

BIBLIOTHECA IGNATIANA  
Богословие, Духовность, Наука

ЖАК МАРИТЕН

ОТ БЕРГСОНА  
К ФОМЕ АКВИНСКОМУ



ВІВЛІОТНЕСА ІГНАТІАНА  
Богословие, Духовность, Наука

Жак Маритен

# ОТ БЕРГСОНА К ФОМЕ АКВИНСКОМУ

Очерки метафизики и этики



Институт философии, теологии и истории св. Фомы

Москва

2006

Научный совет издания:

о. Михаил Арранц (S.J.) — председатель

Анатолий Ахутин

Владимир Биbihин †

о. Октавио Вильчес-Ландин (S.J.)

Андрей Коваль — ученый секретарь

о. Рене Маришаль (S.J.)

Николай Мухелишвили

Дмитрий Спивак

Перевод с французского В.П. Гайдамака

### **Маритен Жак**

От Бергсона к Фоме Аквинскому. Очерки метафизики и этики / Пер. с франц. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. — 216 с.

Программное произведение крупнейшего французского философа Жака Маритена (1882–1973) дает читателю многостороннее представление о философии неотомизма. Автор рассказывает об эволюции своего мировоззрения; рассматривает такие проблемы религиозно-философского учения Фомы Аквинского, как свобода, бессмертие личности, природа зла, соотношение сущности и существования; характеризует основные течения современной ему христианской философии.

Книга предназначена для всех, кого волнуют вечные вопросы, интересуется история философской и религиозной мысли.

© Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006

© В.П. Гайдамака, перевод, 2006

ISBN 5-94242-015-7

# Оглавление

## Глава I

### МЕТАФИЗИКА БЕРГСОНА

Предварительные замечания .....	9
Интуиция длительности .....	11
Интуиция и концептуализация .....	15
Бергсоновская концептуализация длительности .....	17
Метафизика современной физики.....	18
Иррационализм Бергсона.....	21
Бергсонова критика идеи небытия.....	24
Бергсоновская концепция изменчивости .....	27
Бергсонова критика понятия возможного .....	32
Непредсказуемость становления.....	36

## Глава II

### УЧЕНИЕ БЕРГСОНА О МОРАЛИ

Долгожданная книга .....	39
Главная тема «Двух источников».....	41
Две различные точки зрения .....	44
Бергсоновская теория морали .....	45
Бергсоновская теория религии.....	50
Бергсоновская теория мистической жизни .....	53
Бергсонизм с точки зрения философии как духа: определяющие интуиции .....	55
Спустя тридцать лет .....	65

### Глава III

## СОВРЕМЕННЫЕ АСПЕКТЫ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ

I. Исторический обзор .....	69
<i>Прагматизм</i> .....	69
<i>Сёрен Кьеркегор</i> .....	73
<i>Карл Барт</i> .....	75
<i>Николай Бердяев и Лев Шестов</i> .....	77
<i>Католическая мысль</i> .....	79
<i>Макс Шелер</i> .....	80
<i>Томистское возрождение</i> .....	81
II. Современные проблемы .....	84
<i>Проблема христианской философии</i> .....	84
<i>Проблема христианской политики</i> .....	86
<i>Проблема человеческой личности</i> .....	89
<i>Политическое и евангельское         понимание религии</i> .....	90

### Глава IV

## БЕССМЕРТИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО Я

I. Парадокс человеческой жизни .....	95
II. Инстинктивное знание о бессмертии .....	98
III. Философское знание о бессмертии .....	104
IV. Личность и смерть .....	109
V. Ценность человеческой жизни .....	113

### Глава V

## ТОМИСТСКОЕ ПОНЯТИЕ О СВОБОДЕ

I. Предварительные замечания .....	117
II. Свобода выбора .....	118
III. Динамика свободы .....	127

## **Глава VI**

### **СПОНТАННОСТЬ И НЕЗАВИСИМОСТЬ**

Ступени спонтанности .....	137
Свобода-независимость и трансприродные стремления личности .....	143
Видовая природа и трансцендентальное совершенство .....	147
Божественная самосущность .....	149

### **Дополнение к главе VI**

#### **КОНФЛИКТ СУЩНОСТИ И СУЩЕСТВОВАНИЯ В КАРТЕЗИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

I .....	155
II .....	157
III .....	159

## **Глава VII**

### **СВ. ФОМА АКВИНСКИЙ И ПРОБЛЕМА ЗЛА**

I. Общие принципы .....	163
II. Почему в мире существует зло .....	165
III. Каким образом волю постигает моральное зло .....	171

## **Глава VIII**

### **ГУМАНИЗМ СВ. ФОМЫ АКВИНСКОГО**

I .....	185
II .....	187
III .....	193
IV .....	197

Примечания переводчика .....	203
Указатель имен .....	213

*Станисласу Фюме<sup>1\*</sup>*

---

\* Цифрами в тексте обозначены примечания переводчика книги. — *Прим. перев.*

Очерки, собранные в этой книге, по большей части не опубликованы на французском языке. «Метафизика Бергсона» и «Учение Бергсона о морали», в первой редакции написанные в Буэнос-Айресе в 1936 г., составляют главы III и IV книги «*Ransoming the Time*» (New York, Scribner's, 1941). В первом из этих очерков мы воспроизвели или использовали многие страницы из нашей книги «Философия Бергсона» («*La Philosophie Bergsonienne*», 1913), в частности из Предисловия ко второму изданию (1930). «Современные аспекты религиозной мысли» — несколько дополненный французский текст лекции, прочитанной на праздновании двухсотлетия Пенсильванского университета 16 сентября 1940 г. Английский текст лекции был опубликован под заглавием «*Contemporary Renewals in Religious Thought*» в «*Religion and the Modern World*», University of Pennsylvania Bicentennial Conference, Philadelphia, 1941. Очерк «Бессмертие человеческого Я» был написан на английском языке (Garvin Lectures, Lancaster, 1941) и вышел под названием «*The Immortality of Man*» в «*The Review of Politics*», October, 1941. Французский перевод выполнен автором. «Томистское понятие о свободе» — лекция, прочитанная в Чикагском университете 21 октября 1938 г. и опубликованная в «*Revue Thomiste*», juillet-septembre 1939. Очерк «Спонтанность и независимость» опубликован в «*Mediaeval Studies*» (сборник трудов Торонтского панского института исследований Средневековья), vol. IV, 1942. «Конфликт сущности и существования в картезианской философии» — это текст доклада на IX Международном философском конгрессе, посвященном Декарту (Париж, 1–6 августа 1937 г.). Очерк «Св. Фома Аквинский и проблема зла» впервые вышел на английском языке: «*Saint Thomas and the Problem of Evil*». — *The Aquinas Lecture*, 1942, Marquette University Press, Milwaukee, 1942. «Гуманизм св. Фомы Аквинского» — доклад, прочитанный на годовичном заседании *Mediaeval Academy of America*, состоявшемся



в Принстонском университете 25 апреля 1941 г. Доклад был опубликован на французском языке в «*Mediaeval Studies*» Торонтского папского института исследований Средневековья, vol. III, 1941, на английском языке — в «*Twentieth Century Philosophy*», ed. by Dagobert R. Runes (New York, Philosophical Library, 1942).

