказали. Для него — университетского по своему складу человека, рожденного в иной религии и не исповедывавшего ни одну из религий — католицизм был чем-то абсолютно чуждым. Будучи свободным от каких бы то ни было связей конфессионального порядка, Бергсон, тем не менее, обладал религиозной *по своей природе* душой; следует напомнить также о его скрупулезном отношении к фактам. Могло ли неожиданное внимание к нему со стороны молодых христиан, его учеников, коллег и даже священников, убеждавшее его в их философской и *религиозной* признательности по отношению к нему, не привести его к следующей, довольно необычной, мысли: в конце концов, может быть, сам того не подозревая, он был если не католиком, то, по крайней мере, ближе к католицизму, чем ему казалось? Отвергать знаки внимания, как и принимать их, не задумываясь о том, чем они могли быть вызваны, не было в характере Бергсона. Я бы охотно поверил в то, что наш учитель в душе согласился быть католиком в той же мере, в которой его друзья-католики считали возможным быть

бергсонианцами. Такое согласие могло бы увести Бергсона далеко, однако, по совершенно иному пути, чем тот, по которому следовали они.

Утверждая, что Бергсон никогда не был христианином, я ни в коей мере не намереваюсь затронуть тайну индивидуального сознания и сужу лишь о том, что следует из действий того или иного человека, а также из публично произнесенных им слов. Что такое христианин? Мой детский катехизис отвечает на этот вопрос следующим образом: «Христианином является тот, кто, приняв крещение, верит в Иисуса Христа и исповедует его религию». То простое обстоятельство, что Бергсон не был крещен, и никогда не исповедовал религии Иисуса Христа, то есть так, как об этом говорит катехизис, включая сюда те истины, в которые должен верить христианин, обязанности, которые он должен выполнять, и средства, которые, по Божьему промыслу должны наставить нас на путь истинный, говорит само за себя. Бессмысленно обсуждать здесь знаменитую фразу из завещания, датированного 1937 г.: «Я бы обратился при условии...», — как и все то, что за ней следует. Условия в подобных случаях не ставят. Для христианина, верующего всем сердцем, не существует никаких причин, которые могли бы ему помешать принять св. крещение. Желание креститься не равнозначно крещению по желанию. Как бы ни была благородна и возвышенна причина, о которой Бергсон говорит для того, чтобы объяснить свою позицию — «встать на сторону тех, кого завтра будут преследовать», — она не имеет никакого религиозного значения. То, что подобное чувство могло подсказать Бергсону идею возможности обращения, лучше всего говорит о том, что в его случае следует говорить только лишь о робком желании, а не об абсолютно свободном акте в бергсоновском понимании — то есть, акте, предполагающем присутствие *libertas* в том значении, которое придавал этому слову св. Августин. Все слова Бергсона драгоценны для меня, в особенности же те, которые я привел выше. Я даже убежден в том, что христианство, будучи для него «полным завершением иудаизма», помогло ему ближе, чем когда-либо раньше, подойти к религии его отцов; тем не менее, из этого торжественного заявления, в котором каждое слово имеет вполне определенный смысл, следует со всей ясностью, что Бергсон все же *не стал христианином*.

Если мы хотим понять, почему некоторые теологи, тем не менее, оказали Бергсону честь, обращаясь к нему как к христианину, нам

необходимо вспомнить, что многие последователи Бергсона были христианами и, таким образом, по крайней мере, к ним теологи могли придаться. Одной из характернейших черт такого бергсонизма является свобода, которую они предоставляли себе без зазрения совести при экстраполяции выводов доктрины.

Можно по справедливости удивляться, что без многолетних и тщательных исследований, необходимых по мнению самого философа, выводы его учения, которые он, к тому же, считал истинными только в определенных границах, переносятся на другие области знания. Если уж хотели критиковать бергсонизм, на что каждый имел право, а некоторые даже обязаны были это сделать, то следовало бы начинать с бергсонизма самого Бергсона. Сколько времени можно было бы сберечь, скольких недоразумений удалось бы избежать!

Одним из наиболее уязвимых моментов учения, даже в той форме, которую ему придал сам Бергсон, является критика способностей разума. Фундаментальное противостояние, существовавшее, по мнению ученого, между процессом мышления и интуицией, по меньшей мере сомнительно с философской точки зрения. Во всяком случае, речь идет о довольно спорном философском положении, которое следовало бы обсудить. Теологам, однако, очень понравилась сама мысль о том, что можно поставить под вопрос способность разума постигать реальность в неискаженном виде. Действительно, говорили они, без догматов не существует ни религиозной веры, ни Церкви; если разум неспособен воспринимать реальность, какова она на самом деле, то формулы, выражающие христианскую истину будут неизбежно от него ускользать, поэтому само познание этих формул при помощи разума становится просто невозможным.

Это совершенно правильное рассуждение, но что общего между ним и философией Бергсона? Философ прежде всего отметил бы, что положение «разум должен быть в состоянии постигать религиозные догматы» является теологическим по своей сущности и к философии никакого отношения не имеет. Сам Бергсон не был ни христианином, ни приверженцем какой-либо другой религии Откровения. Его интересовал вопрос, равны ли способности разума в познании всех данных в опыте видов реальности. На каком бы ответе он ни остановил свой выбор, это касается только философии; критиковать его ответ можно сколько угодно, однако, к философ-

ской проблеме, в нем заключенной, это не будет иметь никакого отношения.

Пусть так, скажет теолог, но, поскольку разум не в состоянии противоречить вере, то ваша философия должна — при условии, что она причастна истине — иметь средства, чтобы разрешить эту проблему; необходимо, по крайней мере, чтобы она не говорила заранее, что решить эту проблему невозможно. Что же, с этим следует согласиться, но прежде чем утверждать, что доктрина Бергсона делает невозможным согласие разума с католическими догматами, следовало бы вначале уяснить себе ее смысл. Бергсон сказал, что «разум характеризуется природным непониманием жизни». Еще раз хочу повторить, что для меня это положение совершенно неубедительно, с ним можно не соглашаться, однако, Бергсон не утверждает, что эта чисто негативная характеристика и есть сам разум. Если ему не дано понимать жизнь, то сама его сущность вовсе не заключается в том, чтобы не понимать ее. Кроме того, поскольку нет никакой априорной очевидности в том, что религиозный догмат отличают те же черты, а именно: движение, изменение и беспрестанное нахождение новых форм, которые, по учению Бергсона, могут считаться отличительными признаками жизни, то нельзя и *a priori* утверждать, что философия бергсониаанского типа делает невозможным существование и умственное постижение такого объекта познания, как религиозный догмат. Из любви к диалектике скорее уж следовало бы сказать, что существуют только две точные науки — математика и теология. Одна из этих наук не может считаться знанием, потому что у нее нет объекта познания, другая же есть подлинная наука и знание, потому что у нее имеется объект познания. И в той, и в другой науке разум движется путем заключений, отталкиваясь от предварительно определенных положений; поскольку в случае теологии эти положения, кроме того, истинны по необходимости (в качестве подтвержденных Божественной непогрешимостью), то можно сделать вывод, что теология — единственная наука, которая необходима и реальна в одно и то же время. Сказанное выше не означает, что мы рекламируем бергсоновское понимание разума; мы просто хотим показать, что если бы у Бергсона попросили ответить на вопрос о способностях разума и он, что, конечно, маловероятно, согласился бы отвечать, возможно, он отметил бы, что, напротив, разум в его понимании отличается несомненной способностью формулировать твердые, неизменные

догмы, образующие строго определенную систему отношений.

Теолог об этих различиях может не беспокоиться, особенно если он выступает в роли судьи. Будучи хранителем веры, он рассматривает доктрины с другой точки зрения, нежели философ. Что думает автор той или иной доктрины, доподлинно известно только лишь одному Богу. Суждение теолога относится исключительно к тому, что говорит автор, и только в том смысле, который имеют слова, если их употребляют правильно. В том случае, если автор употребляет их неправильно, то он и должен отвечать за свои ошибки. Однако, если критик ошибочно понял смысл того или иного положения, а ошибиться может каждый, то и в этом случае ответственность за это несет автор положения, хотя совершил ошибку толкователь его доктрины. И за понимание в прямом смысле, и за понимание в прямо противоположном смысле винить все равно будут автора — за понимание в прямом смысле потому, что этот смысл ложен, а за понимание в обратном смысле потому, что оно вызвано неправильным употреблением слов. То положение, смысл которого точно установить не удастся, или он может быть неправильно истолкован, является недостоверным. В сомнительных случаях лучше всего прибегнуть к помощи цензуры. Если речь идет о католическом философе, то цензура будет воспринята как должное — не только без протеста, но и с благодарностью. Следует объяснить, почему так происходит. Дело в том, что можно всегда быть более точным, более требовательным в своих мыслях и словах. Цензура — это хотя и немного грубое, но спасительное предупреждение, которое призывает философа думать или писать лучше. В том случае, если философ, как, например, Бергсон, не является католиком, то сама суть проблемы ему недоступна. Будучи полезным для других, предупреждение не имеет для него никакого значения. Не стоит также терять время, спрашивая его о том, что он сам об этом думает. Этот кристально честный человек, без сомнения, ответил бы: «Я ничего об этом не думаю — мне просто это никогда не приходило в голову».

Впрочем, функция судьи для теолога не единственная и даже не главная. Стоило бы подумать, чем была бы критика учения Аристотеля, если бы св. Фома рассматривал его философию единственно с точки зрения католической ортодоксии. Тому, кто хочет составить себе об этом должное представление, следует познакомиться со св. Бонавентурой. Вместо такого подхода св. Фома вначале пытается прояснить смысл философии Аристотеля, оставляя, в то же вре-

мя, за собой право указывать на встречающиеся ему ошибки. Он хочет понять, что значат слова Аристотеля в том смысле, который им придает сам философ; это дает св. Фоме возможность извлечь пользу, если то, что говорит философ, истинно; если философ ошибается, то такой подход помогает св. Фоме понять, в чем корень его заблуждения. Когда ошибка понята именно как ошибка, то в этом случае и сам философ может понять, в чем она заключается — если бы он был жив, то мы смогли бы, не выходя за рамки его собственных идей, указать ему путь истины. В любом случае, мы должны уберечь его последователей от подобных заблуждений. Поэтому теологу необходимо уметь философствовать так же, как это делает философ. Ограничиваясь одним лишь разоблачением ошибок, теолог осуществляет лишь судебные функции, но не вносит никаких изменений в философский аспект проблемы. Теология — как Мудрость — не может довольствоваться столь малым.

Вот на это, по-видимому, и не обратили внимания те, кто вменял Бергсону в вину его понятие разума. Они неоднократно повторяли, что этот момент его учения ложен; они противопоставляли ему свои доктрины, но ни один из них, насколько мы помним, не взялся за решение той проблемы, которую поставил Бергсон. Эти христиане были польщены тем, что он боролся вместе с ними против общего врага — сциентизма; в то же время, отвергая разработанную Бергсоном концепцию разума, они лишали своего союзника того оружия, с помощью которого он один сражался на территории противника. Если бы не он, схоласты смогли бы упорно держаться за свое учение, но не более того. Выступая в роли судей, они говорили Бергсону буквально следующее: поскольку наше понимание разума истинно, а ваше понимание от него отличается, то, следовательно, ваше понимание ложно. Такой простой и недвусмысленный отказ от бергсоновского понятия разума означал, что проблема, поставленная Бергсоном, остается неразрешенной, поскольку свое понятие разума он выработал в качестве единственно приемлемого ответа на этот вопрос. Отвергнув предложенное Бергсоном решение, они сами не сделали ничего, чтобы ответить на поставленный вопрос. Таким образом, препятствие так и не было преодолено.

О каком препятствии идет речь? — О том самом, которое, после Канта и Конта, делало невозможным чисто метафизическое познание; теория разума, разработанная Бергсоном, и ставила перед со-

бой задачу устранить его. У философии Бергсона есть огромная заслуга, которая заключается в том, что она ставит проблему в тех же рамках, которые *определяют ее и в наше время*, а именно: как могло получиться, что разум естественно и неудержимо склоняется к механистической и детерминистской концепции вселенной? Дело в том, что в случае, если бергсоновское понятие разума истинно, то заблуждение находит свое объяснение и исчезает; если же оно ложно, тогда препятствие остается по-прежнему на своем месте, и не сделано ровным счетом ничего, чтобы его устранить.

В этом ошибка многих консерваторов, принадлежащих к разным сферам деятельности. Они полагают, что все сохраняется само по себе и их миссия состоит лишь в том, чтобы ничего не предпринимать. Дело, однако, обстоит иначе. Теологи и философы, напротив, говорят о том, что все сохраняется таким же образом, как и создается. Истина тоже подпадает под это правило, так как все вокруг нее меняется, даже если сама она остается неизменной с момента ее обнаружения; если не прилагать никаких усилий для того, чтобы присутствие истины ощущалось, то очень скоро о ее существовании забудут. Истина все еще здесь, но ее больше не признают.

Одна из основных функций Мудрости заключается именно в том, чтобы сохранять присутствие истины среди людей. Где же была она во время модернистского кризиса? Создается такое впечатление, что она иногда просто отсутствует. В эти моменты, как-бы уставшая преподавать истинное, Мудрость отдыхает и подводит итог ошибкам. Ведь в этом еще одна из ее функций, к тому же не в пример более легкая. Вот чему мы обязаны большим числом «*De erroribus philosophorum*» XIII века. Действительно, надо было заклеить многочисленные заблуждения, однако, еще более важной задачей было возвращение истин на надлежащее им место. За эту — более тяжелую — задачу и взялся в то время св. Фома.

На этом пути его вдохновляла, по всей видимости, следующая идея: если какой-либо человек заблуждается в своем учении, то отказаться от своей ошибки он сможет только тогда, когда ему покажут ту истину, которую он пытался высказать. Заблудившемуся человеку большую услугу окажет не тот, кто скажет ему, что он идет по неправильному пути, а тот, кто объяснит, как найти правильный путь. Св. Фома сделал это для Аристотеля, впрочем, с тем неизбежным результатом, что его сочли последователем Аристотеля. Тем не менее, будущее по заслугам оценило его смелость. Кто в на-

ше время смог сделать что-либо подобное для философии Бергсона? Я, по крайней мере, не знаю ни одного человека, который мог бы претендовать на это. Вместо того, чтобы истолковать его учение в свете веры и теологии, критики Бергсона занимались лишь тем, что выносили чисто внешнее, не затрагивающее сути суждение и указывали на недостатки. Однако задача была не в том, чтобы выдать бергсонизм за христианскую философию, которой оно никогда не было, а скорее уж в том, чтобы превратить его в такую философию. Христианской философии предстояло открыть бергсонизму ту глубокую истину, которую оно несло в себе, не зная об этом. Насколько мне известно, не нашлось ни одного томиста, который взялся бы продумать эту проблему в ее целостности, хотя сделать это мог только теолог. Новый Аристотель не нашел своего св. Фомы.

Значение вопроса раскрывается яснее, если подходить к нему со стороны естественной теологии. Можно напомнить о протестах теологов против заключений «Творческой эволюции». Эти протесты можно услышать еще и в наше время. Бог Бергсона, говорят они, имманентен вселенной, причиной которой, с одной стороны, он является, хотя, с другой стороны, составляет ее часть. Этот Бог, в соответствии с глубоким смыслом доктрины, есть не бытие, а становление. Пребывая в постоянном изменении и непрестанно создавая себя, Бог Бергсона не прекращает обретать то, чего ему недостает, и умножать свое совершенство. Поэтому он не может быть назван ни неизменным, ни совершенным, ни актуально бесконечным — одним словом, речь идет не о христианском Боге, о котором говорят решения соборов как о Бесконечном в Своем совершенстве, Вечном и Неизменном. Следует сделать выбор между Богом «Творческой эволюции» и «неизменной духовной субстанцией» Ватиканского Собора.

Бергсон мог по праву удивляться. Перед ним спешащий теолог, который, в то же время, обладает истиной, полученной им из другого источника, и пишет «Бог» всякий раз, когда Бергсон пишет «творческая эволюция». Но это означает, что проблема рассматривается с противоположной стороны, так как, если речь идет только о философии, то не следует отталкиваться от понятия о Боге, которое заранее считается истинным, и, вместе с тем, ожидать, что философ обязательно должен признать его. Это теолог от созерцания Бога переходит к рассмотрению Его творений, подражая тем са-

мым тому знанию, которое имеет сам Бог. Философ же, напротив, от созерцания вещей переходит к Богу; как философ, он чувствует себя вправе говорить о невидимом Боге только то, что он может узнать о Нем, следуя этому пути. Мы можем сказать о Боге очень немногое — это всего лишь маленькая оговорка, с которой не очень считаются, но которую все же следует уважать в ее буквальном смысле. Конечно, сам Бергсон поступал именно так. Он скрупулезно следовал этому пути и в этом нет какой-то особой заслуги, поскольку другого пути он не знал. Не испытывая необходимости оберегать себя от какого-либо религиозного откровения или веры, он выполнил свою работу как философ с тем же спокойствием, с которым Аристотель совершил свой труд, пребывая в том же состоянии изначального неведения по отношению к решениям Латеранского или Ватиканского соборов. Безусловно, философия Бергсона не достигает Бога христианской теологии, но и Аристотелю не удавалось сделать большего. Тот, кто рассчитывает на нечто иное, находится во власти иллюзии, которая хотя и широко распространена, не становится от этого меньше.

«Творческая эволюция» — это книга о философии в подлинном смысле этого слова; более того, говоря языком Аристотеля, это книга о физике. Итогом физики Аристотеля был вывод о существовании Неподвижного Перводвигателя. Будучи отделенным от материи и, на этом основании, сверх-естественным, бог Аристотеля — это всего лишь самый высокий из богов, первая из субстанций, обособленно от которой в нашем подлунном мире происходят процессы рождения и разложения. Неподвижный Перводвигатель отделен от материи, однако, он не теряет связи с космосом. При переходе из области физики в область метафизики природа этого бога не изменяется. Первый из богов, он продолжает быть первопричиной среди ряда причин; частью этого ряда первопричина и является. Этот бог абсолютно имманентен вселенной — так же, как и творческая эволюция имманентна миру, который она создает. Теология знала, что делать с богом Аристотеля, следовательно, она должна была находиться в крайнем упадке, раз уж ей не удалось найти применения философии Бергсона.

Теолог может возразить, что эти два случая несравнимы. Бога Бергсона невозможно принять не потому, что он имманентен миру, а прежде всего потому, что он находится в становлении, как и весь бергсоновский мир в целом. Напротив, Бог Аристотеля хорош

именно тем, что он неподвижен, что позволяет представлять его совершенным и, в то же время, бесконечным, вечным, короче говоря, как неизменную духовную субстанцию, о которой говорится в решениях Ватиканского собора. Сам Бергсон признает это позднее. В «Двух источниках» он говорит, что бог Аристотеля, «принятый с некоторыми изменениями большинством его последователей», — это бог статический по своей сущности.

Все это верно, но только в том, что касается бога Аристотеля и при условии, что мы не станем включать в число последователей Стагирита, как поступил совсем недавно один теолог, «великих схоластов и всю христианскую философию в целом». Прежде чем включать бога Аристотеля в традицию христианской мысли, потребовалось сначала, чтобы он перестал быть богом Аристотеля и стал Богом св. Писания. Метаморфоза, подобная этой, — как бы снисходительно мы не относились к формулировкам — все же выходит далеко за рамки того, что может быть названо «некоторыми видоизменениями».

Чтобы в немногих словах показать существо очень широкого вопроса, приведем пример одного из подобных «видоизменений», вызывающего бесконечную череду последствий. Бог Аристотеля — это действительно Неподвижный Перводвигатель, который, однако, не испытывает от своего положения никаких затруднений, поскольку он пребывает в бездействии. Это праздный бог. Будучи мыслью, которая вечно мыслит самое себя в постоянном блаженстве, он — в качестве причины — даже не приводит в действие вселенную, подобно тому как, например, человек заставляет двигаться камень. Вселенная движется только лишь потому, что испытывает вечное стремление к нему. Этот бог позволяет себя любить, однако, непонятно, знает ли он, что его любят, и имеет ли это для него какое-либо значение. Что же может быть проще, чем представлять неподвижным бога, который занят исключительно самим собой, и не заботится о вселенной, которой он не создавал. Напротив, Бог христианской теологии — это Бог-Творец по своей сущности; к этому Богу и возвращается христианская теология, когда, при помощи философии, она пытается составить представление о Нем, отталкиваясь от вещей. Христианский Бог не движется, но действует; мы знаем о Его существовании именно потому, что Он совершил некое действие. «Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассматривание творений види-

мы...», — говорит апостол Павел.

Следовательно, Богу христианской теологии невозможно дать точное определение в терминах какой-либо философии. Он неподвижен, как и бог Аристотеля, но Он еще и Бог-Творец в той же мере, что и бог Бергсона, и даже более того. По правде говоря, этот Бог не неподвижен как актуальный, но недействующий бог, не находится в становлении, как бог, который творит, он в процессе творения творит самого себя и изменяется сам. Бог христианской религии трансцендентен по отношению ко всем богам философии, каковы бы они ни были. Что же предпринял св. Фома? Он поступил довольно необычно, предложив новое понятие Бога, доступное естественному разуму настолько, насколько понятие о Боге вообще может быть доступно. В этом понятии соединяются представления о неподвижном боге и о боге-творце. В каком-то смысле этим понятием св. Фома был обязан Писанию, в особенности тому отрывку из «Исхода», в котором сам Бог подтверждает, что Он есть «Сущий», с другой стороны, св. Фома в долгу у естественного разума и философии, поскольку это был новый способ понимания бытия.