## Глава I

# Метафизика Бергсона

### Предварительные замечания

Само название этой главы уже ставит проблему и в известном смысле нуждается в оправдании. Не будь Бергсон истинным метафизиком, разве был бы он великим философом и великим духовным новатором? Однако признал ли бы сам Бергсон, что он создал метафизическое учение, предложил современникам некую метафизику? Думаю, нет. Тому есть две причины: это и удивительная скромность Бергсона — конечно же, понимающего свое значение, — и обостренное, щепетильное, чрезвычайно ясное *сознание* (в двойном смысле — как психологическое самосознание индивидуума и как педантичное научное сознание), с каким он строго держался результатов, которых считал себя вправе ожидать от своего *эмпирического* метода — метода, связанного с самым умным и самым утонченным эмпиризмом, но в конечном счете радикально эмпирического.

Не успев начать, мы подошли к важнейшему пункту обсуждения. Все содержится во всем, особенно для философии витально-органического и в определенном смысле биологического типа (что, попутно заметим, сближает Бергсона с Аристотелем): невозможно коснуться одной проблемы, не затронув всех остальных. Мы, однако, надеемся, что сможем вести наше обсуждение так, чтобы не говорить обо всем сразу, а располагать свои соображения в надлежащей последовательности.

В те дни, когда я вместе с Пеги и Жоржем Сорелем<sup>2</sup> восторженно слушал лекции Бергсона в Коллеж де Франс, мы ждали от учителя

откровения новой метафизики, ведь именно это, казалось, он сам обещал нам.

Но дело обстояло иначе. Бергсон не преподавал нам ожидаемой метафизики, у него никогда не было такого намерения. И для многих из нас это стало горьким разочарованием; нам казалось, что обещание, на которое мы полагались, не было исполнено.

Теперь, по прошествии времени, когда я снова думаю об этом, все представляется в другом свете: когда Бергсон своим словом восстанавливал в умах, подавленных агностицизмом или материализмом, ценность и достоинство метафизики, когда он с незабываемой интонацией говорил, обращаясь к людям, воспитанным в духе самого гнетущего псевдонаучного релятивизма: «Мы пребываем, мы действуем, мы живем в *абсолютном*»<sup>а</sup>, достаточно было того, что таким образом он пробуждал в слушателях влечение к метафизике, метафизический эрос: это уже было великое дело. И, быть может, самое сильное впечатление производила та отстраненность, с какой он предоставлял этому влечению, пробужденному в учениках, развиваться своим путем, порой приводящим их к метафизике, чуждой его собственной или даже ей враждебной; он ожидал, что в вопросах более глубоких, касающихся не столько философской концептуализации, сколько духовных направлений в философии, будут подготовлены новые сближения и совпадения.

Если бергсоновская философия никогда до конца не признавалась себе самой в той метафизике, которую она таила, тогда как могла бы громко заявить о ней; если она осталась гораздо теснее прикованной к позитивной науке и более зависимой от нее, чем позволяла предположить ее резкая реакция против сциентистской псевдометафизики, то лишь потому, что сама эта реакция была изначально обусловлена радикальным эмпиризмом. Только собственным оружием науки, принявшей антиметафизическую направленность, только опытом — *опытом* несравненно более верным и более глубоким — Бергсон намеревался преодолеть ложный культ научного опыта, механистический и детерминистский экспериментализм, выдаваемый вульгаризаторской философией за требование современной науки.

---

<sup>а</sup> Слова, произнесенные Бергсоном в одной из его лекций в Коллеж де Франс.

По его собственным словам, он верил в возможность философского метода, «строго ориентированного на воспроизведение опыта (внутреннего и внешнего)» и «не позволяющего вывести заключение, в чем бы то ни было выходящее за пределы эмпирических наблюдений, на которых оно основывается»<sup>b</sup>. Эта весьма жесткая формулировка выражает суть интегрального эмпиризма.

Твердо решив неукоснительно следовать определенному таким образом методу, Бергсон, казалось бы, должен был постепенно отдаляться от метафизики, все более и более замыкаясь в области эмпирии. С одной стороны, от своей философии он ожидал отнюдь не разработки некой метафизики, которая в иерархии знания была бы подчинена экспериментальному знанию (он даже сетовал, что его философию сопоставляли с метафизическими доктринами, таким образом разработанными и *занимающими такое место*); он ожидал от своей философии, чтобы она стала *продолжением* экспериментальных наук и даже внесла в них некоторую новизну (в особенности это относится к биологическим дисциплинам). С другой стороны (но эту тему я оставляю для следующей главы), Бергсон должен был прийти не столько к метафизике, сколько к определенной философии морали и религии, именно потому, что только здесь он мог найти *опыт*, в котором он нуждался, чтобы, применяя избранный раз и навсегда метод, развивать свои исследования дальше.

Однако же ясно, что бергсонизм заключает в себе некоторую метафизику. И хотя бы в порядке *exkursus*<sup>3</sup>, в порядке, так сказать, маргинальных попыток Бергсону приходилось время от времени уделять внимание принципам этой метафизики. Ею мы и должны сейчас заняться: нам нужно выявить ее и оценить ее значение.

### Интуиция длительности

Вначале приведем некоторые сведения о генезисе бергсоновской метафизики.

Поистине главным и первичным в этом генезисе было углубление смысла понятия *длительность*.

<sup>b</sup> Письмо о. Тонкедеку (12 июня 1911 г.). — «Études», 20 février 1912, p. 515.

Вспомним строки, где Бергсон сам дает нам важные пояснения относительно истории своей доктрины. «По моему мнению, — писал он Харальду Гёффдингу<sup>4</sup>, — всякое краткое изложение моих взглядов исказит их как единое целое и в результате сделает их весьма уязвимыми для критики, если с самого начала не обратится и не будет без конца возвращаться к тому, что я рассматриваю как сердцевину своего учения: к интуиции длительности. Представление о множественности “взаимопроникновения”, совершенно отличной от нумерической множественности, представление о гетерогенной, качественной, созидательной длительности — вот из чего я исходил и к чему постоянно возвращался. Это представление требует от ума большого усилия, отказа от многих основоположений и как бы нового способа мышления (ибо непосредственное далеко не тождественно тому, что легче всего заметить); но когда мы приходим к такому представлению и придерживаемся его в его *простой* форме (которую не следует смешивать с воспроизведением в понятиях), то мы чувствуем необходимость изменить свою точку зрения на реальность; самые большие трудности — теперь это для нас очевидно — возникли оттого, что философы всегда располагали время и пространство на одном уровне: эти трудности по большей части либо становятся вполне разрешимыми, либо и вовсе исчезают»<sup>а</sup>.

В чем же состояло центральное открытие Бергсона — открытие длительности, порожденное, прежде всего, размышлениями над современной наукой, и в частности физикой, и, возможно (если верить некоторым свидетельствам), непосредственно связанное с изучением аргументов элеатов против движения? Я говорю сейчас не о Бергсоновой теории длительности и не о его теории интуиции длительности — я говорю о ядре бергсонизма, о подлинной интеллектуальной интуиции.

Касааясь центральной интуиции, из которой берут начало великие философские учения, и «образа», опосредствующего абсолютную простоту этой интуиции и сложность ее концептуальных выражений, Бергсон пишет: «Образ этот характеризует, в первую очередь,

---

<sup>а</sup> Письмо Харальду Гёффдингу (H. Höffding. La philosophie de Bergson. Paris, Alcan, 1926, p. 160–161).

заключенная в нем сила *отрицания*. О широко распространенных идеях, о тезисах, представляющихся очевидными, об утверждениях, донныне считавшихся научными, интуиция нашептывает философу слова: *это невозможно*. Невозможно, даже если факты и доводы, казалось бы, убеждают тебя в том, что это возможно, реально и достоверно. Невозможно, потому что некий опыт, пускай неясный, но определяющий, говорит тебе моим голосом, что он несовместим с приводимыми в подтверждение фактами и выдвигаемыми доводами и, значит, эти факты наблюдались недостаточно внимательно, эти рассуждения ложны [...]»\* Впоследствии философ может пересмотреть свои утверждения; но в отрицании своем он будет непреклонен. И если его утверждения меняются, то причина этого опять-таки в силе отрицания, присущей интуиции или ее отображению»<sup>b</sup>.

Итак, согласно самому Бергсону, его основная интуиция, интуиция длительности, несла в себе прежде всего *отрицание*. Каково же было это отрицание, столь мощное и неодолимое? — Реальное время *не есть* уподобленное пространству время нашей физики; и это несомненная истина, так как временные промежутки, с которыми имеет дело физик, представляют собой математические сущности, построенные по пространственно-временным меркам и, конечно, основывающиеся на реальном времени, но не тождественные ему: реальное время — онтологического, а не математического порядка. Но рассматриваемое нами отрицание простирается гораздо дальше: как реальное время *не есть* превращенное в пространство время физико-математики, так и движение *не есть* множество последовательно сменяющих друг друга состояний; равным образом и реальность *несводима* к осуществленным в дальнейшем реконструкциям, реальность *не есть* повторение идентичных событий, реальность *не есть* придуманное механицизмом соединение неподвижных состояний и готовых элементов, не имеющее ни онтологической плотности, ни какой-либо направленности, ни внутренней способности к распространению.

Однако Бергсонова интуиция длительности содержит в себе не

<sup>b</sup> L'Intuition Philosophique. — «Revue de Métaphysique et de Morale», 1911, p. 810–811 (La Pensée et le Mouvant. Paris, 1934, p. 138–139).

\* Квадратные скобки в тексте принадлежат автору, угловые — переводчику. — Прим. перев.

только отрицание, сколь бы сильным, сколь бы значимым и плодотворным оно ни было. В ней есть и положительное содержание (мы все еще рассматриваем эту интуицию не в том концептуальном выражении, в каком ее мыслил сам Бергсон: мы, признаться, несколько самонадеянно, пытаемся путем абстракции выделить и восстановить ее в качестве подлинной интеллектуальной интуиции, иными словами, строго ограничить ее теми пределами, в которых она, по нашему мнению, истинна). Так вот, положительное содержание интересующего нас опыта относится, я думаю, к внутреннему развитию психической жизни, к переживаемому движению, благодаря которому на уровне более глубоком, нежели уровень сознания, наши психические состояния соединяются в некое виртуальное, но, однако, единое множество, — к движению, благодаря которому мы чувствуем, что мы существуем во времени, что мы длимся, изменяясь в действительности нераздельным образом, но при этом качественно обогащаясь и побеждая инертность материи.

Именно таков опыт конкретной реальности *длительности*, опыт *продолжающегося существования* нашей глубинной психической жизни, в котором неявно присутствует представление о непреходящей метафизической ценности бытия. Доверимся свету метафизической абстракции, не будем бояться крайней степени очищения, предполагаемой абстрагирующей, или эйдетической, интуицией и не размывающей, а, наоборот, концентрирующей в абсолютно предельной простоте то, что является в реальном самым важным и что первое открывает его для нас, — этот опыт переживаемой длительности души будет преобразован, он прямо приведет уже не только к длительности, но и к *существованию* или, точнее, к *акту существования* (*l'exister*) в его чистой существенности (*consistance*) и его умопостигаемой полноте и станет метафизической интуицией бытия. Бергсон не решился на это. Его интуиция психической длительности была непогрешима постольку, поскольку включала в себя подлинную интеллектуальную интуицию, но он не овладел всем онтологическим содержанием, которым она была богата, оставаясь таковой невзирая ни на какие интерпретации; он не осмыслил ту актуальность, ту щедрость бытия, ту созидательную изобильность, что являет себя в действии и движении (и на самом деле исходит от причины бытия),

короче говоря, не увидел всей онтологической сферы, в действительности затронутой его интуицией в опыте психической длительности; напротив, он немедленно концептуализировал свою интуицию в понятии, в двусмысленной и обманчивой, на наш взгляд, идее того, что можно назвать, в историческом и систематическом смысле, бергсоновской длительностью.

### Интуиция и концептуализация

И вот мы оказались перед великой, непроницаемой тайной интеллектуальной жизни. Не бывает интуиции *per modum cognitionis*<sup>5</sup>, не бывает интеллектуальной интуиции, без понятий и концептуализации. И, однако, интуиция может быть истинной и плодотворной (если это действительно интуиция, она даже непреложно истинна и плодотворна), между тем как концептуализация, в которой она выражается и в которой она находит свое место, ошибочна и иллюзорна.

Как же это возможно? Вспомним, прежде всего, о том, что ум зрит посредством понятий и в понятиях, которые он, повинаясь жизненной необходимости, создает в себе самом. Неутолимая жажда реальности заставляет его беспрестанно блуждать по всему пространству внешнего и внутреннего опыта и по всей области уже обретенных истин в постоянном *поиске сущностей*, как говорил Аристотель, и все возникающие в нем понятия и идеальные конструкции предназначаются лишь затем, чтобы служить *чувству бытия*, самому глубокому из того, что есть в уме, и облегчать интуитивное распознавание, в котором состоит самый акт ума. В ни с чем не сравнимые мгновения *интеллектуального открытия*, когда, впервые схватывая, в почти беспредельной широте ее возможностей распространения, живую сверхчувственную реальность, мы ощущаем, как в глубине нашего сознания всходит и развивается семя духовного глагола, силою которого реальность эта становится для нас явственной, — в подобные мгновения мы хорошо знаем, что такое присущая интеллекту способность интуиции, знаем, что она осуществляется через понятие.

Да, но ведь этот духовный глагол мы образуем как слово, принадлежащее к неисчислимому концептуальному инструментарию, к универсуму идей и образов, сформировавшихся в нас в результате



многолетнего труда познания, которому мы предавались с тех пор, как в нашем духе впервые пробудилась способность рефлексии. Если в этой концептуальной массе есть какой-либо серьезный пробел, искажения или существенные пороки, иначе говоря, если наше доктринальное оснащение не лишено заблуждений или изъянов, тогда духовное усилие, посредством которого интеллект — благодаря своему внутреннему путеводному свету — внезапно выявляет из опыта и из накопленных фактов, из всех чувственных впечатлений новый лик реальности, сияющий жизненной свежестью (он прикасается к этому лику, жадно вглядывается в его черты, только его и видит, он прозревает его в вещах, и именно так заканчивается совершаемый им познавательный акт, ибо этот акт направлен на вещи и не останавливается ни на обозначениях, ни на высказываниях), — духовное усилие, увенчивающееся подлинной интуицией (несмотря ни на что, непогрешимой), достигнет реальности только через знаки и в знаках, которые созданы и упорядочены с использованием уже имеющегося в наличности материала, отягощенного ошибками и несовершенствами, и потому будут выражать эту интуицию неадекватно, с помощью высказываний, в большей или меньшей степени ошибочных, а порой и грубо, непоправимо ошибочных, — по крайней мере до тех пор, пока наша общая система понятий не будет полностью пересмотрена вследствие самой этой интуиции и вызванных ею несоответствий.