В теологии Аристотеля Бог есть чистый акт мысли, которая мыслит себя самое; у св. Фомы Бог — это так же чистый, поэтому неподвижный акт бытия, а, следовательно, и возможная причина для существования других форм бытия. Св. Фома говорит об этом с лапидарной простотой в первом параграфе, который разбирает спорный вопрос «De potentia». Всякая вещь действует в соответствии с тем, чем она является актуально; с другой стороны, действовать — это значит обнаруживать свое бытие, поскольку оно актуально; так как божественная природа в высшей степени актуальна, она обнаруживает себя в высшей степени и самыми различными способами. Один из них — порождение существа той же природы, что происходит с появлением Слова; другой — творение, то есть акт *бытия*, когда другие существа получают *возможность бытия*. Поэтому речь идет вовсе не о том, чтобы вернуться к той истине, что Бог есть неподвижная духовная субстанция. Речь идет о том, чтобы сказать всю истину — это и делает св. Фома, утверждая, что эта субстанция есть чистый акт бытия, а это уже совсем иная постановка вопроса. Если Бог является таковым, то можно сделать вывод, что Бог неподвижен, и, в то же время, что Он творит, порождает и действует.

Таким образом, мы покидаем языческий мир и вступаем в христианский мир св. Фомы Аквинского.

Можно было бы предположить, что теологи, осознавшие свой долг и движимые стремлением утвердить истину веры, в чем и заключается их долг, установят со всей определенностью, что бог Бергсона — не бытие, а становление. Это они и сделали в полной мере, но таким образом, что сам Бергсон, должно быть, был сильно удивлен тем, что ему приходилось слышать. Ему могли бы также сказать, что подлинное понятие Бога было выработано св. Фомой, и объяснить смысл этого понятия. Я не знаю, что Бергсон подумал бы об этом, так как он умер, не высказав своего мнения, но он понял бы, что ему хотят сказать; тогда бы он, не отказываясь полностью от своих понятий творческой эволюции и жизненного порыва, вышел бы за их пределы. Однако, ему без конца повторяли, что Бог христианской теологии — это и есть бог Аристотеля; воистину, не так уж удивительно, что он ничего не понял. Не милосердия или проницательности не хватило христианским критикам Бергсона. Единственная причина того, что они ничего не сказали ему о томистском понятии Бога, единственном понятии, которое могло привести Бергсона к пониманию своей ошибки и, вместе с тем, той истины, которую он сам пытался выразить, заключается в том, что они сами забыли о его существовании.

Да будет мне позволено, чтобы проиллюстрировать то, что я хочу сказать, выдвинуть обвинение против человека, к которому, тем не менее, я питаю самое глубокое уважение.

Если уж и был теолог, старавшийся понять Бергсона, бывший в состоянии это сделать и всем сердцем стремившийся к тому, чтобы истина христианской веры была принята Бергсоном, то следует назвать имя отца А.-Д. Сертиланжа. Он пошел так далеко в оправдании всего того, что было истинным в философии Бергсона, что высшие чины ему порекомендовали написать другую книгу, способную предостеречь учащихся от тех ошибок, к которым вело учение Бергсона. Так появилась маленькая книжечка отца Сертиланжа «Свет и опасность бергсонизма», опубликованная в 1943 году. Упрекая Бергсона за то, что он неправильно понял истинный смысл христианского учения, в частности, рассматривал христианского Бога как бездеятельное существо, наш теолог строго выговаривал философу: «Мы ли, осведомленные о троичных процессах, станем говорить о божественной неизменности как о смерти?».

Очень уместное замечание. Если это не пустая трата слов, то следует признать, что процесс продвигается, идет и даже выходит: *pro-*

cedit in aciem, procedit ex portu. Правда, говорит св. Фома, речь здесь идет о внутренних процессах, подобно тому, как мысль движется в уме, не выходя за его пределы. Думать не значит изменять, это значит действовать. Во всяком случае, мы имеем дело с религиозным таинством: *et sic fides catholica ponit processionem in divinis.* Бергсон был в состоянии понять все это, даже если и не мог с этим согласиться; однако, когда католические критики пытались убедить его в том, что Бог, который «действует», и есть то бытие, которое было у Аристотеля, они тем самым создавали для Бергсона непреодолимые трудности. Почему бытие, которое есть бытие Аристотеля, должно творить? Почему оно должно действовать? Философия Аристотеля об этом ничего не говорит; Бог является и тем, и другим в доктрине св. Фомы Аквинского — и Он в высшей степени имеет на это право, потому что ОН ЕСТЬ СУЩИЙ, иначе говоря, чистый акт существования.

Вот что мог бы сказать томист, однако, многие томисты того времени были в действительности последователями Суареса. В их представлении, Бог обладает не динамической неизменностью акта бытия, а абсолютно статической неизменностью сущности, совершенство которой заключается в том, что она вечно остается неизменной. Для тех, кого удовлетворяет такая теология, малейшая ссылка на внутренний динамизм Божества кажется подозрительной: Потеряв Бога св. Фомы, они утратили также ту совершенную свободу языка, которая была необходима ему для того, чтобы не дать погибнуть ни одной истине. Бог неподвижен, как об этом сказано у Малахии (3, 6): «Ибо Я — Господь, Я не изменяюсь», но св. Писание говорит и о движущемся Боге, согласно словам, описывающим Мудрость: «Она более подвижна, чем все движущееся, и достигает всюду по причине своей подвижности» (Сар., 7, 24).

Не следует обманывать себя — у св. Фомы нет ничего, что напоминало бы о бергсонизме. Можно даже сказать, что он написал IV Наставление своего комментария на «О Божественных именах», чтобы освободить понятие Бога от каких бы то ни было следов изменчивости. Бог неподвижен в самом себе. Не мешало бы, однако, вспомнить о том, что проблема, поставленная Бергсоном, заключается в поиске причины космического становления, которое несомненно господствует, уж во всяком случае, в мире. В то же время, когда заходит речь о Боге как о причине бытия других существ, человеческий язык не располагает другой терминологией, кроме

той, что описывает движение: «Говорят, что Бог движется, поскольку он делает все вещи тем, чем они являются, а также поскольку Он содержит все вещи в Своем Бытии». Если бы Бергсону объяснили это понятие абсолютно трансцендентного Бога, то можно было бы его упрекать за то, что он оставил первый принцип вселенной погруженным в свое собственное становление; но для этого следовало дать ему взамен созданного им понятия нечто иное, чем понятие Бога, который неспособен творить движение, не подвергаясь ему, и присутствовать в потоке становления, не уносясь вместе с этим потоком. Безусловно, следует точно знать, в каком смысле богословы говорят, что неподвижный Бог движется и действует по отношению ко всем вещам; можно сказать об этом следующими словами, если только они будут поняты — в том числе и самими богословами — в том смысле, который угоден Богу: *quando sacrae Scripturae doctores dicunt Deum, qui est immobilis, moveri et ad omnia procedere, intelligendum est sicut decet Deum.*

В критических отзывах на доктрину Бергсона мы не найдем подобного томизма. Его философия, конечно, заслуженно стала объектом критики, однако, последняя оставляла в тени именно ту сторону учения, в которой более всего было предчувствия истины, наполнявшего мысль Бергсона.

Св. Фома прекрасно отдавал себе отчет в том, что Бог недвижим, однако, у него не было заблуждений относительно природы этой неподвижности.

VIII. РЕВАНШ БЕРГСОНА



ИНОГДА случается так, что нужно иметь достаточно смелости, чтобы предоставить критикам простой и эффективный способ от вас избавиться. Вот один из таких способов: следует сказать, что, если мы, томисты, ничем не помогли Бергсону лучше понять самого себя, то он очень помог нам лучше понять св. Фому Аквинского. Слышите, скажут они, он признается, что подмешал в томизм бергсонианство.

Правду необходимо говорить даже тогда, когда рискуешь впасть в противоречие. Поэтому попытаюсь рассказать о том, что я знаю по собственному опыту, хотя и отдаю себе отчет в том, что такое свидетельство имеет свои слабые стороны, а также в том, что я не могу подтвердить истинность того, о чем пойдет речь. Кто может с точностью рассказать, как постепенно выкристаллизовались те или иные убеждения, которые каждый из нас называет своим мировоззрением? Это тем более сложно, что элементы, из которых складываются эти убеждения, связаны между собой не отношениями действительной причинности, а скорее отношениями гармонии и завершенности. Как мне представляется, в моей интерпретации доктрины св. Фомы Аквинского нет ни одного бергсонианского положения. С другой стороны, я могу с уверенностью говорить о двух моментах. Первый из них заключается в следующем. Отец Сертиланж когда-то писал: «Бергсон очень сильно заблуждался относительно наших доктрин; не станем же отвечать ему тем же, неправильно истолковывая его учение». И это так, однако, следует обратить внимание на тот нюанс, что мы в то время сами серьезно ошибались насчет наших собственных доктрин. Отец Сертиланж —

прекрасный тому пример, если, конечно, я прав в том, что он никогда и не подозревал об истинном смысле томистского понятия *actus essendi*: акт существования. Теперь скажем о втором моменте. Тот же отец Сертиланж как-то отметил, и на этот раз я одобряю его слова без каких бы то ни было оговорок: «Бергсон, безусловно, может нам помочь понять самих себя, так как, благодаря ему, мы вынуждены настаивать на тех аспектах нашего учения, которыми мы были склонны пренебрегать».

Именно это и произошло. Попытаюсь объяснить, что я имею в виду. Дело в том, что Бергсон сломал ту привычку мыслить, которая была слишком удобной для вырождающейся схоластики. Тем самым он поставил нас в такое положение, при котором несоответствие распространенных в то время интерпретаций св. Фомы действительному содержанию его доктрины становилось настолько очевидным, что для нас даже вопроса об этом не возникало. Мы вовсе не хотели услышать от св. Фомы что-то подобное тому, что говорил нам Бергсон, но бергсоновская приверженность действительно существующему открывала нам глаза на то, что св. Фома не переставал говорить нам и чего мы ранее не замечали. Конечно, в наших душах изначально существовало что-то, благодаря чему мы и смогли распознать эти слова, а иначе они бы растворились в небытии, как и многие другие слова до этого. Всякое влияние предполагает некое подобие и сродство. Как говорил отец Сертиланж, следует признать услугу, которую оказал нам Бергсон. Я осознаю свой долг, но не потому, что хочу иметь основание для снисходительности к заблуждениям Бергсона, а потому, что признателен ему за те истины, которые он нам открыл.

Смысл событий того времени может быть ясен только для тех, кто знает, как изменялось понятие христианской философии в те годы. Я не собираюсь рассказывать об этом, так как читателю мой рассказ очень скоро наскучил бы. Я хочу только, чтобы читатель поверил мне на слово, если я выдвину следующее предположение, неправдоподобность которого я и сам осознаю: в начале XX века в Западной Европе преподавателями католических школ, утверждавшими, что они привержены томизму, истинный смысл христианской философии св. Фомы был утерян. К несчастью, я вижу, что причина создавшегося положения еще более невероятна, чем само это положение. Дело в том, что после XIII века — века самого св. Фомы — эта болезнь в преподавании христианской философии

появлялась вновь и вновь, и вот тому доказательство. Всякая метафизика покоится на определенном представлении о первом принципе, которое есть понятие бытия. Тот, кто понимает бытие иначе, чем св. Фома, будет представлять собой по-другому и христианскую философию. В XVI веке доминиканец Доминико Банес, один из наиболее глубоких комментаторов «Суммы теологии», прежде всего обращал внимание читателя на тот основополагающий факт, что у св. Фомы акт бытия (*esse*), пребывая внутри всякого «сущего» (*ens*), есть акт актов и совершенство совершенств; после этого Доминико Банес приводит следующую цитату: «Вот это-то св. Фома и пытается очень часто внушить своим читателям, однако, томисты не хотят слушать...» *Et Thomistae nolunt audire*; следует должным образом взвесить эти слова: томисты (скажем так: есть томисты, которые) не хотят слушать то, что пытается им внушить св. Фома относительно смысла слова «бытие». Так было еще в начале XX века; в другой работе я пытался объяснить, почему, как мне кажется, так будет всегда, хотя время от времени будет появляться такой читатель св. Фомы, который, как Банес, услышит его слова и поймет их смысл. В наше время было несколько таких читателей; тот, кто возьмет на себя труд изучить интеллектуальную карьеру ученых, внесших вклад в возрождение подлинного томизма, придет к заключению, что каждый из них в той или иной мере испытал влияние Бергсона.

Среди причин, вызвавших ту, подчас очень злобную враждебность, которую некоторые схоласты испытывали по отношению к Бергсону, есть и вполне обоснованные. Упомяну о нескольких из них. Боюсь, однако, что на этот раз меня сочтут слишком строгим. Впрочем, не все из этих причин были в равной степени безупречны. К бергсоновской критике разума отнеслись бы более снисходительно, если бы то явление, которое он разоблачил в этой форме, не походило бы столь разительно на привычки самих его противников в обхождении с разумом. Объектов для критики и без того было достаточно, чтобы оставить в стороне эти мелочные соображения.

Хочу указать на еще одно недоразумение, которое заключалось в сопоставлении философии Бергсона и философии св. Фомы, как если бы эти доктрины были одного происхождения. Философия св. Фомы — это «христианская философия» по преимуществу; о философии Бергсона ничего подобного сказать нельзя, поскольку сам он даже не был христианином. Философские взгляды, исповедуе-

мые неосхоластиками, которые каждый день ходят на мессу и нередко принимают в ней участие, безусловно является христианской философией, хотя сами они предпочитают утверждать, что она не такова, поскольку они боятся потерять во мнении современников. Эти христиане считают особенным достоинством их философии именно то, что последняя не имеет никаких связей с христианской религией. Их заявления не имеют большого значения, потому что им никто не верит; в то же время, сами они полагают, что вправе требовать от нехристианских философов, которые могут пользоваться только резервами естественного разума, чтобы их философские доктрины так же хорошо, как и их собственные, отвечали требованиям религии. Это не совсем справедливо и даже не очень разумно, так как взаимоотношения с другими людьми не могут не осложниться, если мы упускаем из вида суть того, что делаем сами.

Таким образом, не следует ожидать от Бергсона того, чего нельзя требовать ни от какой языческой философии. Он не был и не хотел быть никем иным, кроме философа, который занимается философией; более того, эта философия должна была отвечать представлениям о науке, разработанным Клодом Бернаром, согласно которым каждый шаг ученого должен быть подготовлен десятью годами научного труда. Схоласты, которые критиковали Бергсона, сами не имели ни малейшего понятия о такой манере философствования. Заранее зная все свои заключения, они заботились только о том, чтобы с их помощью завоевывать умы; Бергсон, со своей стороны, не знал с самого начала, к каким заключениям он придет; отталкиваясь а *creatura mundi*, он смело шел навстречу тому, что он искал по ту сторону опыта, и ничего не говорило ему заранее, каков будет результат. Его критики побуждали его подвести итоги. Допуская невероятную интеллектуальную бестактность, они изначально приписывали Бергсону ошибки, которые, по их мнению, он неизбежно должен был совершить, несмотря на то, что они, конечно же, не могли предвидеть ход развития его мысли, будущее которой не предсказал бы и сам автор, считавший, что подлинная философия должна быть свободной. Сколько раз он жаловался на это своим друзьям-католикам! Его подгоняли, ему предлагали высказать свое мнение по вопросам, ответы на которые у него еще не сложились окончательно. Свойственная Бергсону скрупулезность разительно отличала его от тех диалектиков, которые стремились навязать ему

целую систему готовых понятий.

Мы приближаемся к тому моменту философии Бергсона, который я лично считаю ее главным недостатком; затрагивая этот вопрос, я вовсе не собираюсь упрекать его в чем-либо — просто мне хотелось бы рассказать о Бергсоне так, как я его понимаю, хотя не исключено и то, что я понимаю его неправильно.

Не быть христианином еще не означает совершить какую-то ошибку — это скорее неудача; однако, чем более та или иная доктрина естественным образом обращена в сторону христианской философии, тем труднее ей прийти к конечной цели своего пути. Она стремится к цели, которой она не может достигнуть. Ей не хватает для этого широты видения — даже в философском отношении — которую дает вера в слово Божие. Именно поэтому имеющие веру не могут поставить себя на место тех, кто ее лишен. Бергсон в этом смысле был настолько чистым философом, что даже те точки, где его мысль ближе всего соприкасалась с христианской философией, скорее уж походили на встречу двух путешественников, пути которых пересеклись, хотя попутчиками их и не назовешь. Он далеко ушел в направлении истины, которую содержит христианская философия; чем дальше он продвигался, тем больше он познавал глубокую гармонию, существовавшую между его мировоззрением и концепцией мира в христианстве, однако, констатация этого согласия в его случае была окончанием *intelligo ut credam*, нежели началом *credo ut intelligam*. Бергсона тем более удивляло это совпадение взглядов, что сам он вовсе не стремился к нему. Куда бы он ни обращал свой взгляд, он не находил другой подходящей религии, кроме католицизма; но чтобы стать католиком, необходимо вначале уверовать, а веру нельзя вывести ни из одной философской посылки. На пути дальнейшего прогресса мысли стояла преграда, преодолеть которую, пользуясь исключительно природными средствами, Бергсон не мог.

Бергсон не только не имел веры, он и не представлял себе, что значит иметь веру. Дело в том, что он никогда не имел ни малейшего понятия, что означает это слово в том смысле, который ему придает христианская теология. Как философ — мы уже говорили, что он и был только философом — Бергсон ясно осознавал, что существует два типа знания: знание разума, которое лучше всего может быть представлено наукой, и интуиция, родственная инстинкту, которая достигает ступени эксплицитного самосознания в метафи-

зике. Если Бергсону говорили о вере, которая, конечно же, не может быть отнесена ни к одному из этих двух типов, он не мог ни на минуту вообразить, что речь идет о знании в собственном смысле этого слова. В его представлении это слово связывалось прежде всего с понятием послушания. Можно было бы сказать, если отвлечься от веры, что нечто в его душе еще отзывалось на понятие закона, но именно с этим он и не хотел примириться. Покориться чисто внешнему по своей природе авторитету и признать истинность определенного числа доктринальных положений, в то время, как они не могут быть постигнуты ни разумом, ни интуицией — этого наш философ ни в коем случае не мог себе позволить. Он так и не сделал ничего подобного; если уж говорить все до конца, я часто задавал себе вопрос, как представляли себе его будущее те, кто надеялся на его обращение? Этот философ, настолько скрупулезный в том, что касается рациональных утверждений, не написавший ни одной необдуманной фразы, должен был бы сообразовываться с требованиями диалектиков, чей томизм был довольно сомнительного достоинства, и в то же время отличался непомерным самомнением. Я не стану потворствовать низким чувствам, называя их имена. Обращение Бергсона было бы тем более бессмысленным, что оно потребовало бы от него полного признания целого корпуса доктрин, которые он слишком плохо знал, чтобы с чистой совестью подписаться под каждой из них, не располагая более детальными сведениями о характере обязательств, которые он тем самым взял бы на себя. Нет сомнения в том, что неявной веры в учение Церкви было бы вполне достаточно, однако, трудно представить себе что-либо более чуждое всему складу мышления Бергсона, чем подобный акт. В философии не существует послушания. Вера приходит к разуму как свет, наполняющий его радостью; именно в ней разум с этого момента черпает уверенность, которая помогает разрешить все вопросы.

В этом внутреннем споре мысль Бергсона страдала также и от некоторого недостатка метафизического духа, без которого можно было бы обойтись даже в философии, если не проявлять чрезмерного упорства, как это делал Бергсон, в стремлении поставить и разрешить проблемы, относящиеся к первой философии. Здесь отец Сертиланж также оказался прав. «Отсутствие метафизики», «нехватка метафизики» — эти и другие, подобные им, выражения точно определяют ситуацию. Впрочем, не хочу брать на свой счет сле-

дующее заявление несколько риторического характера: «В борьбе с позитивизмом Бергсон признал свое поражение». Нет, Бергсон никогда не признавал свое поражение в борьбе с позитивизмом; об этом не могло быть и речи, да и, кроме того, я никогда не соглашусь со смешением таких разнородных понятий, как позитивизм, с одной стороны, и склонность к научно доказанным заключениям, с другой. Бергсон никогда не отрицал возможности метафизического знания и сам стремился к такому знанию, насколько это было в его силах; однако, мы не погрешим против истины, если скажем, что у него не было никакой склонности к метафизике в собственном смысле этого слова — то есть, метафизике, царящей среди абстракций, без всякой связи с физическим знанием. Ошибка Бергсона заключалась не в отрицании метафизики или презрении к ней, и даже не в том, что он не занимался метафизикой, а в том, что ему не удалось распознать истинный метод. Бергсон хотел сделать своим методом некую разновидность эмпиризма, основанного на метафизическом опыте, что был совершенно отличен от научного опыта, но в то же время приводил к достоверности, равной по своему значению достоверности в физике. Сочетание этих двух ошибок, причем каждая из них умножалась за счет другой, должно было вести к катастрофическим результатам при переходе к проблемам религиозного характера.