Таким образом, сердцевину всякой великой философской системы, как заметил Бергсон в известной работе, составляет предельно простое, но неисчерпаемое умозрение, однажды преисполнившее дух уверенностью. У всякого великого философа и вообще всякого великого мыслителя есть центральная интуиция, которая сама по себе его не обманывает. Но эта интуиция может быть концептуализирована и действительно очень часто концептуализируется в какой-либо ошибочной, быть может даже пагубной, доктрине. Пока философ целиком поглощен собственными идеями, сам он не в состоянии провести различие; но когда-нибудь различие непременно будет сделано. Вдумаемся, какая тут разыгрывается драма! Через интуитивную уверенность духу внезапно открывается подлинная реальность, и они внезапно экстатически сливаются друг с другом; но

поскольку это неизбежно сопряжено с концептуализацией, осуществляемой нашими средствами, нас с самого начала подстерегает опасность впасть в более или менее серьезное заблуждение и поставить под угрозу целую систему вполне обоснованных высказываний, принимаемых здравомыслящими людьми за истинные. Ради того чтобы избегнуть такой опасности, отвратится ли дух от представившейся ему реальности, от бытия, на миг увиденного с недоступной прежде стороны? Нет, это невозможно: философ знает, что его первейший долг — следовать свету разума. Он должен самым тщательным образом верить все свое концептуальное снаряжение, но он не может не устремляться к бытию. Во что бы то ни стало! От него требуется не впадать в заблуждения. Но *прежде всего* от него требуется *прозревать*.

### Бергсоновская концептуализация длительности

Однако мы отклонились от своей темы. Вернемся к идее, или понятию, длительности у Бергсона. Я уже сказал, что, по моему мнению, понятие это ошибочно.

Почему? Каким образом? Мы говорили о преимущественно *негативном* значении интуиции. Так вот, понятие, о котором идет речь, отрицает *больше*, чем интуиция, оно распространяет отрицание за пределы собственного содержания интуиции. В бергсоновском понятии длительности утверждается *не только*, что реальное время не есть пространственное время нашей физики, что изменение не есть множество следующих друг за другом состояний, что движение *не разделено, нераздельно*, т.е. актуально едино, и если его делят, тем самым уничтожают вместе с его единством и его собственный признак (в таком духе Аристотель говорил даже, что 6 есть нечто иное, чем 3 плюс 3)... Сверх того, в бергсоновском понятии длительности утверждается, а это-то как раз и ложно, что движение *не делимо, неразделимо*, что в движении невозможно различить части, пусть даже потенциальные, как во всяком континууме; в нем утверждается, что время не есть *нечто* входящее в изменение, или движение, но *отличное* от самого изменения и *отличное* от субъекта изменения, — не есть, стало быть, непрерывный поток изменчивости. Реальное время

есть именно этот поток изменчивости, т.е. из всего сущего в мире оно наименее субстанциально. Бергсоновское же понятие длительности это отрицает.

Ну а в *позитивном* аспекте? Это понятие превращает время в нечто субстанциальное, можно сказать, что оно неразрывно соединяет в одной идее-образе идею субстанции, идею времени и идею психической текучести и психической множественности, так что все это вместе составляет тот «снежный ком, растущий по мере своего движения», который не раз упоминается у Бергсона.

Короче говоря, бергсоновский опыт длительности не был обращен к бытию и не привел к метафизической интуиции бытия, как того требовала природа вещей; при концептуализации он принял ложное направление, — хотя по-прежнему неявно обладал, именно в качестве опыта, всем тем онтологическим содержанием, о котором мы сказали выше. Бергсоновский опыт длительности концептуально выразился в зыбком, ускользающем от определения понятии *времени* как *субститута бытия*, *времени* как первоосновной ткани реальности и специфического предмета метафизики, *времени* как первого объекта не ума, конечно, в том смысле, в каком Аристотель говорил, что бытие есть первый объект ума, а той обращенности ума на самого себя, позволяющей ему восстановить в себе возможности инстинкта, которая именуется бергсоновской интуицией и которая заменяет для Бергсона интеллект как способность витального восприятия реальности, хотя он одно время думал назвать ее самое «интеллектом».

### Метафизика современной физики

Рассматривая этот вопрос более глубоко, мы можем отметить, что метафизика, наука, тождественная мудрости, самый высокий род знания, доступный человеческому разуму, изначально сложилась как трансцендентная по отношению к времени, она возникла тогда, когда философский ум возвысился над потоком последовательности. Но когда физико-математический метод позволил создать науку о явлениях *как таковых*, которая сводит понятия к *чувственно измеримому* и ограничивает онтологическую часть построением «объясняющих» мысленных сущих<sup>6</sup>, предназначенных поддержать систему

узаконенных математических конструктов, охватывающую все явления, — тогда, можно сказать, философская мысль, вернувшись в чувственный мир, обосновалась во времени. Чтобы осознать это, ей понадобилось три столетия, да еще кантианская революция. Чем же станет теперь метафизика? Если она верна себе самой и сущему, она выйдет за пределы науки о явлениях, как выходит за пределы времени, и признает, что эта наука, состоящая в *эмпириологическом* или *эмпирио-математическом* анализе реальности, независима по отношению к проводимым философом исследованиям онтологического порядка, — именно потому, что сама она не скрывает в себе никакой философии. Но если за метафизикой откажутся признать эту трансцендентность и независимость по отношению к науке и все-таки пожелают утвердить некую метафизику, то искать ее нужно будет уже не над миром математизации чувственных данных, а в его глубинах. Тогда придется искать внутри физико-математической структуры такую субстанцию, такую метафизическую ткань, которая неощутимо входила бы в физико-математическое познание природы.

Но где обосновалось физико-математическое познание, как не в самом текущем? Что оно пытается вместить в свои формулы, как не устойчивые соотношения, выделяемые им в самом течении чувственного становления? Талант Бергсона сказался в том, что он увидел: если сама наука о явлениях в своей собственной области и в своем формальном предмете скрывает метафизическую ткань, то этой тканью может быть только время. В него-то и нужно *погрузиться*, чтобы обрести знание, прямым объектом которого будет уже не всеобщее и необходимое, а поток единичного и случайного, чистое движение, рассматриваемое как сама субстанция вещей; Бергсону было ясно, что для этого требуется безусловно превзойти понятийный уровень и круто изменить направление естественного движения интеллекта. В том самом *времени*, в котором физика обосновалась, не желая рассматривать его в его реальности (ибо на деле она довольствуется его математическим субститутотом), в том времени, которое она выражает в пространственных символах и которое уничтожается механицизмом, метафизика откроет сам абсолют: он есть изобретение нового и созидание. Гораздо более глубоко зависимая от новой физики, нежели имманентная Причина Спинозы, субстантивировавшего меха-

нистическое объяснение тогда еще молодой науки о явлениях, бергсоновская Длительность воплощает в метафизике самый дух чистого эмпиризма или экспериментализма, который эта наука уловила в ходе своего развития, усвоив эмпиристский подход к объяснению реальности. В этом отношении в высшей степени показательны последние страницы «Творческой эволюции».

«[...] Кажется, что параллельно этой [современной] физике, — пишет Бергсон, — должен был бы образоваться другой род познания [...] Усилием симпатии нужно перенестись внутрь становления. [...] Если бы оно [это познание] преуспело, оно охватило бы в последнем объятии самое реальность»<sup>а</sup>. И далее: «Опыт подобного рода не будет опытом вневременным. Он только ищет по ту сторону пространственного времени, в котором являются нам постоянные перегруппировки частей, конкретную длительность, где постоянно совершается радикальная переплавка целого»<sup>б</sup>. И еще: «Чем больше будут об этом размышлять, тем больше будут убеждаться в том, что именно эта метафизическая концепция и подсказывается современной наукой»<sup>в</sup>. «Таким образом понятая, философия не только является возвратом духа к самому себе, совпадением человеческого сознания с живым началом, из которого оно исходит, соприкосновением с творческим усилием. Она является изучением становления вообще, истинным эволюционизмом и, следовательно, истинным продолжением науки»<sup>г</sup>. Собственно говоря, метафизика в конечном счете состоит в том, чтобы «во времени увидеть последовательный рост абсолютного»<sup>е</sup>, ее результаты можно подытожить утверждением, что *время созидательно*.

Таким представляется мне в главных чертах генезис метафизики Бергсона; одновременно мы уже выяснили некоторые ее существенные особенности.

---

<sup>а</sup> L'Évolution Créatrice. Paris, Alcan, 1909, p. 370—371<sup>7</sup>.

<sup>б</sup> L'Évolution Créatrice, p. 392.

<sup>в</sup> Ibid., p. 371.

<sup>г</sup> Ibid., p. 399.

<sup>е</sup> Ibid., p. 372.

## Иррационализм Бергсона

Именно *отсюда*, из этого основополагающего с точки зрения Бергсона (и, как мы видели, по существу неоднозначного) открытия длительности, проистекает, как вторичная (хотя и неизбежная) особенность, *иррационализм* бергсоновской философии. Это иррационализм сопутствующий, а не первичный, и в известном смысле вынужденный, я бы сказал даже, что Бергсон уступает ему чуть ли не против своей воли, — и в этом важное различие между его мировоззрением и мировоззрением, изначально и намеренно враждебным интеллекту, каково, например, мировоззрение Клагеса<sup>f</sup>.<sup>10</sup> Но, как бы то ни было, философия Бергсона есть философия иррационалистическая: иррационализм — расплата за ошибочную концептуализацию плодотворных реальностей, на которые была обращена, как подлинная интеллектуальная интуиция, исходная интуиция Бергсона.

С одной стороны, никакой труд построения метафизики в собственном смысле слова не предшествовал этой интуиции, не готовил для нее концептуальный инструментарий, которым она могла бы воспользоваться. У Бергсона не было ни метафизики бытия, ни метафизики интеллекта, ни предварительной критики знания (как видно из первой главы «Материи и памяти», в то время Бергсон думал, что избавил себя от необходимости выбирать между идеалистической и реалистической концепциями знания; впоследствии он заявил, что если бы пришлось выбирать между двумя «измами», то он не колеблясь выбрал бы реализм). Из долгой метафизической традиции человечества лишь от Плотина воспринял Бергсон *logos sper-*

---

<sup>f</sup> «Вы совершенно правы, — писал Бергсон Жаку Шевалье<sup>8</sup>, — когда говорите о том, что вся философия, которую я излагаю начиная с первого моего “Опыта”<sup>9</sup>, утверждает, вопреки Канту, возможность сверхчувственной интуиции. Употребляя слово “интеллект” (*intelligence*) в очень широком смысле, какой придает ему Кант, я мог бы назвать “интеллектуальной” интуицию, о которой я веду речь. Но я предпочел бы называть ее “супраинтеллектуальной”, так как посчитал необходимым сузить смысл слова “интеллект” и оставляю это наименование для совокупности дискурсивных способностей духа, изначально предназначенных к тому, чтобы мыслить материю. Интуиция же обращена к духу». — Письмо (от 28 апреля 1920 г.), опубликованное в книге Жака Шевалье: *J. Chevalier. Bergson.* Paris, Plon, 1926, p. 296.

matikos<sup>11</sup> — логос, впрочем, особенно ценный, который, быть может, повел его дальше философии. Первоначальное направление мысли Бергсона было чисто научным, даже сциентистским, он вышел из Спенсера. И оттого осуществленный им труд нового открытия духовного становится для нас еще более впечатляющим и еще более достойным благодарности. Но тем самым объясняются и определенные недостатки этого труда.

С другой стороны (и это лишь другой аспект предыдущего замечания, и это тоже было наследием новейшей философской традиции, не направляемой здоровой метафизикой познания), единственным, исключительным источником достоверности, которым обладает мысль, для Бергсона был (и должен был оставаться) *опыт*. Ввиду противоречивости и зыбкости отвлеченного знания один только опыт (как будто сам он не означен с необходимостью в отвлеченном знании) имеет в его глазах философскую ценность. И если опыт — опыт более глубокий, чем опыт лабораторных наук, — открывает мне, как мне кажется, *созидательное время, изменение, составляющее субстанцию, и своего рода чистый акт в становлении*, что ж, придется распрощаться с логикой и принципом тождества, да и вообще со всеми рациональными требованиями интеллекта! Все это второстепенно в сравнении с той истиной, к которой я пришел. Отчаянное упорство, с каким разум хулит самого себя, предпочитая отрицать свой жизненный закон и даже собственное существование, нежели отказаться от своей находки, отказаться от истины, которую из-за несовершенной концептуализации он превратно истолковал, но которой он дорожит, — это отчаянное упорство мы обнаруживаем во многих из тех современных философских концепций, что называют себя экзистенциальными, например у Хайдеггера или у Бердяева. Именно за него Уильям Джемс с подкупающей искренностью благодарил Бергсона, изыясняя признательность за то, что он помог ему хоть раз освободиться от логики. От такого освобождения проку не намного больше, чем от погружения в Гераклитову реку, куда не входят дважды, потому что тонут немедленно. Для бергсонизма непрерывная длительность жизни не подчиняется никакой логике и не могла бы удовлетвориться принципом непротиворечия; отсюда, как было подмечено, следует, что «метод, ставший необходимым из-за

насыщенности духовных явлений, может быть лишь всецело *иррациональным*<sup>а</sup>, 13.

Такое утверждение я нашел в одном из лучших, даже с точки зрения самого Бергсона, изложений бергсонизма; оно обладает тем достоинством, что не оставляет у читателя ни малейших сомнений в этом принципиальном вопросе.

Один из результатов вынужденного иррационализма, о котором мы говорили выше, и одно из его выражений, его специфическое и систематическое выражение, — бергсоновская теория *интеллекта*, по существу своему неспособного понять жизнь, способного лишь познавать материю и геометризировать, и теория *интуиции*. В бергсонизме они играют роль метафизики познания. На этих хорошо изученных частях доктрины Бергсона, я думаю, здесь нет надобности долго останавливаться.