Те двадцать пять лет, между «Творческой эволюцией» и «Двумя источниками», которые Бергсон провел в молчании, были для него временем напряженных раздумий. Трудно сказать, спрашивал ли он себя о своем праве заниматься этой проблемой, но причина этого заключается как раз в том, что должно было заставить его сомневаться. В «Творческой эволюции» непосредственно о Боге не говорится ничего; теперь же, напротив, философ принимался за проблемы естественной теологии — поэтому теологи были бы вправе потребовать от него отчета. Но Бергсон мог бы его предоставить, только если бы речь шла об отчете философского характера. Присутствуя к проблемам, которые значительно отличались от того, чем он занимался прежде, философ и не подумал о необходимости изменить метод. Конечно, на этот раз ему приходилось прибегать к опыту других людей и говорить о некоторых вещах только понаслышке; его эмпиризм должен был расширить свои рамки, чтобы включить в себя духовный опыт великих мистиков, однако, это был тот же эмпиризм, переориентированный на религиозные факты.

Я не знаю, что дал бы такой подход в применении к любой другой религии, помимо христианства, вопрос стоит о самой возможности философии религии. К сожалению, достигнутое в размышлениях восхищение, которое Бергсон испытывал по отношению к христианской религии, а точнее — к католицизму, было таково, что он, не сомневаясь, взял великих христианских мистиков в качестве типичных представителей религиозного опыта, значение которого он намеревался оценить. Приступая к анализу христианства, Бергсон ни на минуту не поддавался искушению обойти стороной Иисуса Христа. Начиная с этого момента, его метод фатальным образом отказывался ему служить. Христианство — это сверхъестественная по своей сущности религия, и поэтому католическую мистику невозможно понять, не прибегая к понятию благодати. Если по какой-либо причине методологического характера это понятие останется в стороне, то тем самым уничтожается сам объект изысканий. Христианский мистик свою духовную жизнь рассматривает как проявление благодати; если он находится в заблуждении, то философ, изучающий его опыт, имеет своим объектом лишь иллюзию, представляющую только психологический интерес; с другой стороны, если он прав, то в этом случае объективное изучение фактов его опыта должно начинаться с понятий сверхъестественного и благодати. Не зная христианской религии, не понимая, что сверхъестественное находится за рамками философии, Бергсон, тем не менее, предпринял философское рассмотрение религии, в которой все сверхъестественно и все есть благодать. Ранее Бергсон находился в положении Аристотеля, философия которого изучает природу и в самом космосе открывает первопричину последнего, а это могло быть сделано при полном неведении относительно какого бы то ни было религиозного откровения. Написав «Два источника», Бергсон превратился в довольно странное существо — что-то вроде Аристотеля, осведомленного о существовании христианства, знакомого с жизнью и учением его основателя и его святых и пытающегося понять его смысл при помощи наблюдения извне, как если бы эта религия представляла собой новый вид природной реальности.

Когда я решился, наконец, прочесть эту книгу, я обнаружил, что мои худшие опасения подтвердились. Впервые за всю свою жизнь Бергсон воспринимал реальность неадекватно. Метод не соответствовал объекту. Гений, ведомый самой искренней симпатией и во всеоружии огромных познаний, не смог создать естественной

теологии для сверхъестественной жизни. Теологи, высказавшие ему свое мнение, оказались совершенно правы. В той мере, в которой мистика Бергсона претендует на изучение опыта христианских мистиков, она фальшива. Примечательно, что сам он об этом и не подозревал. Будучи верным духу своей философии, призванной стать «подлинным эволюционизмом, а следовательно, истинным продолжением науки», Бергсон не понял того, что естественная христианская мистика есть противоречивое по своим терминам выражение.*

Впрочем, сам Бергсон размышлял над этой проблемой дольше, чем принято думать. У меня имеется совершенно неожиданное тому доказательство — я получил его во время единственной долгой беседы с Бергсоном, которую он, очевидно, угадав мое желание, сам и завязал. Это произошло, если я не ошибаюсь, в 1920 году в страсбургском Мезон-Руж, когда, вскоре после освобождения Альзаса, Бергсон приехал, чтобы приветствовать вновь обретенную Францию. Лекция, с которой он выступил тогда в Университете, была, по существу, повторением лекции, прочитанной в лондонском «Обществе исследований в области психики» в 1913 году. Я не мог предположить, что существует какая-либо связь между предметом этой лекции, посвященной случаям телепатии, не вызывавшими у него сомнений, хотя личного опыта в этой области он не имел, и тем оборотом, какой приняла наша беседа. Тем не менее такая — и очень тесная — связь была, и я тогда просто не мог ее заметить.

После нескольких замечаний относительно истории средневековой философии, Бергсон задал мне прямой вопрос: «Почему бы вам не заняться философией религии? Вы же просто созданы для того, чтобы заниматься этими проблемами; я уверен, что вы добьетесь успеха». Вот так предложение! Философия и религия разом — и все это для новичка, которому только еще предстояло обучаться своей теологии. И это предложение исходит от Бергсона, который, как казалось, совершенно не интересовался подобными вопросами! В то время многие молодые люди свободно говорили на языке Бергсона, поэтому в последовавшие за этим предложением секунды молчания две идеи возникли в моем уме: религиозная жизнь как

* Науку о природе можно продолжать сколь угодно далеко, но она никогда не достигнет сверхприродного.

высшая точка творческой эволюции, во-первых; установления и догматы, которые духовная энергия творческой эволюции оставляет позади как окаменевшие остатки, во-вторых. Католицизм, конечно, никогда не сможет вписаться в такие рамки. Я, не колеблясь, ответил следующим образом: «А почему вы сами не предпримете этого исследования? Ведь оно нуждается в таком философе, как вы». Бергсон в ответ на это сказал, улыбаясь и немного растягивая слова: «Декарт не очень любил писать о том, что он думал о морали и религии. Он дорожил спокойствием духа...» Мы посмеялись вместе — все было понятно нам обоим. Больше вопрос об этой рискованной миссии не возникал.

Таким образом, по меньшей мере, за тринадцать лет до опубликования «Двух источников» Бергсон уже сражался с этой огромной проблемой; потому-то он и сделал мне такое предложение, не задумываясь, как мне кажется, о том, что никакой философский метод не сделает доступным того, что зависит прежде всего от божественной воли и относится к теологальному порядку. Бергсон намеревался следовать за христианским мистицизмом, поднимаясь вверх по течению жизненного порыва вплоть до его истоков и даже, если бы это потребовалось, немного далее, в то время как сама сущность этого мистицизма заключалась именно в том, что снисходит свыше как безвозмездный дар. Не было оснований сомневаться в том, что философия Бергсона оставалась натуралистической до мозга костей. Даже выходящее за рамки естественного эта религия жизненного порыва трактуется как присущее тому же естественному. Религиозное знание не увенчивает здесь знание философское подобно тому, как вера наполняет разум, а продолжает его, как вероятность продолжает достоверность. Читая заключительные страницы «Двух источников», я понял, наконец, что объединяло доклад в Страсбурге, посвященный наукам о психике, и последовавший за ним разговор между мною и Бергсоном. Последний рассчитывал, что эти науки дадут ему, по крайней мере, экспериментальное доказательство существования области духа.

При виде этого великого ученого, занятого поисками в области природы и разума пути, ведущего к сверхъестественному, хотя этот путь можно было найти только при помощи веры, вспоминаются слова св. Фомы Аквинского о тщетных усилиях философов, пытающихся разрешить самые глубокие вопросы при помощи одного естественного разума: «Мы видим, какие трудности преодолевали

эти блестящие гении...» *Ista praeclara ingenia*: Анри Бергсон был из их числа; он на своем опыте познал их *angustias* — тяготы духа, не могущего найти выхода из стесненного положения. После смерти Бергсона стали известны многие его мысли; чем внимательнее вчитываешься в то, что передают с его слов, тем яснее становится, что он все дальше отходил от той ложной философии, которая вдохновляла всю его работу. Если в глубине своего сердца наш учитель в конце концов увидел свет, то это чудо свершилось слишком поздно, чтобы его доктрина еще могла от этого что-то выиграть. Я далек от того, чтобы рассматривать «Два источника» как точку наибольшего приближения Бергсона к христианству; скорее уж эта работа является неудачным результатом его философских усилий в стремлении обрести истинную религию.

Однако именно в области чистой философии бергсонизму суждено было взять реванш, хотя условия не казались столь уж благоприятными. Неосхоластика дремала и повторялась. Появление новой философии предоставляло ей прекрасный повод обнаружить свою реформаторскую мощь и никогда не умирающее плодородие христианской философии; но вместо того, чтобы воспользоваться философией Бергсона, так же как некогда св. Фома воспользовался философией Аристотеля, неосхоластика — почти невероятно, но это так — испугалась ее. Время было потрачено на то, чтобы ее опровергнуть, хотя следовало всего лишь извлечь из нее умопостижимую истину. Однако же, благодаря примеру св. Фомы, не нужно было изобретать ничего нового. Если бы кто-либо из нас понял тогда, какая удача выпала на долю христианской философии, то этот человек не удовлетворился бы ни противопоставлением жизненного порыва статическому богу Аристотеля, ни, наоборот, растворением христианского Бога в потоке бергсоновского становления. Достаточно было вновь ввести в обращение томистское понятие Бога как чистого акта бытия, трансцендентного по отношению к конечным категориям статики и динамики, подвижного и неподвижного, законченного и пребывающего в развитии — одним словом, бытия и становления — чтобы разглядеть ту драгоценную частичку золота, которую содержала в себе новая философия. К сожалению, как мы уже говорили, в то время немногие вспоминали об Акте, сущность которого есть само бытие во всей его абсолютной чистоте.

Тогда произошло нечто необыкновенное. Томизм не смог пре-

доставить философии Бергсона того, чего ей не хватало для раскрытия содержавшейся в ней истины, и тогда бергсонизм самоотправилось на поиски необходимого ему света, который оно нашло в христианской философии св. Фомы. Ее вел безошибочный инстинкт, поскольку все гигантские усилия Бергсона едва ли могли оказаться совершенно напрасными. По достижении цели можно было рассчитывать, по крайней мере, на обретение некоторых истин, отсутствовавших в вырождавшемся томизме тех, кто призывал нас к порядку; с другой стороны, поскольку Церковь не могла ошибиться в выборе «учителя Церкви», то возникала необходимость, чтобы томизм св. Фомы сам заявил о своих истинах. Христианская философия вновь отправилась в странствия, которые, на этот раз, своей целью имели самые истоки этой философии. Ведомая Клио, она обратилась вспять для того, чтобы закалить себя.

Два события послужили вехами на этом пути. Одно из них — защита диссертации на тему «Интеллектуализм св. Фомы» отцом иезуитом Пьером Руссло в Сорбонне. Это случилось в 1908 году — таким образом, автор этой работы не мог находиться под влиянием «Творческой эволюции», мы не знаем даже, были ли две вышедшие до того книги Бергсона каким-то образом связаны с его ходом мысли. Несомненно, однако, что своей диссертацией отец Руссло первым вновь ввел в оборот томистское понятие ума, рассматриваемого в качестве источника и причины операций рассудка. Даже те, кто не был настроен против Бергсона, сразу же поняли, в чем заключалась его ошибка, и увидели ее корни. Умом Бергсон называл функционирование рассудка — более того, рассудка, лишённого ума. Именно в то время были сделаны первые шаги на пути возврата к тому пониманию ума, которое было выработано самим св. Фомой. Многие с тех пор существенно продвинулись в этом направлении, хотя путь необходимо было проделать немалый. Неосхоласты также утратили смысл этого ведущего понятия — интеллектуализм св. Фомы они подменили своим же собственным рационализмом. Подлинное значение слова «интеллект» в учении св. Фомы, заново открытое тогда, позволяло выработать новое — более богатое и гибкое — понятие знания, чем то, которое критиковал Бергсон. Не подлежит сомнению, что определенного рода рационализм, враждебно настроенный по отношению к интеллекту, характеризуется органической неспособностью понимать жизнь; прекрасный тому пример — это рационализм, боровшийся против философии Берг-

сона, однако, ум здесь совершенно ни при чем. Он есть лишь свет интеллекта, должного расщепляться на рациональные соображения, чтобы распознавать вещи. В настоящее время во Франции нет ни одной томистской ноэтики, которая не была бы обязана своим интеллектуализмом и верностью томизму, в их более близкой к оригиналу форме, усилиям, приложенным ею для того, чтобы вернуть уму привилегии, отданные Бергсоном интуиции.

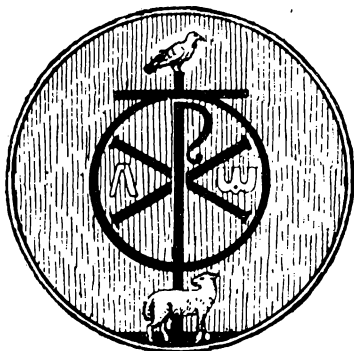
Второе событие заключалось в том, что несколькими томистами, знакомыми с произведениями Бергсона, был вновь открыт подлинный смысл понятий «бытие» и «Бог» так, как их, по всей видимости, и представлял себе св. Фома. Современный экзистенциализм не оказал никакого влияния на этот процесс, хотя кто-то и считает это очевидным. Св. Фома побудил нас обратиться к Кьеркегору, а не наоборот. Тот, кто считает, что Кьеркегор мог объяснить нам смысл теологии, в то время как последняя с самого начала опережала его, просто не разбирается в существе предмета. В самом деле, в понимании бытия и Бога эта теология с самого начала ушла так далеко вперед, что никакая будущая философия не сможет с ней соперничать. В то же время, это верно только в отношении Бога св. Фомы, который, в силу своей абсолютной трансцендентности, выходит за любые мыслимые границы в порядке бытия. Нет никакого сомнения в том, что естественные теологии настоящего и будущего времени по достижении своего предела увидят перед собой этот столп света, у которого, таким образом, появится просто еще одна возможность что-либо осветить.

Бергсонизм не было исключением из общего правила. В нем отсутствовали те силы, которые смогли бы поднять его до христианского Бога; с другой стороны, содержащееся в нем предчувствие истины, соединившись в душах христиан с христианской философией, в какой-то мере способствовало подъему последней, поскольку это предчувствие было порождено тем единственным порывом, который мог довести его до совершенства. Именно так христиане и открыли для себя эту философию, в то же время обретая свою религиозную сущность, которая изначально была определена именно в ней и которая вечно пребывает неизменной. Неправы те, кто видит смысл происшедшего тогда в заражении томизма бергсонизмом. Напротив, это было очищение томизма, который распространился в учебных заведениях в изуродованном виде и был лишен своей силы дикорастущими теологиями. Бергсон не обращал нас в

бергсонианство и, тем более, он не обращал нас в томизм; он не побуждал нас бергсонизировать св. Фому, однако, ему удалось избавить нас от ядов чрезмерной абстракции, и это помогло нам разглядеть в учении св. Фомы основные истины христианской философии, гармоническим подобием которых и привлекала нас к себе его доктрина. Философия Бергсона существенно облегчила нам путь к подлинному Богу св. Фомы Аквинского.

Это был единственный реванш, которого Бергсону удалось добиться потому, что мы в то время плохо разбирались в томизме. *Sic vos non vobis...* Пробудив нас от рационалистического сна и призвав к жизни ума, Бергсон позволил нам глубже понять нашу собственную истину.

IX. ХРИСТИАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ



У тех католиков, которые, в первой половине XX века пытались разрешить эти проблемы, осталось от этого времени ощущение крайней запутанности. Отсутствовало основополагающее понятие — понятие теологии. Они обрели его теперь, но слишком поздно для того, чтобы воспользоваться его светом; остается только надеяться, что другие извлекут из него большую пользу.

В призывах и предупреждениях недостатка не было; однако, потому ли, что католические философы не смогли их услышать, или по какой-либо иной причине, пользы из них они не извлекли. В списке важнейших актов, составленном Папой Львом XIII по случаю двадцать пятой годовщины своего понтификата, на первое место была вынесена энциклика «Aeterni Patris», обнародованная в Риме четвертого августа 1879 года. У этого документа согласно традиции есть подзаголовок, который можно рассматривать как программу: «В целях возрождения в католических школах христианской философии согласно духу ангелического доктора философии св. Фомы Аквинского». Важнейшие энциклики, которые следуют за «Aeterni Patris» в этом ряду, в том числе и программы социальной реформы, как необходимое условие для всех других реформ рассматривают именно эту реформу интеллектуального порядка. Вместе с тем, всякий просвещенный человек прекрасно знает, что отвечая на вопросы о социальной программе папы Льва XIII, не следует начинать рассказ с «Aeterni Patris»! От него хотят услышать о практических шагах — например, об энциклике «Rerum Novarum», в которой идет речь о положении рабочих и их взаимоотношениях с предпринимателями. Тем не менее, короткого пути, который позволил

бы выиграть время, в этом случае нет, а тот, кто не следует христианской философии, непременно заблудится. Некоторые уже сблизь с пути, и их последователи не так уж малочисленны.

Дело не в том, что энциклика «Aeterni Patris» была предана забвению. Напротив, после того, как она была подкреплена другими постановлениями Папы и распространена благодаря стараниям томистов всех мастей, ее не переставали читать, переводить и комментировать; были опубликованы целые тома, специально посвященные этой энциклике. Интересно отметить, однако, что внимание комментаторов было сконцентрировано по преимуществу на заключительной части энциклики, особенно же на том месте, в котором Папа предписывает католическим школам вести преподавание философии и теологии в школах в соответствии с учением св. Фомы Аквинского. Некоторые томисты высказывали свое удовлетворение по этому поводу, другие заявляли, что это их не касается, третьи утверждали, что они всегда следовали именно этой доктрине; несмотря на различие откликов, никто не сомневался, что в этом месте заключена основная мысль документа, все же остальное служит для нее лишь обрамлением и смягчает горечь лекарства. О понятии христианской философии комментаторы эпохи модернистского кризиса молчали. По всей видимости, этой проблемой просто никто не интересовался.

Тем не менее, именно это понятие было одним из основных источников документа, поскольку, забытая в 1907 году, когда память о ней сохранилась разве что в названии журнала, христианская философия жила довольно напряженной жизнью в годы, предшествовавшие 1879. Сегодня уже не перечитывают звучные проповеди отца Вентуры де Раулика, имя которого мне уже приходилось упоминать. Не было более преданного истине Церкви человека; его восхищение св. Фомой и его творениями не знало границ. «Что за человек был св. Фома, братья мои, какой это был гений! Это человеческий разум, поднявшийся на самую высокую ступень. И, помимо усилий мысли, такое *видение* того, что совершается на небесах». Читая эти строки, нельзя не вспомнить, как сам св. Фома относился к своей «Сумме»: «для меня это как-бы шелуха!» Вентура понимал значение этого труда несколько иначе: «Сумма», — говорил он, — это самая поразительная и глубокая книга, которую когда-либо написал человек, ибо св. Писание создано самим Богом». Вместе с тем, решительная атака отца Вентуры на философский рациона-

лизм, унаследованный от XVIII века, была связана с тем явлением, которое может быть названо контрошибкой, а именно: с тем пониманием традиционализма, согласно которому все — в том числе и разум — должно подчиняться Откровению.

В Риме сочли, что настал момент для того, чтобы внести ясность в запутанное дело. Понятие христианской философии, которое имело свое значение, хотя и было выработано сравнительно недавно, соответствовало определенной реальности, и его не следовало терять. С другой стороны, необходимо было освободить его от налета традиционализма, ибо, если философия сама по себе есть некая разновидность Откровения, то не остается ничего, кроме Писания и традиции. Энциклика 1879 года открыто поставила задачу выработки понятия христианской философии, что, пройдя через это необходимое очищение, стало бы законным.

Много позже мы вновь обрели это преданное забвению понятие и найти его нам в очередной раз помогла Клио. В 1931 и 1932 гг. Гиффордские чтения предоставили мне неожиданную возможность дать определение «Духу средневековой философии». Задача заключалась не в том, чтобы описать эту философию, прежде считавшуюся единой (под именем «схоластика» она рассматривалась как совместный труд средневековых ученых). Изучение христианской мысли к тому времени продвинулось уже достаточно далеко, чтобы кто-либо мог представлять себе философию св. Ансельма, св. Фомы Аквинского, св. Бонавентуры, Иоанна Дунса Скота и Гильома Оккама как нечто единое. С другой стороны, не подлежало сомнению, что при всем различии их философий, что, кстати, объясняет, почему их теологии не похожи друг на друга, эти ученые были согласны в истинности христианского Откровения, которую они узрели через веру. Таким образом, различными философскими путями они пришли к одной религиозной истине. Это основополагающее согласие объединяло их доктрины, придавая черты сходства не только выводам, но и самому духу их исканий. Такое единодушие может быть объяснено только тем, что все эти философы исповедовали христианскую веру. Их доктрины — при всех различиях в философском отношении, которые не могли быть скрыты даже общим для всех них аристотелизмом, — были объединены тем, что вдохновлялись они христианской духовностью. С точки зрения формы они походили друг на друга использованием аристотелевской техники, однако, их общность на более глубоком доктриналь-

ном уровне имела скорее религиозное, нежели философское происхождение. Так возвращалась к жизни забытая формула. Дух средневековой философии был духом «философии христианской».