По поводу теории интуиции, которая, как писал Бергсон Гёффдингу, определилась у него значительно позже теории длительности, замечу только<sup>б</sup>, что интуицию, требующую как бы насильственного восстановления, противным нашей природе усилием, возможностей инстинкта, возраставших в ходе эволюции животного мира; интуицию, «которая продолжает, развивает и претворяет в рефлексию то, что осталось у человека от инстинкта»<sup>в</sup>; которая погружает нас в конкретное восприятие, чтобы углубить и расширить его; которая раздвигает границы чувственного восприятия и сознания усилием воли, необходимо сопряженной с нею<sup>д</sup>, усилием болезненным, так что, «изворачиваясь и обращаясь на себя самое, способность *видеть*» должна теперь «составлять одно целое с актом *воли*»<sup>е</sup>, — такую ин-

<sup>а</sup> Vladimir Jankélévitch. Prolégomènes au Bergsonisme. — «Revue de Métaphysique et de Morale», oct.-déc. 1928, p. 442 (позднее издано отдельной книгой<sup>12</sup>).

<sup>б</sup> См. статью «Introduction à la Métaphysique» <в «Revue de Métaphysique et de Morale», 1903>, впоследствии вошедшую в книгу «La Pensée et le Mouvant» (chap. VI); L'Évolution Créatrice, особенно p. 192 и p. 290; L'Intuition Philosophique («Revue de Métaphysique et de Morale», nov. 1911, p. 809—827, позднее воспроизведено в книге «La Pensée et le Mouvant», chap. IV).

<sup>в</sup> Письмо Харальду Гёффдингу (см. выше прим. на с. 12), p. 163.

<sup>д</sup> La Perception du Changement, p. 8 (La Pensée et le Mouvant, chap. V, p. 169).

<sup>е</sup> L'Évolution Créatrice, p. 258.



туицию в действительности довольно трудно рассматривать как интуицию *супраинтеллектуальную*. Тем не менее я убежден, что, хотя бергсоновская концептуализация должна быть подвергнута критике, она, однако, выражает в несовершенной форме глубоко истинные воззрения на жизненный, в полном смысле слова, акт интеллекта, на то, что является в интеллекте в высочайшей степени интеллектуальным и обладает большей ценностью, чем рассуждение. Сколь бы ни была спорна бергсоновская интуиция, такая, как он ее описывает, в ней нередко скрыто присутствует подлинный акт интеллекта, т.е. интеллектуальная интуиция. Интеллект как раз и составляет ценность того, что Бергсон противопоставляет интеллекту. Я знаю, что он употребляет слово «интеллект» (*intelligence*) в смысле, отличном от общепринятого; но именно интеллект в общепринятом смысле он хочет поставить под сомнение.

### **Бергсонова критика идеи небытия**

Метафизический фон, или метафизические основания, бергсонизма, мне думается, образуют три теории. Это критика идеи небытия, теория изменчивости, критика понятия возможного.

Если верно сказанное нами в начале о позиции Бергсона в отношении метафизики, то понятно, что каждая из названных трех теорий появляется у него не как опыт доктринального обоснования в собственном смысле слова, а скорее как своего рода попытка, или проект, или же взгляд в открытое на миг и тотчас затворенное окно — взгляд на то, каковы могли бы быть основы бергсоновской метафизики. Тем не менее я убежден, что Бергсон изложил в этих трех теориях мысли, которым он придавал огромное значение, мысли зрелые, тщательно продуманные. Критика идеи небытия содержится в «Творческой эволюции»; теория изменчивости — в двух лекциях на тему «Восприятие изменчивости», прочитанных в Оксфорде в 1911 г.; критика понятия возможного — в речи, произнесенной на собрании в Оксфорде в 1920 г. и затем воспроизведенной с дополнениями в статье, опубликованной в шведском журнале «*Nordisk Tidskrift*»; эта статья и лекции 1911 г. вошли в последнюю книгу Бергсона — «Мысль и движущееся» (1934).

Вначале скажем несколько слов о критике идеи небытия<sup>а</sup>. Бергсон отстаивает тезис, что идея небытия всего сущего есть псевдоидея, которая в действительности никогда нами не *мыслится*. Поскольку рассудок как таковой воспринимает, или констатирует, только *наличие*, а не *отсутствие*, мыслить небытие одной вещи — значит полагать реальность другой, вытесняющей первую из существования и заменяющей ее. «Нереальность вещи состоит в ее исключении другими вещами». Отрицание вводится в наши формулировки по внеинтеллектуальным причинам, аффективным или же социальным: например, чтобы предупредить возможную ошибку других, мы сосредоточиваем свое внимание на заменяемой, или вытесняемой, реальности и говорим о ней тогда, что ее *нет*, между тем как заменяющая, или вытесняющая, реальность, которую мы на самом деле мыслим, но только ею не интересуясь, остается неопределенной. Как бы то ни было, мыслим мы лишь полноту, и представлять себе небытие какой-либо вещи означает в действительности представлять себе другую вещь, изгоняющую первую и занимающую ее место. Следовательно, мысль об абсолютном небытии заключает в себе противоречие.

Этот странный тезис держится только на изначальной путанице в понятиях. Ясно, что, как бы мы ни силились представить себе «ничто», нам это не удастся. Но ведь идея «ничто» не тождественна представлению о «ничто», это идея отрицательная: ее содержанием не является «ничто», которое мы можем представить себе лишь как некую вещь (ибо представить себе небытие какой-то вещи, действительно, можно только как ее вытеснение другой вещью); содержанием идеи небытия является *бытие* со знаком отрицания — *не-бытие*. Для образования этой идеи достаточно собственной активности интеллекта. И коль скоро она есть не более как сама идея бытия, но только бытия, помеченного знаком отрицания, идея небытия вещи никоим образом не состоит в замене этой вещи другой, исключаящей ее; и, следовательно, идея абсолютного небытия, выражающая просто исключение всех вещей — но не чем-то иным, что их заменяло бы, — отнюдь не содержит в себе противоречия и отнюдь не является псевдоидеей.

Но *для чего* Бергсону понадобилась эта, по нашему мнению ошибочная, критика идеи небытия?

<sup>а</sup> L'Évolution Créatrice, p. 298—323.

Дело в том, что он поставил перед собой задачу преодолеть естественный для философа соблазн спинозизма. «Едва начиная философствовать», философ задается вопросом: *Почему есть бытие?* И вопрос этот, говорит Бергсон, влечет за собой предположение, что небытие предшествует бытию, что бытие «простерто на небытии, точно ковер». Если признать вопрос правомерным, то ответить на него можно, только допустив, вслед за Спинозой, некое бытие, являющееся причиной самого себя и единственно способное «победить несуществование», бытие, которое «полагает себя в вечности, как и сама логика» и исключает в вещах всякую действующую причинность, всякую случайность и всякую свободу, так что вещи оказываются лишь бесконечным развертыванием гипостазированной логики. Но этот вопрос не более чем псевдопроблема (мы только что показали, каким образом Бергсон пришел к такому заключению, по его убеждению обоснованному); он попросту не должен ставиться, и спинозистский ответ на него столь же иллюзорен, как и сам вопрос.