Можно представить себе удивление ученого, который, по соображениям исторического порядка, был вынужден воспользоваться формулой, никогда не употреблявшейся за все время существования средневековых учений. В самом деле, профессор теологии XIII века едва ли мог себе представить, что ему припишут какую-либо «философию», даже если это христианская философия. Звание теолога, на которое он претендовал, вполне его удовлетворяло. Но в 1907 году все уже было иначе. Дух ложной философии, накапливавшийся с XVIII века, принизил значение того вида рассуждений, который был распространен во времена Лактанция, когда все философы становились священнослужителями. Виктор Кузен подвел итог этому процессу, сказав в одной из своих знаменитых лекций 1828 года: «Предшествовавшая Декарту философия была теологической». Именно тогда он произнес формулу, которую мы у него позаимствовали: «Философия Декарта есть отделение философии от теологии». В понимании Виктора Кузена это была похвала, причем на этом пути его опередил де Жерандо, написавший в своей «Сравнительной истории философских систем»: «Именно тогда философия начала отделяться от теологии и, в результате этого развода, первой посчастливилось вновь стать светской наукой». Столетие спустя, достаточно было заговорить о христианской философии, чтобы это было воспринято как предложение нового союза после развода, о котором, по всей видимости, философия не сожалела. Но как по-другому назвать эту совокупность доктрин, которые так глубоко отмечены печатью христианской религии? Это философские доктрины, поскольку многие их положения как подлинно рационалистические были усвоены философами нового времени; и поскольку эта философия очевидным образом была вдохновлена христианством, ее нельзя было назвать иначе, чем «христианской философией».

Так ее и стали называть, что вызвало немало шума, поскольку речь шла о смысле и законности этого названия. Однако, вопреки ожиданиям, ни одна из этих партий — сторонники и противники этого названия — не была расколота фракционером. Против понятия христианской философии общим фронтом выступили неверующие философы, философы-католики, священники и верующие

всех направлений. Некий философ даже утверждал, что философия может по праву стремиться стать католической (как его собственная философия, например), но ни при каких условиях она не должна называться христианской. Историк использовал это название как удобный ярлык для обозначения совокупности неоспоримых фактов, и не более того, но теологи хотели продемонстрировать механизм, благодаря которому вера могла сотрудничать с разумом, а разум с верой, причем, ни разум, ни вера не теряли своей внутренней сущности. В то же время, фундаментальное противостояние, несмотря на все вызванные спорами колебания, сохранялось; неосторожный историк, вызвавший его, пытался разъяснить происхождение этой формулы, которая послужила причиной стольких споров, и в итоге обнаружил, что Папа Лев XIII написал энциклику «Aeterni Patris» именно для того, чтобы объяснить и установить смысл «христианской философии».

Неужели он никогда прежде не читал эту энциклику? — Нет, никогда, в чем он признается со стыдом; история очень редко придерживается правдоподобия — ей больше нравится, когда события развиваются как в романе. К тому же, следует помнить, что в те времена папские энциклики не входили в привычный круг чтения философов, да и это верно лишь отчасти. Церковь знает о том, что все обстоит именно так, — она терпеливо ждет, так как знает, что настанет день, когда философы, нуждаясь в ее учении, примутся за чтение этих документов, хотя это и не так просто сделать. Трудность заключается даже не в том, что они написаны на расцвеченной возрожденческими украшениями канцелярской латыни, а в том, что их смысл нередко ускользает от понимания. Пытаясь их перевести, наконец понимаешь, по крайней мере, почему выбран именно этот стиль, а не другой. Слова этой папской латыни невозможно заменить словами какого-либо другого великого литературного языка современности; нельзя и нарушить порядок построения предложений — как бы тщательно мы их ни переделывали, исчезает не только сила слога оригинала, но и его точность; но и это еще не самое главное. Основная трудность заключается в том, чтобы передать то, что может быть названо точностью ее неточности. Это не парадокс — те, кто знает, о чем идет речь, подтвердят мои слова. Энцикликам присуща особая, взвешенная точность того, что должно оставаться несколько расплывчатым. И сколько раз приходится останавливаться, хотя тому или иному месту было уделено много

размышлений и очень хорошо известно, о чем там идет речь, но дело в том, что энциклика не говорит прямо, и, безусловно, у ее авторов были свои основания для того, чтобы не переходить определенной черты и не давать более точного выражения той или иной слишком откровенной и вызывающей нежелательные ассоциации мысли. Христианским философам, после того, как они пройдут недостающий им курс теологии, на что у них уйдет не один год, было бы полезно некоторое время позаниматься в какой-либо школе усовершенствования — своеобразной *finishing school* грегорианского толка, расположенной где-нибудь между Латераном и Ватиканом; в этой школе их могли бы обучить искусству чтения папских энциклик.

Это очень тонкое искусство, не имеющее прямых связей с метафизикой. Например, зададим такой вопрос: касается ли энциклика «*Aeterni Patris*» понятия «христианская философия»? — Безусловно, поскольку оно упоминается в заглавии. Однако заголовок энциклики не является официально ее частью и, по всей видимости, не гарантирован папской непогрешимостью. Если он имеет такие гарантии, то как тогда объяснить, что это понятие не встречается в тексте энциклики? Папа Лев XIII, правда, часто пользовался им в менее значительных и не столь торжественных документах; однако, в этом документе, само название которого, казалось бы, предполагало, что именно об этом понятии и пойдет в нем речь, оно почему-то не упоминается. Поневоле приходится строить предположения. Не счел ли римский первосвященник, что следует внести порядок в интеллектуальный хаос, проявлявшийся в речах ревнительных христиан, которые рассуждали о «христианской философии»? Если да, то он должен был сказать, что же такое христианская философия. Об этом и извещает нас подзаголовок. Начиная с этого момента, выражение «христианская философия» перестает быть подозрительным; призрак традиционализма и фидеизма, который преследовал ее, был изгнан. Каждый человек может теперь говорить о христианской философии, если он понимает под этими словами такую манеру философствовать, которая описана в энциклике. Папа не упоминает это выражение в тексте энциклики, потому что его задача — дать определение этому способу философствования — его-то и предписывает энциклика — а называть его каждый может по-своему. Если бы выражение присутствовало в тексте, то, тем самым, оно сделалось бы обязательным, однако Церковь обхо-

дидась без него в течение стольких веков, что и теперь сможет без него обойтись. Поэтому его не следует ни запрещать, ни навязывать. Важно только, чтобы им пользовались правильно.

Энциклика — это религиозный по своей сущности акт, продиктованный потребностями религии и преследующий религиозную цель. Не следует искать в ней указаний, касающихся манеры философствовать, присущей тем, кто по своему духу чужд всякой вере в сверхъестественное Откровение. Они могут подвергать веру критике — это их право; однако ничто не может оправдать их отказа принимать во внимание доктрины христианских авторов. Если выводы представлены в философской форме, то в соответствии с этим их и следует оценивать. Происхождение мысли никак не влияет на ее достоинство. Философ в своих рассуждениях может отталкиваться от мифа, религиозной веры, сна, личного аффективного опыта или же социального коллективного опыта — большого значения это не имеет. Мы должны учитывать только характер его рассуждений. Несомненно, однако, то, что доктрина, изложенная в энциклике «*Aeterni Patris*», религиозна по своему содержанию и преследует религиозные цели.

Следует отметить, что Лев XIII в этой энциклике не пытается доктринально обобщить, что можно понимать под словами христианская «философия», он даже не определяет смысл этого выражения. Это не имеет значения, могут возразить мне, поскольку в заглавии этой энциклики он говорит о *philosophia christiana ad mentem Sancti Thomae Aquinatis*, а это означает, что он не делал различия между такими понятиями, как «христианская философия» и «философия св. Фомы Аквинского».

Но это стало бы еще одним чересчур поспешным заключением. Энциклика не говорит: *philosophia christiana, id est* или же *sive philosophia Sancti Thomae Aquinatis*. Это было бы слишком просто, и если энциклика не говорит этого, значит, она хочет сказать что-то другое, но что именно? Вариантов перевода слова «*mens*» предостаточно, но очень трудно выбрать тот из них, который вернее всего соответствовал бы замыслу автора. Здесь не может иметься в виду то, каким образом св. Фома представлял себе христианскую философию, поскольку он о подобной философии ничего не говорил. Мы не можем перевести: «согласно идеям св. Фомы». Приемлем и прост перевод: «в духе св. Фомы», его не следует отбрасывать, однако, это выражение страдает тем недостатком, что наводит на мысль

о наличии у св. Фомы своего личного представления об этом вопросе, чего, как мы уже говорили, быть не могло. *Salvo meliori iudicio* — наименее неосторожным переводом этого выражения было бы: в соответствии с мыслью св. Фомы Аквинского. Конечно, проще всего было бы вообще его не переводить, да и французское слово имеет к тому же не такое уж большое значение, если только оно не ведет к неправильному пониманию целого. Какое бы французское слово мы ни выбрали, оно должно передавать подлинный смысл слова «mens» в самом папском документе. Будем ли мы переводить его или нет, мы обязательно должны передать смысл оригинала, а иначе весь текст может быть понят неправильно. С другой стороны, слово, похоже, обозначает свойственную св. Фоме манеру мыслить, включая сюда, конечно же, и его собственные мысли, то есть, то, что он сам думает, когда философствует по-христиански.

Мы уже почти у цели, и важно добраться до нее благополучно, так как в последний момент может возникнуть непреодолимое искушение перевести коротко и ясно: «согласно доктрине св. Фомы Аквинского». Ничто не препятствует этому; даже более того — ни об этом ли говорит само заглавие: как установить, или восстановить в католических школах доктрину св. Фомы? Безусловно, это так, но не таков прямой и непосредственный смысл энциклики, которая, к тому же, не дает никакого определения доктрине св. Фомы Аквинского — ни абстрактной дефиниции, которой, впрочем, не поддается ни одна доктрина, ни даже аналитического описания совокупности фундаментальных положений, которым надо следовать для того, чтобы сохранить верность учению св. Фомы. Многие пытались сделать это и в результате вызывали только лишь новые споры. Мы не отрицаем возможности этого предприятия; речь идет о том, что Папа Лев XIII не попытался сделать этого в энциклике «Aeterni Patris» и, следовательно, это не входит в ее задачи. Христианская философия в ней прямо не отождествляется с четко определенным сводом положений определенной доктрины, которая была подвергнута анализу и описана; однако, первым замыслом, заложенным в заглавии (что не исключает других возможных — или, скорее, ожидаемых — истолкований), являлось предписание преподавать философию в католических школах в соответствии с мыслью св. Фомы и, в первую очередь, с тем, как он понимал практику философских рассуждений. По крайней мере, эта энциклика определяет в возможно более точных выражениях. Следует все же разо-

браться, как подготавливается определение.

Компетенция Св. Престола в вопросах философии тесно связана с его апостольской миссией. Сказав апостолам (Мат., 28, 49) идти и научить все народы, Иисус Христос после своей смерти оставил основанную Им Церковь как «общую и высшую госпожу народов». Таким образом, «христианская философия», как бы мы ее себе не представляли, связана с авторитетом учительствующей Церкви. Можно даже сказать, что она определяется этим авторитетом в первую очередь, поскольку сама философия часто была источником заблуждений. Против пустой философии предостерегает верующих апостол Павел (Колосс, 2, 8); поэтому, стараясь изо всех сил способствовать возникновению знания, достойного названия науки, римские первосвященники с особой бдительностью следят за тем, чтобы «все гуманитарные дисциплины преподавались в соответствии с нормами католической веры, в особенности же философия, от которой во многом зависит состояние других наук». Да и не только наук, но и общества. Глубина мысли папы Льва XIII дает о себе знать с самого начала энциклики; это мысль социальная, если, конечно, условиться, что устройство общества зависит от того, что признается истинным теми, кто этим обществом управляет. Христианская религия, распространившаяся по всему миру — это единственная религия, которая проповедует всю истину и ничего кроме истины. Не следует, однако, пренебрегать вспомогательными средствами естественного порядка, которые предусмотрены божественной мудростью для того, чтобы облегчить дело веры. Главнейшее из них — это «правильное употребление философии». Действительно, Бог не напрасно вложил искру разума в человека; свет веры, не увеличивая и не уменьшая могущества человеческого разума, только лишь доводит его до совершенства и дает ему новые силы для еще больших свершений».

Таким образом, в энциклике идет речь о том, что во время социальных беспорядков, являющихся закономерным следствием интеллектуального хаоса, необходимо обратиться к человеческому знанию, чтобы вывести народы на путь веры и спасения. Как бы мы ни думали о «христианской философии», с самого начала ясно, что название это отражает апостольское отношение к философии, которая рассматривается как помощница в деле спасения человечества; тем не менее, в тот момент, когда можно было бы ожидать разъяснения тех истин, которые проповедует эта философия, эн-

циклика приводит самые древние свидетельства из церковной традиции. Лев XIII, таким образом, обращается к истории, но, в то же время, эта сокращенная история христианской философии постоянно, хотя и незаметно, ссылается на учение, данное св. Фомой в «Сумме», а через св. Фому и на учение св. Августина.

Итак, основная часть энциклики посвящена истории использования философии Отцами Церкви и церковными писателями. С первых веков существования Церкви задачи распространения веры потребовали прежде всего выработки преамбул веры, которые заключали в себе истины спасения, доступные для понимания естественного разума. Совокупность этих истин многие теологи, философы и преподаватели схоластической философии называют в наши дни «естественной теологией» св. Фомы Аквинского. Действительно, если уж какая-либо часть его учения должна получить такое наименование, то ничего более подходящего для этой цели мы у него не найдем. Однако мы ошибемся, если сочтем, что эта философская активность разума в понимании св. Фомы свободна от каких бы то ни было связей с Откровением — именно поэтому следует тщательнейшим образом взвесить следующие слова Льва XIII: «Воистину, если говорить о божественных вещах, то Бог, по великой благодати своей, не только открыл при помощи света веры непостижимые для человеческого разума истины, но и обнаружил некоторые из них, поскольку они не совсем непроницаемы для разума (*nonnullas... rationi non omnino impervias*), с той целью, чтобы эти истины, подтвержденные божественным авторитетом (*accedente Dei auctoritate*), могли быть познаны всеми людьми без промедления и ошибок». Доктрина, изложенная в «Сумме» св. Фомы, несомненно присутствует в тексте энциклики. Даже о тех истинах Откровения, которые доступны разуму, следует лишь сказать, что они не совсем недоступны для разума. *Non omnino impervium* — не происходит непосредственно от *pervium*, да и, кроме того, необходимо заручиться поддержкой божественного авторитета, чтобы это «не-совсем-недоступное» могло быть познано сразу же (начиная со вступления в сознательный возраст), всеми (а не только некоторыми философами) и безошибочно. Сказанное означает, что в том, что касается «божественных вещей» (Бога и всякого знания, необходимого для спасения), никто из смертных не способен достигнуть истины своими силами; для того, чтобы сделать это, человек должен принять покровительство веры в откровение, которая и предохраняет

нит его от заблуждений.

Здесь сплетаются в тесном, нерасторжимом единстве философия и Откровение, поскольку истины веры, данные нам самим Богом или же связанные с вероучением, были известны мудрым язычникам, которые при помощи одного естественного разума открыли и обосновали их. Языческие философы говорили истину — *quaedam vera* — и даже в том случае, если эта истина не полностью была свободна от ошибок, то все же ее следовало поставить на службу божественному Откровению, так как она на конкретных фактах демонстрирует, что устами противников веры, человеческая мудрость все же свидетельствует в ее пользу. Читая эту часть текста энциклики, невольно отмечаешь про себя, что область сотрудничества философии и веры должна иметь какие-то границы, поскольку она включает в себя те истины, которые имеют отношение к Богу и спасению человеческого рода; кроме того, они должны быть доступны для естественного разума. В то же время нельзя не увидеть, насколько тесным и обширным было это сотрудничество — вплоть до включения в себя философских доктрин языческого происхождения, при условии, что последние увязываются — *arctis quibusdam vinculis* — с вероучением. Именно так пользовались философией греческие и латинские Отцы Церкви — Аристид, Юстин, Иреней, Ориген, Григорий Назианзин и Григорий Нисский, Василий и Августин.

Особое внимание мы должны уделить заключительным словам этой части энциклики, поскольку для стольких философов — христиан и нехристиан — они являются камнем преткновения: «Если естественный разум дал такой обильный урожай знания еще до того, как он был наполнен новым содержанием при помощи христианской добродетели, то он даст еще более щедрые всходы после того, как милость Спасителя возобновит и увеличит естественные способности человеческого разума. Как не заметить, что такой способ философствования открывает для веры единый и простой путь?» *Hoc philosophandi genus* — таким образом, речь идет об использовании рассудка в философских целях, но, вместе с тем, рассудок не должен лишать себя света веры; он служит Откровению и его нуждам и, в награду за это, милостью Иисуса Христа он получает новые силы для более плодотворной работы. Мы вынуждены напомнить, что энциклика, безусловно, говорит о наполнении новым содержанием естественного разума именно как естественного. На

свой страх и риск попытаемся истолковать эти слова следующим образом: имеется в виду естественный разум, просветленный благодатью. Прекрасным доказательством возрастания сил разума, когда он не отвергает милости Спасителя, является гениальная изобретательность св. Фомы Аквинского в вопросах метафизики, космологии, антропологии и морали.

Но и это еще не все. Тот же способ философствования может быть полезен и в других отношениях. Я уже касался вопроса о латини энциклик; теперь же мне хочется отметить, что до этого момента Льву XIII в тексте энциклики удавалось обходиться без определения того рода деятельности разума, о котором в ней идет речь. Его не называли ни теологией, ни философией, ни даже христианской философией. Упомянуто слово «философия», однако речь идет не о ней самой — *philosophia* означает в этом контексте то, что для нужд Откровения использует разум — таким образом, имеется в виду не Откровение и не философия как таковые. Как объясняют нам словари, это слово означает здесь *rectum philosophiae usum*, то есть, правильное применение философии. Кроме того, мы можем взять и такое значение, как *hujusmodi philosophandi genus* — определенный способ, определенная манера философствовать; или же определенный *philosophandi institutum* (что очень трудно перевести на французский язык, хотя так ясно на латыни) — подчиненное правилам философствование в этой манере. Какой-бы вариант перевода мы ни избрали, речь идет о философствовании разума, который тесно связан с верой, причем и разум, и вера оказывают друг другу взаимные услуги.

Ошибочным было бы заключение, что тот, кто философствует в этой манере, не должен касаться проблем, которые по видимости относятся к другим областям. Не довольствуясь доказательством существования Бога, такой способ философствования показывает, что Он в высшей степени обладает всеми совершенствами: бесконечной мудростью, от которой ничто не ускользает, абсолютной справедливостью, которую не омрачает никакое ложное чувство, — так что о Боге можно сказать не только, что он истинен, но и что Он есть сама Истина. Отсюда следует, что человеческий рассудок служит слову Божию для возрастания его авторитета и веры в него. Если рассудок использовать именно так, то он может, кроме того, свидетельствовать в пользу евангельской истины, подтвержденной чудесными деяниями Христа, заявляя во всеуслышание, что те, кто

верит в Евангелие, вовсе не поступают необдуманно, подобно людям, верящим в сказки. Наконец, тот же самый разум с очевидностью показывает, что Церковь была основана Христом, о чем, как говорится в решениях Ватиканского собора, свидетельствует ее удивительное распространение, ее несомненная святость, ее неистощимая и всюду проявляющаяся жизненность, свойственное ей единство и ее несокрушимое постоянство. Все это дано разуму в качестве прочного и неизменного основания для веры и служит неоспоримым доказательством божественной миссии Церкви.

Понятая таким образом эта манера философствовать, выходит за рамки, наложенные традицией на «чистую» философию. В случае христианской философии разум, внимая слову Божию, приводит философию к вере и доказывает на деле, что рассудительный человек должен в своем понимании и суждениях подчиниться божественному авторитету; он доказывает также, что Церковь основана Христом — всякому понятно, какие обязанности налагает на нас уверенность в ее божественном происхождении. Однако, дальше этой границы подобная манера философствования не заходит. Дело в том, что все, лежащее по ту сторону от нее, превышает способности разума. За этой чертой начинается теология; в то же время, философия все еще может оказать ей некоторые услуги. С ее помощью и используя ее методы, священная теология приобретает природу, структуру и дух подлинной науки, то есть, совокупности заключений, выведенных из принципов. Разум в этом отношении достигает очень многого — он вырабатывает более точное и полное знание того, что относится к вере; как свидетельствует св. Августин и другие Отцы Церкви, разум дает более ясное понимание самих таинств — драгоценное вознаграждение за святую жизнь, в которой религиозное усердие соединяется с украшенным философскими дисциплинами разумом. В заключение, напомним о тех неисчислимых услугах, которые оказал теологии разум, помогая ей сохранить во всей чистоте сокровищницу богооткровенных истин и отменяя заблуждения нападающих на нее. Уверившись в том, что все, противоречащее слову Божию, ложно, разум черпает в этой уверенности вдохновение и решимость обратиться против врагов веры их же оружием, что лишний раз доказывает действенность этого способа философствования.

Почему мы называем именем «genus philosophandi» употребление разума, настолько отличное от того, к чему привыкли сами фи-

лософы? Да просто потому, что это употребление разума и в самом деле является философией. Именно она, *philosophia*, приносит все эти плоды, если она дает свое согласие на контроль со стороны теологии и принимает учение, данное в Откровении. Во всем, что входит в ее компетенцию, философия имеет полное право следовать своему собственному методу, применять свои принципы и способы доказательства, не выходя, в то же время, из повиновения божественному авторитету, поскольку именно этот авторитет лучше всего предохраняет философию от ошибок и обогащает ее разнообразными знаниями.

Похоже, что именно в этом месте энциклика говорит об этой «философии» (которая понимается, как мы можем убедиться, не столько как доктрина, сколько как употребление разума в религиозных целях) самое главное из того, что она собиралась сказать. Там должна присутствовать «чистая» философия, то есть, философия, облеченная в ту форму, которая изначально ей свойственна, иначе христианин не мог бы ей воспользоваться. Однако, эта философия должна существовать в некоем симбиозе с христианской верой: «Таким образом, те, кто ставит философию на службу вере, философствуют наилучшим образом; действительно, разуму оказывают помощь божественные истины, воспринимаемые душой; это не только не уменьшает его достоинства, но и, напротив, увеличивает его благородство, пронизательность и твердость».

Теперь мы видим, как далеки от истины были те из философов и теологов, кто обсуждал понятие христианской философии между 1930 и 1940 годами. Если память мне не изменяет, все искали такое определение этому понятию, которое точно соответствовало бы его сущности и форме. Нет ничего удивительного в том, что они не находили его, так как, если сущность философии заключается в изучении причин явлений в свете естественного разума, а сущность теологии — в изучении причин явлений в свете сверхъестественного Откровения, то никакая дисциплина не сможет заниматься и тем, и другим в одно и то же время. То понятие, которое эти философы и теологи обозначали словосочетанием «христианская философия», отражает прежде всего совершенно определенный способ философствования и это они должны были уяснить себе с самого начала, так как энциклика «*Aeterni Patris*» существует уже достаточно долго. Если нас спросят: «Какой именно способ?» — то мы ответим словами энциклики: «Тот, которым пользовались Отцы Церкви и,

вслед за ними, ученые-схоласты». Перечитайте краткое изложение двенадцативековой истории, которое дано в энциклике, — вы не найдете там ни одного имени, которое не принадлежало бы теологу, и, вместе с тем, это имена людей, внесших значительный вклад в приумножение достояния философии: *patrimonium philosophiae plurimum locupletarunt*. Если слова папы Льва XIII и нуждались в подтверждении, свидетельства истории оказалось бы вполне достаточно. Феномен философии XVIII века необъясним ни по своей сущности, ни по своей форме, если мы не примем во внимание иудео-христианское Откровение, четырнадцать веков существования теологии, в течение которых теологи, основываясь на вере, неустанно искали разума.

Это применение разума для нужд веры и в самой вере, но приобретенное в конечном счете научную форму, и есть «схоластика». По сравнению с трудами Отцов Церкви схоластика — не столько новая доктрина, сколько новый интеллектуальный стиль, соответствующий тому времени, когда христианская традиция, внезапно обогащенная вкладом аристотелизма, усвоила большое количество новых научных и философских понятий. Августину пришлось изучать Плотина, однако в произведениях последнего мы не находим науки, а только метафизику — иначе говоря, естественную теологию, а также этику. Напротив, стоит лишь раскрыть комментарии св. Фомы к трудам Аристотеля, чтобы самому увидеть характер произошедших изменений. Христиане взялись в то время за дело, которое, если и не было новым само по себе (так как уже Боэций начинал этим заниматься), то, во всяком случае, было новым для них — мы имеем в виду глубокое изучение философии и ее различных дисциплин. Нет спору, что это изучение преследовало все ту же цель, а именно: содействовать искупительной миссии Слова Божия. С другой стороны, оно требовало усилий особого рода и имело вполне определенные ориентиры — изучить философию и научиться философствовать. В цепи средств и целей каждое средство в свою очередь представляет собой цель, которая имеет временный, переходный характер. Чтобы от математики перейти к физике, необходимо какое-то время посвятить занятиям чистой математикой. Необходимо изучить латинскую грамматику, даже если мы всего лишь хотим читать Вергилия. Ученые средних веков должны были заниматься чистой философией, так как у них не было другого способа научиться философствовать для служения христианской истине. И

они овладели этим ремеслом, следствием чего было такое широкое применение философской спекуляции в изучении слова Божия, что иногда оно даже казалось чрезмерным: вызывало опасения, например, что собственно изучению Писания, являющегося сердцевиной всего христианского обучения, остается слишком мало места.

В XIII веке еще сохранялось некое равновесие. Как правило, таких учителей, как Альберт Великий и Фома Аквинский, которые уже очень широко использовали философию, философами в те времена не называли; тонкое понимание оттенков значения не позволяло называть этим именем кого-либо кроме язычников и неверных. Отцы Церкви и те, кто продолжал их традицию, именовали друг друга «святыми». Что касается представителей нового стиля, то они были «философствующими», то есть теми, кто применяет философию в деле изучения и преподавания божественного Откровения. Чрезмерное увеличение того внимания, которое уделяли теперь философии, потребовало ввести «чистую» философию в качестве предмета изучения в христианских школах. Так появилась новая дисциплина, получившая название «схоластической философии». Наиболее значительным последствием этого события было возникновение «схоластической теологии», которая в отличие от схоластической философии, мыслилась как изучение слова Божия как такового. Мы могли бы заменить название «схоластическая теология» более простым — «теология», но дело в том, что, хотя это слово и принадлежало традиции и было известно всем, тем не менее, можно пересчитать на пальцах сочинения, носящие название «теологический» или «теология», которые были созданы со времени Юстина и до появления «Суммы» св. Фомы. Пока ничем, кроме теологии не занимались, не было и необходимости в особом названии для сочинений такого рода. Для того же св. Фомы оно не было еще в полной мере привычным — если мы и находим его в названии «Суммы», то на страницах этой книги оно появляется сравнительно редко. Это старинное слово начали в то время употреблять по-новому. В отличие от теологии, схоластическая философия не меняла своей природы, однако, испытывала сильнейшее искушение изменить ее. Не так-то легко было посвятить все свое время освоению философии как средства — по-другому изучить ее просто невозможно — и вместе с тем, не задерживать на ней внимания слишком долго, превращая ее тем самым в самоцель. Всякое предприятие предполагает какой-то риск, но в этом случае опасность,

на которую неоднократно указывали средневековые теологи, была предусмотрена, взвешена и допущена вполне сознательно. Конечно, не обошлось и без неудач, причем некоторые из них были достаточно серьезными, однако тем, кто склонен чрезмерно обличать реальные злоупотребления в распространении философии внутри теологии, не следует забывать, какая опасность грозила христианской вере в случае отказа от философии. Христианство вошло бы в современную эпоху, не имея никакой связи с прогрессом науки и философии; неспособное поддерживать с ними диалог, христианство не смогло бы защитить себя в случае нападения извне и в конечном счете было бы не в состоянии озарить науку своим светом.

Общее положение, сложившееся тогда, представить себе не так уж трудно. По необычайному повороту, который приняли исторические события, исламский мир, чьи ученые и философы в значительной мере способствовали появлению и развитию схоластической философии, стал закрытым для философии в тот момент, когда христианский мир начал ее широкое освоение. Результаты, как говорится, налицо. Эрнест Ренан очень точно определил их в своей лекции на тему «Исламизм и наука», которую он прочитал в Сорбонне 29 марта 1883 года. Обучение, которое было полностью сосредоточено на том, чтобы привить детям кораническую веру, породило целые поколения, вплоть до конца XIX века остававшиеся в своем сознании наглухо закрытыми для каких бы то ни было внешних влияний. Мы не знаем другого примера подобной интеллектуальной стерилизации целых народов при помощи их религиозной веры. Если кто-то сомневается в этом, то будет вполне достаточным сравнить, кем были берберы (и, шире, народы, живущие в северной Африке) до исламского завоевания и кем они стали после него. Почти все латинские Отцы Церкви — африканцы по происхождению: Тертуллиан — из Карфагена, нумидиец Арнобий — из Сикки, его ученик Лактанций, св. Киприан — из Карфагена, Викторинус Африканский, бербер св. Августин — одним словом, все эти достойнейшие представители латинской патристики, так хорошо изученные Полем Монсо в его монументальной работе «Литературная история христианской Африки», сколько даров получила римская Церковь от Африки, в то время как сама она могла похвастаться только трудами св. Амвросия! Схоластика, о вреде которой так много говорили, уберегла Запад от того бедствия, последствия которого, к счастью, изживаются и в мусульманских странах. «Своеоб-

разие и уникальность схоластических теологов, — говорится в энциклике, — заключалось в том, что они соединили теснейшими узами науку божественную и науку человеческую». Схоластических теологов слишком часто упрекали за это, чтобы можно было поставить под сомнение сам факт, этого их свершения.

Если говорить об указаниях восстановить в школах способ философствования св. Фомы и даже его «мудрость», то в том виде, в котором это указание чаще всего представляют — то есть, вне связи с историей и с текстом энциклики (логическим выводом из этого текста оно и является) — оно не имеет никакого смысла. На чем основаны такие привилегии? Разве другие схоластические теологии и философии не подошли бы для этой цели так же хорошо?

Причины выбора философии св. Фомы объяснены в энциклике посредством исторической перспективы. Прежде всего, опираясь на вполне определенные тексты, Лев XIII постарался доказать, что выбор был сделан не им, а Церковью; сам же он лишь подтвердил его, собрав свидетельства предшествовавших ему римских первосвященников и церковных соборов прошлых времен, свидетельствовавших в пользу томистской теологии. Это и есть подлинное основание для сделанного выбора, и смысл его очень важно понять правильно. Он означает, что в начале XIV века и на все последующие века Церковь нашла правильное выражение своей сущности в учении св. Фомы Аквинского. Поэтому Церковь знает, что в этом учении она найдет нетронутыми, вместе с ее собственной мыслью, все сокровища Откровения и традиции, органическим образом упорядоченные, истолкованные и объясненные благодаря поставленному ей на службу естественному разуму.

Появление такой доктрины означало, что был доведен до совершенства *genus philosophandi*, «способ философствования», начало которому было положено Отцами Церкви со II столетия христианской эры. То обстоятельство, что выбор пал на томизм, означало не противопоставление его какому-либо другому учению; так Церковь воздавала почести всей совокупности христианской традиции в произведениях мыслителя, который, будучи наследником этой традиции, лишь довел ее до совершенства. Нет нужды повторять здесь хвалебные слова в адрес св. Фомы, которые лишены смысла для тех, кто не живет, как говорили прежде, в постоянном общении с ангельским доктором. Тот, кто знаком с его трудами, не нуждается в описании их достоинств. Слова Каэтана, так верно и тонко

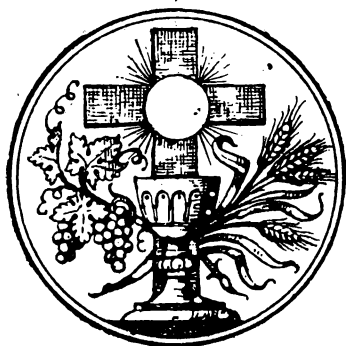
подметившего в предисловии к своему комментарию, что св. Фома приготовил много счастливых открытий для тех, кто реглится усидчиво и упорно изучать его произведения, всякий может принять на свой счет. Многих людей эта похвала (которую находят чрезмерной) раздражает, поскольку эти люди не знают, о чем идет речь. Только рассматривая томистскую доктрину в контексте истории Церкви и в то же время с точки зрения личного опыта, можно понять как ее необходимость, так и те почести, которые ей воздавали.

Насколько мы можем судить, Папа Лев XIII вовсе не собирался ни обязывать кого-либо, ни рекомендовать или даже советовать кому-либо употреблять формулу «христианская философия». Но поскольку эта формула присутствует в названии энциклики, то разумно было бы предположить, что нечто соответствует ей и в тексте энциклики. Как только мы поставили этот вопрос, ответ сам собою приходит на ум. Папа Лев XIII пишет: «Вы можете говорить о христианской философии, если вы хотите, однако, под этими словами следует понимать христианскую манеру философствовать, образцом которой по-прежнему остается доктрина св. Фомы». Как следует из энциклики «*Aeterni Patris*», христианская философия — это философские рассуждения, применяемые христианином для того, чтобы подчинить разум вере как в том, что не превышает способностей естественного разума, так и в том, что для него недостижимо. Папа Лев XIII не утверждает, что других способов философствования не существует, он даже не говорит, что какой-либо из этих способов дурен, он только указывает на то, что способ св. Фомы — наилучший, в особенности же — для христианина.

Есть нечто комическое в тех запретах, с которыми некоторые выступили против этого способа философствования. Каждый из нас, вне зависимости от того, был ли он христианином или нет, сохранял полную свободу заниматься философией так, как ему было угодно. Кто-то предпочитал философию науки, другим больше нравилась философия искусства, третьи — как Бергсон — избирали философию морали и религиозного опыта. Почему же тех, кто исповедовал христианскую веру и учение, следовало лишать права философствовать на том основании, что они предпочитали размышлять об этих истинах? Схоластов, например, это не стесняло ни в малейшей степени. Следовательно, это не должно смущать их последователей, при условии, что они и за другими людьми признают ту же свободу, которую они требуют для себя. Поступив таким образом,

они станут членами огромной семьи «томистов» — довольно пестрого сообщества, к чему, однако, вполне можно привыкнуть, тем более, что, получив право на титул «томиста», его еще надо научиться носить.

Х. ИСКУССТВО БЫТЬ ТОМИСТОМ



КАК становятся томистами? В какой момент? На эти вопросы ответить непросто. По какой-либо причине философ начинает читать труды св. Фомы Аквинского. Если у него аллергия на эту философскую манеру, то он перестает читать эти произведения и больше к ним не возвращается; однако, если между ним и св. Фомой существует некая близость, то он продолжает чтение и возвращается к нему снова и снова. Будет ли он говорить или писать о нем с единственным намерением помочь и другим людям освободиться от заблуждений на этот счет — по мере того, как он сам избавляется от них — многие, тем не менее, поймут его неправильно. Эти люди хотят узнать не то, что думает св. Фома Аквинский, но, скорее, является ли вы томистом или нет. Единственно честный ответ на этот вопрос заключается в том, что, прежде чем называть себя томистом, следует изучить его учение, а на это должно уйти много времени; называть же себя его учеником, не зная в точности, что он проповедовал, равносильно оскорблению его памяти. Подобная совестьливость чужда самым крикливым из числа тех, кто величает себя томистами. Единственное, чего они добиваются, это чтобы вы признали себя томистом, то есть, официально заявили о своей принадлежности к томистской партии. Если мы учтем то обстоятельство, что многие из них называют себя томистами, хотя и не удосужились узнать поточнее, что это такое, то мы не сможем увидеть какого-то особого смысла в словах: я — томист. К сожалению, в заявлениях прямо противоположного характера усматривают вполне определенный смысл. Похоже, многие люди разрешают называть себя томистами по той причине, что им очень не хочется ска-

зять, что они таковыми не являются.

Вставшего на этот путь человека могут ожидать некоторые неудобства. Во-первых, начиная с этого момента, «томисты» станут обходиться с ним в соответствии со своими обычаями, которые не всегда можно назвать мягкими. В том случае, если он француз, этот человек может стать объектом особого внимания со стороны интегристов, чей теологический фанатизм соединяется с той его разновидностью, от которой страдает столько французов. Единственный томист нашего времени, мысль которого была глубокой, смелой, творческой, способной взвешивать самые насущные проблемы и, если можно так выразиться, заполнять все прорывы фронта, был вознагражден непрерывной, деятельной и ядовитейшей враждебностью со стороны тех несчастных людей, которые ничем, кроме как ненавистью к своим ближним, не могут послужить Богу. Поистине, все значительное по самой своей сути для них непереносимо. Ученик не может быть выше учителя; каждый, кто стал жертвой подобной несправедливости, должен помнить о том, что и сам св. Фома от нее пострадал.

Во-первых, тот, кто «сделался томистом», скорее всего перестанет существовать для философов рационалистического толка — для «истинных философов». Объясняется это довольно просто. Пытаясь держать под контролем ту лавину книг и журналов по философии, которая свирепствует в настоящее время во всех странах, философ по необходимости должен чем-то жертвовать. Приходится даже, говоря по-простому, выбирать наугад! Но вот находится человек, во всеуслышание заявляющий о том, что он думает так же, как думал некий человек, живший в XIII веке. Лучшего повода для того, чтобы отделаться от него, трудно и подыскать. Он будет отнесен к отжившим свой век томистам нашего времени или, что еще проще, к «неосхоластам», что избавит от необходимости говорить о нем.

Достаточно, однако, открыть любую книгу Жака Маритэна, чтобы убедиться в том, что мы имеем дело с одним из лучших писателей нашего времени. Конечно, этого философа иногда не так-то легко понять, что и оправдывает в какой-то мере тех людей, которым не суждено проникнуть в его идеи, в том, что их не пленил его стиль, всегда свежий, изобретательный, умело сочетающий метафизику и поэзию. Его выводы вам не нравятся? Пусть так, но почему это обстоятельство должно приводить к тому, что произведения Маритэна окружены злобным молчанием? Автор книги «Француз-

ская философия между двумя войнами», опубликованной в 1942 году, ничего не говорит о Маритэне, за исключением того, что в его произведениях есть критика философии Декарта. Другой философ в своей книге «Обзор французской философии», увидевшей свет в 1946 году, посвящает Маритэну следующую фразу: «Прочие, вместе с Жаком Маритэном, склоняются к томизму». Но как я смогу забыть 21 марта 1936 года, когда этот великий мыслитель почил своим присутствием собрание Французского философского общества. Он говорил на свойственном только ему языке; наверное, даже марсианского мыслителя понять было бы легче. Блестящий Бугле — «светский мыслитель», не испытывающий большой склонности к сектантству, всегда заботившийся о том, чтобы его коллеги-католики были действительно уверены в его преданности и никогда не боявшийся доказать это на деле, — вышел из зала сильно взволнованным и озадаченным. Дружески взяв меня за руку, он спросил: «Скажите на милость, что же это такое? Мне кажется, что он просто ненормальный».

Таким образом, посвятивший себя томизму человек не должен удивляться своему одиночеству. Даже если его собственная страна не принимает его, то христианский мир достаточно широк и некоторые христианские народы достаточно умны, чтобы услышать то, что его соотечественники слушать не хотят. Такие примеры известны. Если секуляризованная синагога изгоняет человека, то он, возможно, тяжело переживая это в душе, по крайней мере, может обратиться к язычникам. Главное заключается в том, что великий ум всегда сочетается с душевным благородством, и изоляция никогда не вызывает горечи. Пусть же это благородство послужит всем нам примером. Мы можем быть одинокими в нашей собственной стране и непонятыми ею, равно как и той эпохой, в которую нам довелось жить, однако, наша эпоха и наша страна ни в коем случае не должны оставаться изолированными от нас. Напротив, — и в этом, возможно, заключается единственное законное основание называть себя томистом, нужно чувствовать себя довольным своей участью и стремиться разделить это счастье с теми, кто создан для него.

К такому выводу приходишь тогда, когда, в один прекрасный день, обнаруживаешь, что не можешь жить без св. Фомы Аквинского. Ощутившие это, читая «Сумму теологии», обычно чувствуют себя как рыба в воде. Без этой книги они оказываются как бы вытасщенными из нее и не успокаиваются до тех пор, пока вновь не об-

ретут ее. Дело в том, что это их естественная среда, где им легче всего дышать и двигаться. В сущности, это и дает томисту ту радость, переживание которой свидетельствует о том, что он, наконец, свободен. Томист — это свободомыслящий человек. Конечно, такая свобода заключается не в том, чтобы не иметь ни Бога, ни наставника, а, скорее, в том, чтобы не иметь другого наставника, кроме Бога, который избавляет нас от необходимости следовать иным учителям. Ибо только Бог способен уберечь человека от тирании самого человека. Только он освобождает от страха и робости человеческий дух, который умирает от истощения перед горами «земной пищи» лишь потому, что, не имея света, чтобы выбрать, он умирает от голода или удушья. Счастье томиста в том, что он свободно воспринимает истину, каково бы ни было ее происхождение. Лучше всего об этой свободе христианина сказал св. Августин: «*Dilige, et quod vis fac*» — «возлюби, и делай, что хочешь». В точном соответствии с духом и глубоким смыслом этих слов ученик св. Фомы может, в свою очередь, сказать: «Уверуй, и думай, что хочешь». Как и милосердие, вера приносит освобождение. Вот почему христианин, причисляющий себя к ученикам св. Фомы, должен беззлобно принимать тот факт, что другие люди, рассматривают его случай как нечто совершенно особое.