Однако, желая сразить спинозизм, Бергсон затрагивает и всю метафизику вообще. Если его критика справедлива, тогда идея Бытия, которое существует само по себе, *Ipsum esse subsistens*<sup>14</sup>, идея божественной самосущности — псевдоидея и *hypostasierung*<sup>15</sup> логики, так же как и идея Бога — *causa sui*<sup>16</sup> у Спинозы. Ведь именно идея случайности вещей, идея, что они могли бы не существовать, иначе говоря, идея возможного небытия вещей заставляет ум мыслить такое бытие и его необходимость. И сама эта идея возможного небытия вещей была бы псевдоидеей.

Мы видели, что в действительности все обстоит иначе. И идея Бытия самого по себе — это вовсе не субстанциализация логики и логической необходимости; она относится к необходимости, в высшей степени реальной, к бесконечной необходимости, в силу которой существует бытие столь богатое, преизобильное и независимое, что сама его сущность состоит в акте существования, познания и любви.

Но для Бергсона вопрос: *Почему существуют вещи?* представляет собой псевдопроблему и основывается на псевдоидее. В результате классическое различие между необходимым и случайным оказывается в конечном счете псевдоразличием, и *то, что не является необходимым*, полагает само себя. Таким образом, в беглом луче света нам

видно, почему невозможна бергсоновская теодицея, рациональное доказательство существования Бога в бергсоновской системе. Для Бергсона божественное существование постигается иначе. Бергсоновская метафизика, следуя своими собственными путями, в конце концов признает, что Бог, первоисточник фонтанирующей творческой силы, без сомнения, существует как некая предельно концентрированная длительность и жизнь; метафизика эта не может установить, является ли Бог, существующий *де-факто*, необходимым сам по себе, и притом бесконечно необходимым, *де-юре*.

### Бергсоновская концепция изменчивости

Не правда ли, в критике идеи небытия есть что-то от аргументации *ad hominem*?<sup>17</sup> В любом случае, разве не была она нацелена в основном на то, чтобы с помощью излюбленного метода Бергсона очистить почву от одной из тех псевдопроблем, отмечая которые он, быть может чересчур легко, избавляет философию от многих затруднений? Рассмотрим теперь Бергсонову теорию изменчивости; она имеет гораздо большее позитивное значение и позволяет нам гораздо глубже понять бергсоновскую метафизику. Кроме того, она открывает нам, какие позитивные возможности заключались в критике идеи небытия.

Перечитаем для начала некоторые особенно показательные места из «Восприятия изменчивости». *«Есть изменения, но вне изменений нет никаких изменяющихся вещей; изменение не нуждается в подпоре. Есть движения, но нет инертного<sup>a</sup>, неизменного объекта, находящегося в движении: движение не предполагает движущегося».*

Конечно, утилитарные цели чувства зрения приучили нас разбивать движение на последовательные состояния, так что «движение прибавляется к движущемуся как нечто акцидентальное». «Но когда мы обращаемся к чувству слуха, нам уже легче воспринять движение и изменение как независимые реальности. Будем слушать мелодию, всецело ей отдаваясь: не испытываем ли мы чистое ощущение движения, не связанного ни с чем движущимся, *изменения без какого-либо изменяющегося объекта? Это изменение самодостаточно, оно и есть*

<sup>a</sup> Слово «инертного» Бергсон добавил во втором издании своей лекции. См. также следующее примечание.

*сама вещь*». (Здесь и в следующей цитате курсивные слова выделены мною<sup>18</sup>.) «Абстрагируемся от этих пространственных образов: остается *чистое изменение, самодовлеющее и отнюдь не связанное с изменяющейся "вещью"*».

«А теперь вернемся к зрению. Сосредоточившись, мы обнаруживаем, что и здесь движение не требует носителя, изменение — субстанции...» «Но нигде *субстанциальность* изменения не является столь зримой, столь осязательной, как в сфере внутренней жизни...» «Таким образом, и внутри, и вовне, и в нашем *Я*, и во внешних предметах реальность есть сама подвижность. Это мы и выразили, сказав: *есть изменение, но нет изменяющихся вещей*».

«Зрелище этой всеобщей подвижности у некоторых из нас вызывает головокружение. Они привыкли к твердой почве... Они считают, что если все проходит, то ничто не существует; что если реальность есть подвижность, то ее уже нет в тот момент, когда ее мыслят, — она ускользает от мысли... Пусть они успокоятся! Изменение, если они станут вместе с нами рассматривать его непосредственно, сняв сброшенный на него покров, очень скоро представится им как *то, что есть в мире самого субстанциального и самого постоянного*»<sup>a</sup>.

Иными словами, используя опять-таки собственные выражения Бергсона, *если изменение не всё, оно ничто*<sup>b</sup>; оно не только реально — оно *конституирует реальность*<sup>c</sup>, оно есть *сама субстанция вещей*<sup>d</sup>.

<sup>a</sup> La Pensée et le Mouvant, p. 185–189. — Как и всякая эмпиристская критика, бергсоновская критика идеи субстанции не улавливает истинного понятия последней. Бергсон усматривает в субстанции некую *инертную, неизменную вещь*, служащую подпорой для других *вещей* (акциденций), подобно бильярдному столу, на котором, вообразим себе, катаются разноцветные шары. С точки зрения здоровой метафизики, субстанция никоим образом не есть «инертный» объект; напротив, она есть самый корень действования. Конечно, субстанция неизменна сама по себе, т.е. именно как первобытие вещи; но субстанция изменяется, трансформируется, находится в движении через свои акциденции, которые представляют собой *ее* вторичное бытие, ens entis<sup>19</sup>, а отнюдь не вещи, запечатленные на некой другой вещи.

<sup>b</sup> Ibid., p. 183.

<sup>c</sup> Ibid., p. 190.

<sup>d</sup> Ibid., p. 197.

Итак, метафизика Бергсона — это метафизика чистого изменения. По нашему мнению, исследователи не обращали должного внимания на принципиальную важность изложенной здесь вкратце метафизической доктрины для всей бергсоновской философии. А между тем она дает нам ключ к этой философии. Бергсон принял одну из самых решительных и самых смелых в истории человеческой мысли попыток изгнать бытие и заменить его становлением — но только не в духе гегелевского панлогизма! Как раз наоборот, в духе интегрального эмпиризма. Однако ясно следующее. Во-первых, если верно, что бытие есть объект, единосущный (*connaturel*) интеллекту, и что оно составляет, если можно так выразиться, атмосферу, в которой интеллект мыслит все, что он мыслит, то подобная метафизика чистого изменения должна рассматриваться как немыслимая. Ибо утверждать, что изменение — это сама субстанция вещей, значит утверждать, что вещи изменяются в силу того, что они есть, и поскольку они есть; и что, следовательно, в силу того, что они есть, и поскольку они есть, они перестают быть тем, что они есть, они утрачивают свое бытие, они уже не то, что они есть, а нечто иное. Во-вторых, чтобы попытаться это помыслить, надо найти какой-то другой интеллект или обратить интеллект против него самого, во всяком случае отказаться, как в древности Гераклит, от принципа непротиворечия.

Концепция чистого изменения одновременно дает нам существенные разъяснения относительно некоторых явно антиинтеллектуалистских следствий бергсоновской интуиции, а также и относительно некоторых следствий бергсоновской длительности. Бергсоновская длительность — не что иное, как время. «...Реальная длительность, — пишет Бергсон, — есть то, что всегда именовали *временем*, но это время, воспринимаемое как неделимое»<sup>e</sup>; это *неделимое* время, в котором *длится прошлое*. «Сохранение прошлого в настоящем есть не что иное, как неделимость изменения»<sup>f</sup>. «Достаточно убедиться раз и навсегда, — читаем мы здесь же, — что реальность есть изменение, что изменение неделимо и что в неделимом

<sup>e</sup> Ibid., p. 188.