Таким образом поступает кандидат в томисты (таковым он и останется навсегда); будет правильно, если он запасется терпением и как человек, которому приходится много путешествовать, научится приспособляться к самым необычным попутчикам. Вспомним о несчастном профессоре философии в одной из тех стран, где государство требует, чтобы обессилевшая Церковь служила ему как подкрепление государственной полиции. Его спросили, какую философию он преподает. «Я? — ответил он удивленно. — «Томизм, конечно». Когда же ему выразили радость от того, что встретили томиста, он нашел в себе смелость возразить и с некоторым нетерпением произнес: «О нет, я вовсе не томист, но ведь надо же как-то зарабатывать себе на жизнь; я не могу позволить себе потерять это место — у меня просто нет выбора». Как же должно быть стыдно и унижительно, когда вот так, разом, опозорены разлагающиеся вместе политика, философия и религия.

В то же время сама Церковь есть своего рода сообщество, граждане которого, впрочем, отнюдь не всегда бывают совершенно послушными: даже если законы этого общества им не всегда прихо-

дятся по вкусу, с ними все же необходимо примириться. Отец Р. П. Декок был ревностным сторонником схоластики Суареса, метафизика которого глубочайшим образом отличается от метафизики св. Фомы, особенно в том, что касается природы первого принципа, то есть бытия. Если две философские доктрины по-разному понимают бытие, то это означает, что между ними нет ничего общего. Отец Декок, таким образом, принадлежал к числу последователей Суареса. С другой стороны, как иезуит, он должен был повиноваться распоряжениям Св. Престола, а это означает, что он являлся томистом. Положение, впрочем, не было безвыходным. Поскольку Суареса отец Декок не мог превратить в томиста, он сделал все от него зависящее, чтобы привести доктрину св. Фомы в соответствие с учением Суареса. До последнего дня, своей жизни этот умный, превосходно разбиравшийся в самых различных философских системах человек, тонкий и гибкий, как стальная нить диалектик упорно поддерживал эту нелепицу: не то, что сочетание сущности и существования ошибочно — это было бы всего лишь мнением философа — а то, что *св. Фома никогда не говорил ничего подобного!* У отца Декока имелся даже неопровержимый аргумент в пользу этого положения: доктор Церкви не мог проповедовать чего-либо абсурдного; сочетание сущности и существования — противоречиво и абсурдно, следовательно, доктор Церкви этого не говорил. Глубоко ошибается тот, кто считает, что сам отец Декок не верил в это. Он был настолько уверен в этом, что предпочел бы разорвать отношения со своим другом, которого он не мог убедить в собственной правоте. Вы получили бы письмо, в котором отец Декок извещал вас о разрыве отношений. И все.

Чаще всего томизм, если мы говорим о конкретных его проявлениях в индивидуальном плане существования человека, сводится к тому, что состоит в том, что за доктрину св. Фомы выдают свои представления о ней; надо сказать, такой томизм не только самый распространенный; более того, это единственная практически возможная манера понимать его. Такое недопонимание, безусловно, неизбежно. Каждый совершает эту ошибку по-своему и поэтому не следует падать духом, заметив, что кто-то другой допустил ее. Тем не менее сделанное самому себе признание в том, что ты сам долгие годы читал произведения св. Фомы и преподавал его доктрину, не постигая истинного смысла его понятия «бытия», которое в философии связано со всем остальным, не может не вызывать бес-

покойства. Сколько же лет я ходил около этой истины, не замечая ее? Возможно, лет двадцать. Но есть нечто, что приводит в еще большее замешательство. Теологи, которые подчас очень глубоко проникают в сокровенный смысл томистского понятия Бога, в то же время преподают и проповедуют доктрину св. Фомы, даже не подозревая, каков истинный смысл сочетания сущности и существования в бесконечном бытии. Хотелось бы верить, что мы сами заблуждаемся в этом отношении, так как, если и в самом деле можно чистосердечно ошибаться в том, что касается главнейших вопросов изученной и горячо любимой доктрины, для распространения которой ты отдал все силы, с которой ты связан двойными узами верности — верности Церкви и верности свободно избранной тобой духовной семье — кто тогда может похвастаться тем, что он и в самом деле все понял? *Если соль потеряла силу, то чем можно сделать ее соленою?*

Именно поэтому нам следует вновь обратиться к тексту энциклики «Aeterni Patris» и черпать мудрость св. Фомы из ее источника: «ut sapientia Thomae ex ipsis ejus fontibus hauriatur». Однако это довольно сложно сделать по причине временной дистанции, отделяющей нас от этого «источника», поэтому и приходится обращаться за помощью к нашим предшественникам. Это неизбежно; сам Папа Лев XIII в той части своего послания, где он отсылает нас к первоисточникам, говорит: «Или, по крайней мере, из ответвлений, которым дал начало тот же источник, если у докторов Церкви не вызывает сомнений их незамутненность никакой грязью». Увы! Течения загрязнены уже вблизи самого источника, да и несомненного согласия докторов Церкви добиться не так-то просто. В этом можно убедиться, если попытаться обратиться к Капреоле, Каэтану и Банесу, да, они часто просто отказываются пребывать в обществе друг друга. На чем же нам следует остановиться. Выбрать что-либо мы можем только путем сравнения ответвлений с самим источником, принадлежностью к которому они кичатся. Это сложное и требующее больших временных затрат предприятие, грозящее внести еще больший раздор в ряды тех, кто решит им заняться; кроме того, в результате мы скорее всего придем к заключению, что каждая интерпретация доктрины только часть истины — та ее часть, которую удалось усмотреть ученому, ошибочно принявшему ее за всю истину. К раздорам и разногласиям необходимо готовиться, если мы не хотим пасть духом и поддаться скептицизму. В ко-

нечном счете, каждый человек сам несет ответственность за принятое им решение. Впрочем, если мы будем надеяться, что обречем в результате наших усилий большую уверенность, чем та, что допускается самой природой объекта этих усилий, то мы поведем себя как неразумные (*indisciplinatus*). Не следует строить иллюзий — если читатель трудов св. Фомы, все хорошо обдумав, приходит к выводу, что в своем понимании этой доктрины он идет вразрез с мнением Каетана или Банеса, при всем их основанном на авторитете знании, то этот читатель не может не почувствовать некоторого беспокойства. Казалось бы, все указывает на то, что ошибается он сам, но, с другой стороны, эти известные ученые противоречат друг другу, следовательно, расследование не окончено. Всегда и везде следует помнить заслуженно знаменитую формулу: пусть св. Фома Аквинский сам истолковывает свое учение. Это означает, что мы должны судить с точки зрения св. Фомы о комментаторах его произведений, вместо того, чтобы рассматривать его учение с точки зрения этих комментаторов.

Обучение томизму, конечно, не может на этом остановиться, так как творения св. Фомы — это целый мир, и даже несколько миров один внутри другого. Есть мир слова Божия: св. Писание, которое само по себе бесконечно. Есть мир отцов Церкви, причем изучение произведений одного из них, по крайней мере, а именно св. Августина, требует целой жизни, наполненной работой. Есть мир Аристотеля и философии, границы которого отступают по мере приближения к ним. Наконец, есть мир самого св. Фомы; этот мир находится в самом сердце остальных миров и освещает их, хотя, в то же время, он не бросается в глаза и почти неразличим, или, по крайней мере, никогда не выступает на передний план, так что можно много раз пройти мимо него и так и не заметить. Впрочем, существует признак, который если и не всегда, то уж во всяком случае очень часто говорит нам о его присутствии. Перечислив два, десять или двадцать доводов, свидетельствующих в пользу того или иного вывода, св. Фома может упомянуть слово «esse» иногда даже в ряду других слов; это слово было известно всем, но св. Фома понимает и использует его своеобразно. Это понятие подобно у него лучу света, освещающему все остальное, особенно в том, что касается метафизики и теологии. Поэтому читатель должен следовать за ним, когда оно показывается, или же искать его, когда оно спрятано; не стоит, однако, употреблять его в ущерб другим понятиям, так как сам

св. Фома пользуется им не для того, чтобы затемнить все остальное, но, напротив, для того, чтобы с помощью этого понятия усилить смысл других.

Почему следует обращаться скорее к св. Фоме, нежели к другим мыслителям? Прежде всего, потому, что его учение не только не исключает все прочие, но, напротив, включает в себя все истинное, что есть в каждом из них. Следовать за св. Фомой — это значит быть открытым для любой истины. Кроме того, потому что Святая Церковь провозгласила св. Фому «доктором Церкви» и предписывает руководствоваться его учением, которое, оставаясь верным своему призванию — мудрости — выражает то, что сама Церковь считает истинным. Мы отдаем себе отчет в том, что доводы такого рода могут привести в негодование философа-рационалиста, однако католик к ним прислушаться обязан, тем более, что они небезосновательны.

Христианская мысль, которой было суждено стать полноводной рекой, зародилась почти две тысячи лет назад, у ее истоков стояли Иисус Христос, двенадцать апостолов, к которым вскоре примкнул такой необыкновенный священнослужитель, каким был св. Павел. Препятствий на пути христианской мысли было более чем достаточно за эти два тысячелетия, однако, ничто не могло остановить ход ее развития. Почти все эти препятствия, во всяком случае, наиболее опасные из них, были искушениями разума, но ни разу выразители мнения Церкви не принесли веру в жертву разуму. Следует пристально изучить труды Никейского собора, чтобы воистину убедиться во всем величии происходившего тогда. Арий был человеком разума, на его стороне был здравый смысл — если уж на то пошло, то как же не видеть того, что Сын не может быть равным Отцу, которому Он обязан своим существованием? С человеческой точки зрения, Церковь не имела никаких шансов выжить, кроме как стать арианской, так как на этот путь ее звал разум. Действительно, еще бы немного и весь цивилизованный мир стал бы арианским. Именно тогда, упорно отстаивая истину, противоречащую правдоподобию, Церковь предпочла подвергнуть себя этой ужасной опасности, нежели признать превосходство разума над верой и этим определить свою судьбу в будущем. Это был всего лишь первый случай выбора из большого числа подобных ему, когда человеческая осторожность противилась решению, принятому Церковью; Церковь лицом к лицу встречалась с великой опасностью, оставаясь

верной хранимой ею истине; эту истину Церковь не может предать именно потому, что непреложно знает ее тайну. Тайна доверена ей и только ей и больше никому. Церковь знает, что, отвергнув искушения «суетной философии», она в течение какого-то времени подвергнется жестоким потерям, однако, поддавшись этим искушениям, она перестанет существовать.

История не знает другого примера духовного сообщества, членами которого являются люди, объединенные только любовью к общей истине, превосходящей возможности разума, и ничем иным, причем это сообщество утверждает эту истину в течение двадцати веков, ни разу не отступившись от нее. Не менее тщетными были бы поиски религиозной веры, которая на протяжении двух тысяч лет служила бы источником для неостановимого потока умозрительных построений рационалистического характера, да и философии, занятой определением объекта этой веры, ее защитой от внешних врагов, предоставлением ей аргументов в ее пользу, а также пытавшейся хотя бы отчасти уразуметь ту тайну, отказаться от которой она не могла. Поневоле приходишь в восхищение, когда представляешь себе ту нескончаемую череду докторов самого различного происхождения, как бы сменявших друг друга в течение веков и сохранявших в первоизданном виде учение человека, который в течение трех лет проповедовал благовест о спасении бедным и простым людям. Всего три года земной жизни и двадцать веков неустанной работы мысли, которая не позволила никакой земной власти — властителям, народам, философам — исказить ее даже в самой малости. Ничто не может заменить в этом случае личного и прямого знакомства с историей христианской мысли и те, кому жизнь предоставила возможность познакомиться с ней, выносят из этого знакомства ощущение того, что в истории неустанно действует некая сверхчеловеческая сила. Нам известен, по крайней мере, один человек, для которого эти двадцать веков плодотворных научных трудов, необъяснимых никакими земными причинами, сами по себе служат несомненным доказательством существования Бога, непосредственным образом присутствующего в Своей Церкви. С другой стороны, не исключено, что такой взгляд на историю вырабатывается в результате долгой жизни, проведенной в ее исследованиях.

Одной веры в Церковь недостаточно для понимания произведений св. Фомы Аквинского, но, в то же время, такая вера для этого

необходима. Без нее можно понять буквальный смысл — необходимый сам по себе — но никогда не проникнуть в глубочайший смысл мысли, которая самым преданным образом служит этой вере. Коротче говоря, понимание «христианской философии» требует, чтобы ее интерпретатор рассматривал эту философию с подлинно христианской точки зрения. Именно поэтому попытки истолковать ее как нехристианскую философию обычно заканчиваются неудачей. Напомним, что здесь речь идет не о философии Аристотеля. В своих комментариях к произведениям философа св. Фома пытается передать идеи Аристотеля, а не свои собственные. Св. Бонавентура проводил различие между комментатором, который добавляет к тексту только то, что необходимо для его понимания, и автором, основная цель которого — выразить свою собственную мысль, цитируя других писателей в подтверждение своего мнения. Когда св. Фома пишет об Аристотеле, он выступает в качестве комментатора, однако, в книгах «Сумма» и в других сочинениях того же рода он является автором в полном смысле этого слова; именно там и нужно искать его собственные идеи. Даже в таком удивительном произведении, каким является его трактат «О существующем и сущности», стоит лишь копнуть немного глубже, чтобы достигнуть уровня теологии. Тот исследователь, который попытается сознательно пренебречь направленностью доктрины, едва ли поймет ее смысл правильно.

Дело в том, что наиболее оригинальные и глубокие философские понятия св. Фомы открываются только тем, кто читает как теолог. Влияет это и на тот метод, которым пользуется в своей работе читатель. Вынося приговор достижениям философов, теолог берет из их доктрин только то, что может быть поставлено на службу вере. Он может пользоваться различными философскими языками, но мы скорее всего ошибемся, если припишем этим языкам тот смысл, который они имеют в доктринах их авторов. Теолог часто ссылается на выводы и свидетельства этих авторов — Аристотеля, Авиценны, Боэция, св. Иоанна Дамаскина, но не к ним следует обращаться за разъяснениями, а к самому св. Фоме, который заимствует эти свидетельства условно, и поэтому понимать их следует именно так, как он их понимает.

Начинающий томист должен очень осторожно пользоваться различными «филологическими» методами; при помощи этих методов многие историки надеются добиться успеха в квази-научном истол-

ковании текстов. Прежде всего упомянем поиски «источников». Нет сомнения в том, что необходимо идентифицировать все цитаты и проверить предложенные теологом истолкования, но этим должен заниматься издатель текста; интерпретатор доктрины занимается этим только тогда, когда видит, что эта работа не доведена до конца. Следует различать то, что цитирует автор, от того, как он этим пользуется и что он под этим понимает. Читая произведения св. Фомы, очень опасно понимать цитаты из трудов св. Августина, Боэция, Авиценны или, еще чаще, из Аристотеля в том смысле, который они имели в оригиналах. На самом деле лишь иногда эти цитаты имеют первоначальный смысл; намного чаще они приобретают тот смысл, который им придает св. Фома. Как теолог, св. Фома нередко сам является источником своих источников — это он, а не цитируемые им философы, ставит на службу постижению веры термины и понятия философского характера.

То же самое можно сказать и о «научном» методе, пользующимся популярностью уже несколько лет. Он заключается в том, что, прежде чем исследователь переходит к истолкованию того или иного понятия или положения томистской доктрины, он должен собрать воедино все тексты, имеющие к ним какое-либо отношение. Конечно, не следует слишком строго судить подобное усердие, но, с другой стороны, очень надеяться, что оно поможет с точностью ответить на поставленные вопросы, тоже опасно. Два текста, принадлежащие одному автору и содержащие некое понятие, можно сравнивать только в том случае, если это понятие рассматривается в них с одной и той же точки зрения и в связи с одной и той же проблемой. Как часто предполагаемая эволюция понятий, связанная с изменением смысла, оказывалась не более чем изменением перспективы, необходимым для использования тех же понятий для решения новой проблемы! Это затруднение возникает уже на уровне философии, но оно усложняется до бесконечности в теологической системе, подобно той, которую создал св. Фома; более заботясь о точности смысла, нежели языка, св. Фома выражает то, что хочет сказать, при помощи философского словаря других мыслителей. В этом случае исследователю следует не подсчитывать тексты, а взвешивать их.

По этой же причине нужно быть очень осторожным, чтобы не ошибиться, перенося на теологические произведения экзегетические методы, подходящие для анализа философских трудов. Быть до-

стойным имени томиста вовсе не означает никогда не ошибаться в том, что касается идей Учителя, да и кто может похвастаться тем, что он застрахован от ошибок? В то же время, мы ни в коем случае не должны приступать к изучению его произведений подобно тому философу, который, дойдя до пределов естественной теологии, продолжает действовать теми же методами в совершенно отличной от нее области. Дело в том, что перспектива изменилась, поэтому прежде всего нам необходимо переосмыслить саму природу используемых методов. Как бы мы ни углублялись в произведения Аристотеля, сколько бы ни исследовали дальнейшую разработку его понятия о божественном у Платона, Плотина и Прокла, мы никогда не выйдем на дорогу, ведущую нас к теологии, которая — вынуждены напомнить об этом — не является вершиной метафизики, но лежит вне пределов последней. Говоря другими словами, теология находится в ином месте. Чтобы войти в ее область, следует прежде всего укрепить в своей вере, то есть не только умом понять необходимость совокупности положений, считающихся истинными только потому, что они даны нам в Откровении, но и, как мы уже говорили, принять добродетель веры в качестве нашего участия в том знании, которое имеет о Себе сам Бог.

Для четырех основных добродетелей

Она есть добродетель формальная.

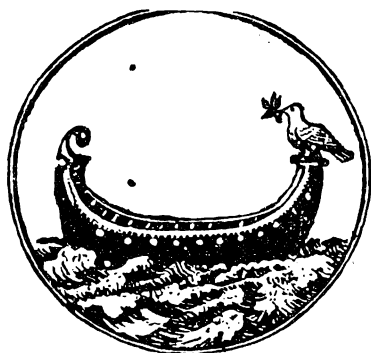
Для трех божественных —

Благодать реальная.

Обретя вместе с другими христианами добродетель веры, которая никогда не разлучается с надеждой и любовью, теолог использует все силы, данные ему природой, чтобы получить знание об объекте веры, дающее ему при всей своей неполноте и относительности возможность божественного видения уже в этом мире, при том, что полнота этого видения осуществится только в мире грядущем. Можно сказать, что теолог в своем понимании идет против течения и поднимается к своему источнику, стремясь внутри своей веры достигнуть того сокровенного места, в котором он уже пребывает, но которое ему хотелось бы увидеть не только как загадку или как изображение. Никто, за исключением святых, не может претендовать на скорое осуществление этого желания, однако пытаться все же стоит, если мы хотим философствовать согласно духу св. Фомы.

По крайней мере, каждый может начать делать это, а об успехе может судить только Бог. Каков бы ни был его исход, только таким путем достигается и совершенствуется искусство быть томистом: следует философствовать внутри веры, и так философствовать может только христианин.

XI. БУДУЩЕЕ ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ



ОТВЕТ на вопрос, какие формы приобретет христианская философия в грядущих веках, может дать только время. Кто был в состоянии предвидеть во времена св. Августина появление св. Фомы Аквинского? Теология обоих докторов Церкви субстанциально едина, однако форма доктрины св. Фомы непредсказуема, если мы будем исходить из учения св. Августина. Мы можем лишь попытаться угадать характер тех изменений, которым может подвергнуться та и иная философия, однако, это мы можем сделать, только обратившись к прошлому этой философии, поскольку другими средствами мы не располагаем.

Если мы возьмем в качестве примера средневековую схоластику — которая, кстати сказать, является типичным образцом изменений такого рода — то мы увидим, что изменения эти происходят при столкновении двух различных духовных течений. С одной стороны, это научный прогресс, внезапно заменяющий прежний взгляд на природу новым. С другой стороны, это христианская вера, воплощенная в Церкви и ограниченная традицией как в своей терминологии, так и в своем объекте. Если нам позволят привести довольно грубое, но очень точно отражающее сущность явления сравнение, то можно сказать, что в результате контакта рождается новый вид познания, совершенно отличающийся от тех двух, которые мы упомянули выше, но получивший от них в наследство оболочку доктрины, включающую в себя цельное видение вселенной, причем данные для этого предоставляет наука, но основным объектом является возможно более полное понимание полученного через посредство веры христианского Откровения. В таком синтезе

все исходит из веры и к ней же возвращается. Можно сказать, что этот синтез рождается из усилия, совершаемого верой и направленного на достижение такого самопознания, какого она только способна достичь. Великий научный переворот является для нее только поводом для обновления этого синтеза, путем переосмысления новой картины вселенной, которую дает изменяющаяся наука, в духе неизменной христианской веры.

Многие встречи такого рода уже имели место в прошлом. Наше время стало свидетелем похожего на чудо изменения лица природы, и это обязательно должно быть принято во внимание христианской философией. Папа Лев XIII настоятельно указывал на необходимость этого в энциклике «*Aeterni Patris*». Поскольку человеческий разум может подняться до созерцания нематериального, только отталкиваясь от того, что материально и доступно для органов чувств, то «нет ничего более необходимого философу, чем внимательное изучение тайн природы, а также упорные и напряженные усилия, направленные на исследование природных объектов». Итак, если в старое мировоззрение вкрались ошибки, то от них следует избавиться! Ничто не освободит христианского философа от необходимости быть в курсе богатейших и все возрастающих научных достижений его времени. Кто-то может подумать, что этот совет не более, чем куртуазный жест со стороны Церкви, адресованный современной науке, довольно грубая уловка, потребовавшаяся для того, чтобы придать Церкви современный вид. Ошибочное мнение. Церковь настолько убеждена в истинности веры, что научный прогресс она рассматривает как возможность соответствующего прогресса в постижении веры, являющейся самой субстанцией христианской философии. Никогда не следует забывать слов св. Павла: «*invisibilia Dei...*». Чем лучше мы знаем природу, тем большие возможности открываются для нас в богопознании.

Папа Лев XIII не только дал определение христианской философии, но и дал образец философствования такого рода, доказав плодотворность самого этого понятия. Тем более вызывает удивление тот факт, что столь малое число наших современников — я имею в виду католиков — осознают этот факт. Папа Лев XIII в истории Церкви занимает место самого значительного христианского философа XIX века, и одного из крупнейших авторитетов в этой области за все время существования Церкви. Впрочем, он недвусмысленно показал, что в состоянии нести все бремя ответственности, налагае-

мое этим положением. 19 марта 1902 года, по случаю 25 годовщины своего избрания римским первосвященником, Лев XIII напомнил о фактах своей биографии, точнее, о главных актах, принятых во время его понтификата. Он составил список девяти написанных им энциклик, однако — и это самое примечательное — расположил их в порядке, отличном от хронологического, хотя, казалось бы, это было бы проще всего и в наше время воспринималось бы как нечто само собой разумеющееся. Папа Лев XIII избрал другой порядок, и если мы задумаемся, почему он так поступил, то причина вполне понятна уму:

- 1) Христианская философия: «Aeterni Patris», 1879.
- 2) Свобода человека: «Libertas Praeantissimum», 1888.
- 3) Христианский брак: «Arcanus Divinae Sapientiae», 1880.
- 4) Франкмасонство: «Humanum Genus», 1884.
- 5) Гражданское управление: «Diuturnum», 1881.
- 6) Христианское устройство государства: «Immortale Dei», 1885.
- 7) Социализм: «Quod Apostolici Muneris», 1878.
- 8) Права и обязанности капиталистов и трудящихся: «Regum Novarum», 1891.
- 9) Христианское гражданство: «Sapientiae Christianae», 1890.

Собранные вместе и расположенные в том порядке, который придал им сам Лев XIII, эти девять энциклик составляют то, что может быть названо «Corpus Leoninum» христианской философии XIX века. Думаю, что не ошибусь, если скажу, надо было обладать проницательностью американского издателя, увидевшего, что этот великолепный доктринальный корпус заслуживает того, чтобы его опубликовали таким, какой он есть, то есть, с сохранением той структуры, которую сам Папа Лев XIII счел нужным ему сообщить; первой — как рассуждение о методе — в этом списке должна стоять энциклика о христианской философии. Единственное известное мне издание этой книги (прошу прощения у возможно существующих других ее издателей), — это сборник девяти энциклик, переведенных на английский язык и выпущенный в свет в Нью-Йорке в 1954 году. Этот великолепный пример должен, по крайней мере, убедить молодых авторов, ищущих издателя, в том, что никогда не следует торопиться.

Эти затронутые Папой Львом XIII серьезнейшие вопросы (после него их касались Пий XI и Пий XII) принадлежали к числу тех проблем, ответственность за которые и несут римские первосвя-

ценники. С другой стороны, трактовка этих проблем показывает, каким образом, не изменяя самой себе, христианская философия может обновить свое учение. Каждый христианский философ должен подражать этому прославленному примеру в меру своих скромных возможностей. Однако, он должен также учитывать, что в наше время ситуация отличается от того, что происходило в XIII веке. Если для нас сочинения Аристотеля содержат его философию, то для Альберта Великого, св. Фомы Аквинского и профессоров парижского Факультета искусств это было наукой. Когда кто-либо из них оканчивал свои комментарии к энциклопедии Аристотеля, он считал, что знает и может преподавать космографию, физику, биологию, психологию и общественные науки. Что же касается метафизики, то она являлась для этих ученых естественной теологией, которую следовало принять к сведению, поскольку ее основания можно было отыскать только в науке того времени. В наши дни даже среди ученых едва ли найдется человек, который станет утверждать, что ему удалось усвоить всю сумму знаний, накопленную человечеством. Именно поэтому современные схоласты пребывают в иллюзии, если они думают, что преподают философию в соответствии с тем порядком, который был предписан Аристотелем, то есть переходя от наук к метафизике. Они переходят от науки Аристотеля к тому, что представляется им метафизикой Аристотеля, хотя преподавание наук давно уже не находится в их руках. Нередко случается так, что входящий в класс философии ученик разбирается в науке намного лучше, чем его преподаватель философии. В наше время, когда ученый, посвятивший себя какой-то одной науке, чаще всего неспособен постигнуть эту науку полностью, просто смешно претендовать на энциклопедические научные знания.

Хотелось бы надеяться, что в силу необходимости сами ученые приступят к сопоставлению самых общих результатов, полученных ими, а также объяснят их смысл для неспециалистов. Впрочем, это делается уже теперь. Мы стали свидетелями непрерывного обмена мнениями между Эйнштейном, Планком, Гейзенбергом, Луи де Бройлем, Эмилем Мейерсоном и многими другими учеными, причем каждый из них пытается дать определение в рамках собственного вклада в науку таким имеющим фундаментальное философское значение понятиям, как пространство, время, движение, причинность, детерминация или же ее отсутствие. Одним словом — понятиям, названным Авиценной «*communia naturalium*», т.е. об-

шефизическим понятиям. Не может быть никакого прогресса христианской философии, пока те, кто ее преподает, пребывают во вселенной Аристотеля. Это не означает, что в так называемой «философии природы» нет ничего здравого; речь идет сейчас о науке, но ведь никто не сможет отрицать, что представления о вселенной, сложившиеся в науке наших дней, отличаются от того, что может дать нам в этом отношении «философия природы».

Будущее христианской философии, таким образом, зависит от наличия или же отсутствия научного образования у теологов. Конечно, образование это не может не быть ограниченным, но оно должно быть достаточным для того, чтобы теологи могли воспринимать диалоги известнейших ученых не только в области математики или физики, но и биологии, как и во всех прочих областях естественнонаучного знания, где познание природы уже достигло уровня доказательности. Это не должно повлечь за собой презрения к Аристотелю, потому что оно не приведет нас ни к чему хорошему. Когда философ определяет движение как «деятельность способного к движению, поскольку оно способно к движению», он не только не говорит ничего неистинного, но и, напротив, выражает очень глубокую истину. Те, кто не понимает этого, могут смеяться сколько им угодно. Просто это определение дано не с точки зрения науки, а с точки зрения философии — мы имеем перед собой метафизическое определение бытия в становлении. Мы должны не утрачивать старое знание, а приобретать новое, однако, никто не сможет этого сделать, если не будет понимать языка науки нашего времени именно так, как его понимают ученые, которые на нем говорят. Для будущего христианской философии очень важно, чтобы всегда находились теологи, способные понимать этот язык, так как в случае, если они не воспримут важнейшие научные заключения (чтобы обогатить ими теологию), то неизбежно найдутся христианские ученые, которые начнут приспособлять учение теологии к выводам науки. Это и носит название «модернизма», а поскольку действительно существует только настоящее, то возможность поворота к модернизму существует всегда. Теологи всегда должны сохранять за собой инициативу и контроль в области теологии, поскольку это наиболее верный путь, чтобы избежать мучительных кризисов, которые не дают ничего ни религии, ни философии.

Когда хорошо информированная теология осуществляет подобный контроль, это не означает, что тем самым исключаются любые

ошибки и недоразумения, часто случающиеся при сотрудничестве двух различных дисциплин. Могут произойти конфликты между правовым обоснованием и методом: возьмем в качестве примера конфликт между математикой и физикой или же противоречия между физической химией, с одной стороны, и биологией, с другой. Нет ничего более естественного, если подобные противоречия будут иметь место между теологией и научными дисциплинами. XIII век был заполнен столкновениями такого рода именно потому, что это время было золотым веком схоластической теологии. Следует ожидать и возникновения новых, хотя секуляризованное (причем, неоднократно) сознание могло бы, по крайней мере, точно оценить их значение и способствовать их разрешению.

История учит нас тому, что знаменитые случаи такого рода зарождаются из заблуждений ученого, который вмешивается в чисто теологические вопросы, или же из ошибок теолога, который пытается решать научные проблемы. Процесс над Галилеем прекрасно показывает, что происходит, если заблуждаются в одно и то же время и ученый, и теологи. Галилея не беспокоили до тех пор, пока он ограничивался утверждением, что Земля обращается вокруг Солнца, а не наоборот. Его положение ухудшилось, когда он начал на свой лад толковать тексты св. Писания, которые, как ему казалось, противоречили его открытиям. Ему следовало бы знать, что св. Писание не изучает движения Земли; теологи, указавшие ему на этот факт, были совершенно правы. Занимаясь библейской экзегезой, Галилей вмешивался в то, что его не касалось, давая теологам козыри против себя. Но когда судьбы Галилея принялись отрицать факт движения Земли, они, в свою очередь, вмешались в область астрономии, о которой в Писании ничего не говорится.

Философ и математик А. Н. Уайтхед, написавший вместе с Берtrandом Расселом «Principia Mathematica», был блестящим собеседником. Однажды, коротая со своим другом-католиком долгий вечер в Гарварде, он внезапно сказал, желая, без сомнения, его порадовать: «Вы знаете, эти судьбы Галилея не так уж ошибались! Если бы они ограничились тем, что сказали бы ему: «Вы не доказали факта, что Земля движется» — они бы на три века опередили астрономию своего времени». В самом деле, теперь уже довольно сложно сказать с уверенностью, что вокруг чего обращается. Уже Декарт это очень хорошо понял, после кратковременной паники, вызванной вынесением приговора Галилею, без особого труда изменив форму изло-

жения своей физики. Бесмысленность этих конфликтов увеличивается еще и тем, что мировая научная сфера продолжает непрерывно меняться.

Приведем еще один пример, который относится к недавнему прошлому и производит почти комическое впечатление. Речь идет о философах и теологах, у которых исследования Пастера в области самозарождения живых существ вызвали сильнейшее беспокойство. Что произойдет, если ученый в результате своих изысканий придет к выводу о том, что при определенных условиях материя может порождать жизнь? Самого Пастера это также волновало — не по причине его религиозных убеждений, а из-за научной чистоты его собственных исследований. Если бы поиски Пастера привели его к выводу о том, что в *изученных им случаях* самозарождения не происходит, то его могли бы заподозрить в том, что им руководило тайное желание избежать конфликта с учением Церкви. На самом же деле, если такое заключение и противоречило чему-либо, то в первую очередь оно противоречило бы учению схоластических ученых. Св. Фома и все его современники были уверены в том, что разогретая солнечным светом грязь может порождать червячков, мух и других мелких и несовершенных животных. На это могут возразить, что хотя это не очень большие животные, важно уже то, что они живые. Если бы Пастеру удалось пронаблюдать рождение мухи из стерилизованного препарата, история биологии, да и всей современной науки, развивалась бы сейчас в другом направлении.

К сожалению, эти уроки не идут на пользу. В наше время верующие обеспокоены тем, что эксперименты по созданию живой материи могут увенчаться успехом, что позднее позволит производить на свет искусственных людей. Даже в том случае, если бы эта мечта осуществилась, это все равно не давало бы поводов для беспокойства. Единственное, что по этому поводу говорит теология, заключается в том, что Бог индивидуально создает каждую душу в тот момент, когда эмбрион превращается в человеческое тело. Будет ли этот эмбрион искусственным или же естественного происхождения — никакого значения не имеет. Правда, религия не может этого доказать, но она в это верит; доказывать это не ее дело, и науке никогда не удастся продемонстрировать обратное. Верующие с трудом привыкают к той идее, что, как говорит апостол Павел в послании к Тимофею, «Бог пребывает в свете недостижимом». Они произносят эти слова, верят в них, но забывают их при первой же

возможности. Истины веры сверхъестественны — поэтому они находятся вне досягаемости науки. Не стоит опасаться за их сохранность, так как всякая научная истина относится к природе и принадлежит ей по своей сущности; тогда как истины веры в свою очередь неотчуждаемо относятся к своей области, так как никакие доводы естественнонаучного характера не могут быть приняты во внимание, если речь идет о том, что по определению трансцендентно по отношению к природе. Когда теолог по неосторожности вторгается в область науки, то это приносит вред и науке, и теологии — если теолог не ожидает получить теологию из физики, то и ученый, в свою очередь, не рассчитывает, что теология станет физикой. Это не единственный случай, когда соседи тем лучше понимают друг друга, чем реже они пересекают границы своей области.

Пререкания возникают только в случае незаконного посягательства на область, выходящую за рамки своей компетенции; следует отметить, что наука делает это так часто, что это уже стало почти что правилом. В большинстве своем ученые не знают с точностью, где проходят границы науки, а также как отыскать ту черту, за которой подтвержденная доказательствами уверенность сменяется картинками, нарисованными воображением. Можно ли их упрекать за это? Обман зрения в подобных случаях неизбежен; более того, он даже вполне естественен, так как наука не будет двигаться вперед, если разум перестанет выдвигать гипотезы и предположения. Опасность подстерегает ученого тогда, когда он слишком увлекается своими рассудочными мечтаниями и придает тому, что он не способен доказать, граничащую с твердой уверенностью вероятность. Экстраполяции такого рода никогда не будут очень удачными, поскольку по сравнению с открытиями науки завтрашнего дня они покажутся робкими и наивными. Соблазн обобщений подобен «продолжению кривой линии» — малейшее изменение направления в начале движения очень скоро приведет к значительному отклонению.

Самое необычное из известных нам обобщений такого рода было сделано в XIX веке учеными, решившими, что вся природа — без единого исключения из общего правила — подчиняется законам всемирного детерминизма и механицизма. Эти ученые начали с того, что стали рассматривать только количественные взаимоотношения между предметами; это означало, что все сводилось к материи. Сам по себе их случай не является чем-то из ряда вон выходящим.

Увлеченный своими мечтами ученый естественным образом склоняется к тому, чтобы представлять себе вселенную такой, какой она видится ему с точки зрения той науки, которой он занимается. Это классическая ошибка, которую вполне справедливо разоблачил еще Аристотель; она заключается в том, что бытие как бытие представляют себе в той форме, которая является не более чем одним из его модусов. Однако на этот раз, случай был чрезвычайным, хотя он и не выходил за пределы нормального. Физико-математический метод сам по себе — вне зависимости от его приложения к какой-либо определенной науке — возводился в ранг универсального закона природы, хотя и не был подкреплён ничем, кроме своего собственного авторитета. Говоря другими словами, утверждалось, что познаваемая реальность по необходимости такова, какой она должна быть, чтобы служить всецело удовлетворяющим объектом для научного познания. Для того, чтобы вселенная была полностью познаваемой, говорили эти ученые, она должна строиться на чисто количественных отношениях, подчиненных законам механики; именно это и можно обнаружить в действительности.

Это было фантастическое решение, но, тем не менее, многими людьми оно было принято с непрекаемостью и несомненностью, свойственными религиозной вере. С другой стороны, будучи почти религией, это убеждение претендовало на научный характер и считало, что именно так его и следует воспринимать. Свидетелем этой колоссальной иллюзии является переживший свое время марксизм. Впрочем, эта иллюзия была разоблачена Бергсоном при помощи единственного пригодного для этой цели способа. Анализ, проделанный Бергсоном, показывал, что все ключевые пункты доктрины не что иное, как простые софизмы. Если бы эта критика всемирного детерминизма принадлежала бы перу какого-либо теолога, каким успехом могла бы гордиться христианская философия!

Несмотря на то, что последняя, к сожалению, не могла похвастать этой победой, она воспользовалась ее плодами. Многие современники Бергсона сразу же поняли значение совершившегося: Бергсон избавил философию от сковывавших ее цепей, показав своим анализом, что детерминистский механицизм, претендовавший на звание науки, был в действительности довольно сомнительной метафизикой. Уже св. Фома пользовался прекрасным методом, сущность которого можно выразить словами «вы не доказали, что...» — Аристотель не доказал, что мир вечен; он утверждал это,

но доподлинно ничего об этом не знал; Аверроэс не доказал, что у всего человеческого рода единый интеллект; его доказательство не убеждает нас... и так далее. Эта критика доказательств — одна из важнейших функций теолога; так мы вновь приходим к выводу о том, что прежде всего теолог должен приобрести необходимый запас научных и философских знаний, без которого эту функцию он не сможет осуществить.

По всей видимости, именно христианские ученые чаще всего будут давать теологу повод для осуществления этой функции. Как христиане они обладают верой, как ученые — наукой. Медлительность теологии, объяснимая сама по себе, тем не менее выводит из терпения благородные сердца и впечатлительные умы, которые хотели бы ей служить. Впрочем, наибольшую опасность в этом отношении представляют не столько ученые в подлинном смысле этого слова, сколько христиане, располагающие кое-какими научными познаниями. Обогащенные научной культурой, которая сама по себе достойна всяческого уважения, они чувствуют, что на их плечах лежит особая миссия: поскольку, по их мнению, официальная теология самым плачевным образом не успевает за развитием науки, что именно они должны реформировать священную науку, чтобы она развивалась в унисон с наукой светской; так они хотят обеспечить будущее теологии. Реформаторы такого рода очень часто почти не разбираются в вопросах науки. Здесь можно привести пример католического священника в одном из американских университетов, который пребывал в непрерывном волнении из-за той опасности, которая угрожает Церкви в случае, если она открыто примет эволюционистской доктрины. Он даже намеревался создать новую теологию. Когда его спросили, какие науки он изучал, он ответил, нимало не смутившись: «Никакие, но в «Британской Энциклопедии» имеется очень хорошая статья на эту тему». Я прочитал эту статью — она действительно очень хороша, однако мне кажется, что этого все же недостаточно.

Чаще всего люди, подобные этому священнику, обладают целым рядом достоинств. У многих из них сердца апостолов; и тем не менее, следует отметить, что у них нет ни малейшего представления о том, что же такое теология, несмотря на свой священный сан. Еще слабее они осознают свое место в традиции, наследниками которой они являются; эта традиция хотя и не лишает их свободы и не отнимает у них права на инициативу, все же эту свободу и эти права

ограничивает. Священнослужитель может философствовать только по-христиански; будущее христианской философии прочными узлами связано с ее прошлым, и если мы хотим внести какие-либо изменения в ее стиль, то мы опоздали. Как ясно указал Папа Лев XIII, начало христианской философии было положено во времена Квадратума и св. Иустина; она развивалась, не меняя направления, в течение более чем двенадцати веков. Правда, в конце концов, и в эту область проник беспорядок, достигший ко времени опубликования энциклики «Aeterni Patris» таких размеров, что, превращаясь из беспорядка индивидуальных сознаний в беспорядок внутри обществ, он угрожал им уничтожением. Мы не должны забывать, что причиной создания энциклики «Aeterni Patris» была тревога римского Первосвященника по поводу стольких бессмысленных войн и революций, а также страстное желание предотвратить новые войны и революции, источником возникновения которых продолжает оставаться хаос, овладевший умами в результате отказа от католической веры тех людей, которые полагают, что только разум может служить надежным советчиком. Главным признаком, свидетельствующим о наступлении хаоса, может служить появление огромного числа философских доктрин, которым не видно конца. Поэтому наипервейшим и абсолютно необходимым условием существования христианской философии в будущем является неукоснительное сохранение примата Слова Божия, в том числе и в философии. Хочется даже сказать: прежде всего и в первую очередь в философии. Чтобы добиться подобного результата, необходимо к нему стремиться; однако в данном случае даже христианский философ бессилен. Сердца людей не в его власти. Если бы мы осознавали значение Божьего дара, если бы мы понимали, что Церковь — это сам Иисус Христос, то необходимость каких бы то ни было действий по изменению человеческих сердец отпала бы сама собой.

Осознание этой реальности, кроме того, помогло бы избежать многочисленных и ошибочных выступлений, вдохновленных тем духом новизны, против которого так энергично боролся Папа Лев XIII. Речь, конечно же, идет не о той новизне, которая заложена в любом открытии, а о той ее разновидности, к которой люди стремятся из-за страсти к подражательству. Вдумаемся в эти слова: «Это стремление к новизне, к которому ведет людей дух подражания». Таким образом, имеется в виду не стремление к оригинальности, о которой, впрочем, не заботится никакой философ или же

ученый, а необузданная страсть ко всяческому отсутствию оригинальности, навязываемому подражательством; именно это отсутствие самобытности заставляет людей вечно гнаться за чем-то новым и необычным. «Nos novitatis studium, cum homines imitatione trahantur» — вот истинная причина болезни; поскольку католические философы — это такие же люди, как и все остальные, некоторые из них поддались этому искушению. То, что Папа Лев XIII говорит дальше, настолько глубоко по своему смыслу, что комментарий может только ослабить впечатление: «Из презрения к наследию старинной мудрости они предпочли изобретать нечто новое, пренебрегая усовершенствованием и приумножением старого; это, безусловно, не очень мудрый замысел, который принес немало вреда научным дисциплинам. Действительно, такое многообразное учение, как то, о котором идет речь, подкреплено всего лишь авторитетом и свободным выбором его авторов. Следовательно, основания этого учения изменчивы, что влечет за собой неосновательность и слабость философии, поскольку она, в отличие от существовавшей прежде, беспочвенна и маловесна». Не забудем также и о предупреждении, которое содержится в заключительных словах энциклики: «Если же кто-нибудь [из числа этих католических философов] иногда замечает, что не в силах сопротивляться натиску противников, пусть вспомнит, по меньшей мере, что виноват в этом прежде всего он сам». Любая христианская философия, не признающая примата веры, тонет в море разнообразных языческих философских доктрин. Вот почему важнейшими источниками единства христианской философии остаются Писание и традиция.

Отказ от авторитета Писания и традиции был одним из наиболее изобличаемых Церковью бедствий за все время модернистского кризиса. Те из участников описываемых событий, кто сегодня упрекает себя за сомнения или чрезмерную сдержанность, или недовольство, проявленное по отношению к авторитету и власти Церкви, имели возможность убедиться в том, что права всегда на ее стороне. Сколько измученных сомнениями христиан — мирян и даже священников — и по сегодняшний день вспоминаются мне как свидетели и современники этого всеобъемлющего духовного хаоса! Вопросов, казавшихся им тогда трагическими, больше нет, но в то время многие даже отказались от духовного сана, уступая доводам своего обогащенного познаниями разума; жизнь этих людей уже окончилась или приближается к своему концу. Какую же

пользу удалось им извлечь из своей свободы?

Похоже, что среди всех тех, кого можно было бы вспомнить только у Альфреда Луази — экзегета совершенно иного класса — в конце концов появилось ощущение если не поражения, то уж во всяком случае крайней изоляции. Его одиночество скрашивали, однако, визиты вежливости. Однажды его коллега зашел к нему рассказать о том, что он намеревается выдвинуть свою кандидатуру. Луази ответил мягко: «Да, я знаю об этом. Вы будете избраны. А позже вы станете членом Института. Это само собой разумеется». За этими словами последовало минутное молчание. Потом он добавил: «Однако, остерегайтесь. Не выдвигайте свою кандидатуру зимой, так как вам придется делать визиты. Вот, например, магистр Батиффоль совершил эту неосторожность. И вот умер!» В последних словах звучали нотки иронии, и посетитель попытался сменить тему разговора и коснулся текущей работы, но и здесь дела обстояли неважно. «Недостаточно написать книгу, — сказал Луази, — ее необходимо опубликовать, а я могу это сделать только на средства, полученные от предыдущей книги». Посетитель выразил совершенно искреннюю уверенность в том, что в этом отношении, по крайней мере, проблем нет. На это Луази ответил: «Вы ошибаетесь. Мои книги расходятся плохо. Католики их, конечно, не читают. Протестантов слишком мало, да и, кроме того, их это больше не интересует. Те же из наших коллег, кто занимается исторической критикой, находят мои достижения слишком робкими и давным давно превзойденными. Поистине, вокруг меня больше нет никого». После этих слов посетителю не оставалось ничего другого, кроме как скромно удалиться. Впрочем, ему было суждено вспомнить разговор с Луази, когда он услышал жалобы Шарля Гиньбера на некоего молодого экзегета, дурно обошедшегося с ним. «Он просто невозможен, — говорил Гиньбер простодушно, сам он был добрым по своей натуре человеком. — Он готов меня сжечь со свету». Подобно Сатурну, критика пожирает собственных детей.

Мы видим, что так называемая «научная» экзегеза едва ли могла гордиться тем, что шла от победы к победе. Ее сторонники, поставившие на эту карту свою жизнь, проиграли. Кто-то в конце концов осознал свою неудачу; тем же, кто их окружал, это было ясно с самого начала. Много лет назад некий блестящий экзегет-протестант сказал одному из своих коллег при встрече в Практической школе Высшего образования: «Эти люди рубят сук, на котором си-

дят». Он живо интересовался этим вопросом, ведь если предположить, что мы можем отнять у католика св. Писание, у него останется Церковь; если же лишить св. Писания протестанта, то у него не останется ничего. В действительности, заблуждался не только Луази, по всей видимости, были не правы и некоторые из его католических критиков, которые указывали ему на ошибки перспективы, хотя сами принимали эту перспективу за истину. Правильно поступали в то время те, кто сохранял полнейшую верность Церкви и мужественно продолжал поиски научной истины, понимая под этими словами *научно доказанные* заключения, что встречается намного реже, чем принято думать. Если бы отец Лагранж дождался до этого времени, он бы с удовлетворением увидел плоды своей верности науке и Церкви. Именно он и оказался прав.

Трудно подыскать более удачный пример подлинно христианского поведения. Аналогично прогрессу христианской экзегезы может идти и прогресс христианской философии, то есть, с той же верностью хранимому Церковью учению, данному в Откровении, и, вместе с тем, верностью наставлениям науки. Жизнь преподает нам этот, очень простой, урок, и каждый католик может применить его в своих изысканиях: вера и наука отличаются друг от друга по своему порядку и компетенции, и это различие — в буквальном смысле «иерархического» характера; как бы ни были полезны христианской философии наука и философия, которые помогают ей превратиться в подлинную науку, ни та, ни другая никогда не добавят ничего нового к вере, принимающей их в свои помощники. Устаревшие разделы теологии — это именно те ее части, которые она в свое время позаимствовала у науки. То же самое может быть сказано и о философии. Старение всех метафизик начинается с соответствующих им физических представлений: метафизика св. Фомы (да и самого Аристотеля) — с одряхления аристотелевой физики, метафизики Декарта — с картезианской физики, метафизики Канта — с ньютоновской физики, наконец, метафизика Бергсона пришла в то самое время, когда уже стало понятно, что ей нечего сказать в ответ на вызов, брошенный теорией относительности.

Исходя из приведенных выше соображений, мы не можем с одобрением относиться к усилиям некоторых ученых, направленным на увязывание судьбы христианской философии с непрерывно сменяющимися друг друга переворотами в науке. Хотя эти ученые стремятся таким образом обеспечить прогресс христианской фило-

софии, все же питающий ее источник лежит вне области науки, поскольку ее истина имеет ненаучное происхождение. Христианская философия дружелюбно взирает на начало таких великих предприятий, какими являются новые научные теории, она напутствует их добрыми советами и пожеланиями, однако сама эта философия не участвует ни в одном из них. Та паника, которая, по видимости, охватила ее апологетов, всегда обеспокоенных, как бы не упустить последний корабль, есть следствие хороших наклонностей, но она беспочвенна. «Последнего корабля» просто не существует. С палубы того судна, на которое вы поднялись, можно увидеть три или четыре других, готовых к отплытию.

Христианскую философию можно рассматривать как историю, которая развивается, начиная с некой неподвижной точки, расположенной вне времени и поэтому внеисторической. Эта философия есть развертывание прогресса, имеющего в своей основе неподверженную никакому прогрессу истину, которая имеет божественное происхождение и, следовательно, не меняется, в то время как просвещаемый ею мир не перестает изменяться. Это можно сказать о мире научных открытий, о морали, социальной, экономической и политической сферах, искусстве. Христианская мудрость должна уделять достижениям во всех этих областях самое сердечное внимание, чтобы очистить их и отделить сокрытый в них истинный смысл, который может быть благотворным и даже — после его освящения — спасительным. Христианская истина остается неизменной, хотя и не перестает углублять и обогащать накопленные за многие века сокровища христианской философии. Она и должны быть неизменной, чтобы, постоянно наблюдая за становлением мира и сохраняя верность самой себе, служить источником прогресса для всего остального.

Место, которое Церковь отводит св. Фоме в истории христианской философии, кажется многим нашим современникам диспропорциональным, ничем не оправданным, абсурдным. Мы могли бы привести сколько угодно возмущенных протестов, кажущихся тем более невероятными, что нередко исходят от католиков — священнослужителей и монахов. Впрочем, зачем бередить старые раны или причинять новые страдания? Будет намного лучше, если каждый последователь св. Фомы от своего имени расскажет о своих личных впечатлениях, не взывая к авторитету других людей.

Поэтому от себя могу сказать, что на склоне лет, проведенных в

изучении христианской философии, и полностью отдавая себе отчет в той исторической эволюции, которой эта философия подверглась — именно об этом ясно поведал в энциклике «Aeterni Patris» Папа Лев XIII — я убежден в поистине чудесной верности этой философии христианской религии. Более того, в моих глазах им оправдывается то суровое упорство, которое Церковь проявляет в вопросах ортодоксии — без подобной строгости, отмечающей малейшие — уже существующие или только возможные — отклонения от нормы, чудо давно перестало бы существовать. В этой перспективе выбор доктринальной нормы становится просто необходимым. Недостаточно просто напоминать об ошибочных взглядах — следует в то же время хорошо знать, что есть истина. Кроме того, существуют весомые основания для того, чтобы такой нормой была признана теология св. Фомы. Важнейшее среди этих оснований с точки зрения христианского философа и в перспективе христианской философии заключается в том, что метафизика св. Фомы Аквинского построена на концепции первого принципа, что, удовлетворяя требованиям даже буквально понятого Откровения, эта концепция вместе с тем делает возможной самую глубокую интерпретацию понятия «бытие», какую когда-либо предлагали философы. Я утверждаю, что эта интерпретация первого принципа самая глубокая из всех тех, какие я только знаю, потому что, пользуясь ею, я могу по-прежнему рассматривать как истинное все что ни есть истинного во всех прочих — *без единого исключения* — философских доктринах. Кроме того, я обязан этой интерпретации такими истинами о Боге, природе и человеке, которые никакая другая доктрина не может мне предоставить. Если же мне возразят, что все же нельзя сводить всю историю развития метафизики к одному св. Фоме и что настало время подыскать что-нибудь другое, то я отвечу, что у меня нет намерения останавливать или же тормозить развитие метафизики. Я просто говорю о том, что думаю. Исходя из личного опыта, я всего лишь утверждаю, что, если бы мне посчастливилось найти более разумное и истинное определение бытия, чем определение св. Фомы, я поспешил бы поделиться этим открытием со своими современниками. Однако я, напротив, пришел к выводу, что метафизика св. Фомы истинна, глубока и плодотворна; именно об этой не претендующей на оригинальность истине я и хочу им рассказать. В то же время, я не собираюсь игнорировать их усилия и тем более презрительно отзываться о них. Мне бы только хотелось,

чтобы они знали о той истине, которую я пытаюсь им сообщить, так же хорошо, как я знаю то, о чем говорят они. Насколько это в моих силах, я даже могу предвидеть, что в недалеком будущем появятся новые и могучие философские течения, следовать за которыми у меня уже не будет ни сил, ни времени. Я искренне сожалею об этом, однако, когда я вспоминаю о шести веках спекулятивной философии, которой не удалось даже сохранить истину такой, какой она получила ее, то я прихожу к выводу, что нет никаких причин для отказа от этой истины, поскольку заменить ее нечем.

Могу ли я сказать, что христианская философия не будет развиваться в чисто философском смысле? Вовсе нет. Напротив, я думаю, что у нее в запасе неограниченные возможности для будущего развития, только бы она сохранила нерушимую верность своим принципам во всей их истинности. Но что же сказать о самом ее принципе? Нельзя ли попытаться углубить понятие бытия? Вот на этот вопрос я ответить не могу. Если бы я знал, как ответить на него, то я не преминул бы это сделать. Ни одному христианскому философу и в голову не приходило, что в этом отношении можно пойти дальше, чем св. Августин, однако св. Фома доказал на деле, что он способен сделать еще один шаг вперед. Только Бог знает, суждено ли в течение будущих веков произойти открытию такого рода. Мы можем быть уверенными в том, что если этому суждено свершиться, то Церковь будет знать об этом открытии и заявит о нем во всеулышание.

Говоря о своем личном опыте, не имея других намерений, кроме намерения высказать свое мнение, я позволю себе добавить только, что моя неспособность обнаружить лучшую, по сравнению с томистской, метафизику вовсе не является главной причиной того, что я все-таки считаю именно эту метафизику истинной. В результате долгих размышлений на эти темы, я пришел к выводу, что метафизика св. Фомы излучает истину, способную вобрать в себя любую другую истину. Томистское понятие «esse» есть по сути предельное понятие. Это «ultima Thule» метафизики, основа любой метафизики на все времена. Я бы поостерегся бросать столь очевидный вызов самим принципам евангелия прогресса, если бы мне не было доподлинно известно, насколько это евангелие малоубедительно. Все мы знаем, что в любом искусстве, достигшем высокого уровня развития, добиться продвижения вперед вовсе не так-то просто. Не будет ли естественным предположение, что в такой на-

уже высшего порядка, какой является метафизика, поскольку в ней разум встречается лицом к лицу с предельными объектами познания, продвижение вперед будет случаться реже и потребует большего труда, чем в прочих областях? Очевидно, что чем далее мы продвигаемся в глубину изучаемого объекта, тем сложнее становится дальнейшее движение. Следует также отметить, что, продолжая изучать христианскую метафизику, я не только далек от мысли, что моя вера в ее истинность недостаточно разумна, но и все более и более убеждаюсь в ее непреходящем характере.

Как можно поверить в то, что это прекрасное грузовое судно, проделавшее без изменения курса такой путь в течение стольких веков, сегодня находится у цели или же собирается изменить курс? И это в то время, когда у этого судна есть и необходимый для этого запас хода, и помощь Того, кто пообещал быть с нами вплоть до окончания времен. Немногочисленные инциденты, омрачающие иногда путешествие, имеют своей причиной нашу собственную неосторожность, так как нам случается забывать, куда мы собираемся плыть и кто мы такие. Мы подобны тому человеку, о котором говорит апостол Иаков: он рассматривает свое лицо в зеркале, но когда он отходит от зеркала — тотчас забывает, каков он. В то же время, дорога, которой мы следуем, безопасна, только бы лоцманы не теряли из виду путеводную звезду — *sidus amicum* — которая в течение многих веков была и остается непогрешимым проводником христианской философии. Мы говорим о вере, материи надежды, сама сущность которой — служить живым замыслом движения к Богу.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Августин (Св.) : 46, 77, 93,
112, 148, 149, 151, 153, 155,
162, 165, 169, 172, 188.
Аверроэс : 87, 181.
Авиценна : 87, 168, 169, 175.
Адлер : 35.
Альберт Великий : 86, 154,
175.
Алькан (Феликс) : 26.
Амвросий (Св.) : 155.
Амлен (Оклав) : 72, 74.
Ансельм (Св.) : 77, 141.
Арий : 166.
Аристид : 149.
Аристотель : 23, 32, 34, 35, 41,
45, 47, 48, 56, 60, 74-76, 80, 84,
87, 93-97, 101, 103, 105, 107,
115-123, 132, 135, 153, 165,
168-170, 175, 176, 180, 185.
Арнобий де Сикка : 155.
- Бадеван : 100.
Банес (Доминико) : 127, 164,
165.
Барт (Карл) : 65, 82.
Барузи (Жан) : 34.
Батиффоль : 184.
Бергсон (Анри) : 22, 26-29, 37-
39, 44, 89-102, 105-138, 157,
180.
Бернар (Клод) : 22, 96, 128.
Блондель (Морис) : 46, 54.
Бонавентура (Св.) : 76-79, 86,
115, 141, 168.
Бональд : 62.
Бонетти : 62, 63.
Ботен : 62.
Броль (Луи де) : 175.
Брошер (Виктор) : 27.
- Брюне : 35.
Брюнсвик (Леон) : 18, 26-31,
97.
Бугле : 161.
Бутру (Эмиль) : 27.
Буш : 33.
Бэкон : 78.
- Василий (Св.) : 149.
Вентура де Раулик : 62, 63,
140.
Вергилий : 153.
Верне (Морис) : 184.
Викторинус Африканский :
155.
Вульф (Морис де) : 75, 76.
- Галилей : 106, 177.
Гегель : 31.
Гейзенберг : 175.
Гердер : 40.
Гиньбер : 184
Григорий IX : 67.
Григорий Назианзин : 149.
Григорий Нисский : 149.
- Даниэль-Ропс : 7.
Дарвин (Чарльз) : 106.
Декарт : 18, 22, 31, 33, 34, 39,
60, 72-75, 79, 89, 100, 109, 134,
142, 177, 185.
Декок (Педро) : 31, 163.
Дельбо (Виктор) : 27, 31, 32,
52, 54, 79.
Дере : 17, 18.
Дидро : 62.
Дунс Скот : 86, 102, 141.
Дю Бо (Шарль) : 111.
Дюгем (Пьер) : 86, 87.

Дюркгейм : 21-26, 28, 29, 31, 35, 36.

Жерандо : 142.

Жильсон : 69.

Иаков (Апостол) : 57, 189.

Иоанн (Евангелист) : 30.

Иоанн Дамаскин : 168.

Ирней : 149.

Иустин (Св.) : 182.

Каетан : 102, 156, 165.

Кальвин : 69.

Кант : 22, 40, 41, 43, 79, 97,

109, 110, 116, 185.

Капреола : 164.

Квадратум : 182.

Киприан (Св.) : 155.

Конт (Огюст) : 21, 23, 31, 35,

41, 50, 51, 97, 109, 116.

Кузен (Виктор) : 18, 72, 74, 78, 142.

Кьеркегор : 137.

Лабертоньер : 45-49, 51, 67.

Лависс : 35.

Лагранж (О.П.) : 185.

Лактанций : 142, 155.

Лаланд (Андре) : 27.

Ламмене : 62.

Лансон : 72.

Лашелье : 27, 31, 54, 97.

Лев XIII : 49, 143-146, 148,

156, 157, 164, 173, 174, 182,

183, 187.

Леви-Брюль : 25, 26, 28, 29,

32, 72, 73, 79.

Лейбниц : 34, 35.

Леон (Ксавье) : 27.

Лерой (Эдуард) : 46.

Лесерф : 65.

Литтре : 35.

Луази (Альфред) : 184.

Лукреций : 59, 94.

Лютер : 46, 69, 82.

Малахия : 123.

Мальбранш : 34, 54, 60.

Мандонне : 77, 78.

Маритен (Жак) : 11, 160, 161.

Марсель (Габриэль) : 60.

Матфей (Евангелист) : 30.

Мейерсон (Эмиль) : 175.

Микельанджело : 59.

Монсо (Поль) : 155.

Монтобан : 63.

Морр (Шарль) : 50, 51.

Мосс (Марсель) : 25, 26.

Ньютон : 106.

Ориген : 149.

Паскаль : 18.

Пастер : 178.

Пеги (Шарль) : 20-22, 25, 35-

37, 44, 55, 56, 73, 96, 107-109.

Пий X : 48, 70.

Пий XI : 174.

Пий XII : 174.

Планк : 175.

Платон : 33, 34, 87, 170.

Плотин : 87, 93, 102, 153, 170.

Поле (Люсьен) : 37, 38, 39, 40, 43-45.

Прокл : 170.

Рассел (Бертран) : 177.

Раух (Фредерик) : 26, 28, 33.

Рейнштадлер (Себастьян) :

40, 41, 97.

Ренан : 155.

Робеспьер : 21.

Руссло (Пьер) : 44, 136.

Санье (Марк) : 48, 49.

Сансеверино : 42.

Сеай (Габриель) : 27.

Сертиланж (А.-Д.) : 122, 125,
126, 130.

Спенсер : 94, 107, 108.

Спиноза : 27-29.

Суарес : 102, 123, 163.

Тереза де Хесус : 56.

Тери (О.П.) : 78.

Тертуллиан : 155.

Тремонтан (Клод) : 28

Тэн : 94.

Уайтхед : 177.

Фихте : 42.

Фома Аквинский : 15, 43-47,
50, 51, 61, 66, 74, 77, 81, 84, 85,
87, 88, 99, 101, 104, 115, 117,
119, 121, 123, 124, 126, 127,
135, 137, 140, 145, 154, 157,
159, 160, 163, 165, 166, 168,
169, 178, 180, 188.

Фрейденталь : 73.

Халеви (Эли) : 27.

Эггер : 27.

Эйнштейн : 106, 107, 175.

Элинжер : 17.

Эпиктет : 22.

Эриугена : 77.

Юм : 34, 40, 79..

Юстин : 149, 154.

Янкелевич : 28.

Ж

Мы подобны тому человеку, о котором говорит апостол Иаков: он рассматривает свое лицо в зеркале, но когда он отходит от зеркала — тотчас забывает, каков он. В то же время, дорога, которой мы следуем, безопасна, только бы лоцманы не теряли из виду путеводную звезду — *sidus amicum* — которая в течение многих веков была и остается непогрешимым проводником христианской философии. Мы говорим о вере, матери надежды, сама сущность которой — служить живым замыслом движения к Богу.

Этьен Жильсон

Философия и теология



9 785733 304014



γνῶσις