<sup>f</sup> Ibid., p. 196.

изменении прошлое составляет одно целое с настоящим»<sup>a</sup>. Короче, «речь идет о настоящем, которое длится»<sup>b</sup>. Из приведенных строк мы можем заключить о весьма своеобразном метафизическом содержании бергсоновской длительности.

Бергсон объясняет нам, что все трудности, возникавшие у философов в связи с проблемой субстанции и проблемой движения, «происходили от того, что мы закрываем глаза на неделимость изменения». К этому он прибавляет: «Если изменение, которое, несомненно, является определяющим для всего нашего опыта, есть то ускользающее и неуловимое, о чем говорило большинство философов, если в нем усматривают лишь множество состояний, сменяющих другие состояния, тогда приходится восстанавливать непрерывность этих состояний посредством искусственной связи...» Именно так, согласно Бергсону, рождается идол субстанции, отличной от изменения. «Попытаемся, — продолжает он, — наоборот, воспринять изменение таким, каково оно есть, в его естественной неделимости; мы увидим, что оно — *сама субстанция вещей*»<sup>c</sup>.

Эти высказывания представляются мне в высшей степени знаменательными. Замечу в скобках, что Бергсон переходит здесь от истинного утверждения, что изменение или движение *нераздельно*, к ошибочному утверждению, что оно *неделимо*. Бергсон одинаково порицает две совершенно разные концепции: концепцию движения как *множества состояний, сменяющих другие состояния*, концепцию глубоко ложную, против которой не преминули выступить Аристотель и другие крупнейшие философы, и концепцию движения как *«того ускользающего и неуловимого, о чем говорило большинство философов»*, и говорило совершенно справедливо, ибо это и есть движение. Но если так, надо, чтобы бытие, к которому сразу же обращается наш интеллект, когда он мыслит вещи, бытие, которое осуществляет (ехегсе) существование и понятие которого, далеко не тождественное

---

<sup>a</sup> Ibid., p. 196.

<sup>b</sup> Ibid., p. 192.

<sup>c</sup> La Pensée et le Mouvant, p. 196–197. И далее: «Трудности, возникшие у древних философов в вопросе о движении, а у современных в вопросе о субстанции, исчезают: последние — потому, что субстанция — это и есть движение и изменение, первые — потому, что движение и изменение субстанциальны».

понятию связи между состояниями изменения, *предшествует* понятию изменения, — надо, чтобы *субстанция* была реально отлична от движения и изменения: изменяется именно *она*, изменение не *субстанция*.

Но что я хотел отметить в первую очередь — это связь тезиса о субстанциальности изменения с тезисом о созидательном времени. Последнее выражение следует понимать в самом строгом смысле, речь идет о времени, поистине созидающем; движение есть абсолют, этот абсолют возрастает сам по себе и, возрастая, творит — не только иное, но и самого себя; «до конца следуя новой концепции», говорит Бергсон в «Творческой эволюции», можно «увидеть *во времени постепенный рост абсолютного*»<sup>d</sup>.

Такое воззрение в конечном счете объясняется тем, что интуицию конкретной длительности психической жизни, достигавшую через эту длительность и в этой длительности *самого бытия* и субстанциального *существования* и той *активности* бытия, которой оно изобилует в качестве первой Причины, — эту интуицию Бергсон выразил и концептуализировал в понятии времени, а не бытия; чтобы назвать то, что он прозревал, надо было бы сказать: *бытие*; он же сказал: *время*.

И потому нужно «увидеть во времени постепенный рост абсолютного». Это означает, что изменение предшествует бытию и что становление существует само по себе и обладает *самосуцностью* как творческой силой. Случайное и становление, изменение и многообразное сами себя полагают. Задайте время, и вещи образуются сами собой. Или, вернее, они образуются через распространение творческого порыва — я говорю о чистом творческом акте, который соединили с вещами, с их бытием и с их изменением, в одном и том же двусмысленном понятии, неудачно выражающем истинную интуицию и придающем ей вид заблуждения. По своей *направленности* философия Бергсона в корне противоположна любой форме пантеизма; однако, как мы видим, определенный пантеизм вполне совместим с внутренней логикой концепций, фактически выражающих бергсоновскую систему.

<sup>d</sup> См. выше прим. е на с. 20.



Но, с другой стороны, если изменение *неделимо*, если, таким образом, в нем невозможно различить части, которые следуют одна за другой, так что одна исчезает, когда другая начинает существовать, если прошлое, прошлое как таковое, продолжает существовать и «сохраняется само собой»<sup>a</sup>, то, хотя мы считаем, что прошлое проходит, вместе с тем придется признать, что *то, чего больше нет, еще есть*. В памяти — бесспорно! Память хранит образ того, чего уже нет. А в самих вещах? Тут Бергсон вновь и вновь наталкивается на принцип непротиворечия, и, чтобы он не разбил выстроенную систему, нужно постараться его сокрушить.

### Бергсонова критика понятия возможного

Если мы еще более глубоко исследуем метафизические корни бергсонизма, мы придем к отрицанию *возможного*, т.е. реально возможного, или возможности, *потенциальности*, — отрицанию, собственно говоря, уже заключенному в критике идеи небытия.

Были ли вещи *возможными* до своего существования? Нет, отвечает Бергсон. Такое представление — иллюзия. Возможность не предшествует действительности (*acte*).

Этот тезис Бергсон пытается доказать посредством анализа психологической и гносеологической функции идеи реальной возможности. Но он с самого начала заблуждается относительно этой идеи: он принимает реальную возможность за *виртуальное или идеальное предшествование*, т.е. за *образ завтрашнего*, который дан в вещах уже сегодня и которому недостает только существования, — короче, за нечто актуальное, но пока не обладающее существованием. Такое понятие возможного — вопиющая бессмыслица для аристотелика и томиста!

Располагая этой псевдоидеей возможности или потенции (*puissance*), нетрудно объяснить нам, что она всего лишь псевдоидея и что происходит она от *ретроспекции*, от того, что мы переносимся в прошлое в момент, когда *то, чего еще не было*, обретает существование. Именно в это мгновение, говорит Бергсон, и только в это мгновение, в тот миг, когда она уже есть, новая вещь мыслится как *бывшая*

<sup>a</sup> La Pensée et le Mouvant, p. 193.

*возможной*. Строго говоря, вещь становится *бывшей в возможности* лишь в тот момент, когда она уже *есть*.

Обсуждая столь тонкий вопрос, послушаем самого философа. «В основе доктрин, не признающих совершенной новизны каждого момента эволюции, лежит много недоразумений, много ошибочных принципов. Но главное — идея, что возможное есть нечто *меньшее*, нежели реальное, и что поэтому возможность вещей предшествует их существованию... Если мы оставим в стороне замкнутые системы, подчиняющиеся чисто математическим законам, системы, которые можно обособить, так как длительность на них не влияет, если мы рассмотрим конкретную реальность в целом или просто мир жизни, а тем более мир сознания, мы обнаружим в возможности каждого из последовательных состояний, наоборот, нечто большее, чем в их реальности. Ибо возможное — это то же реальное плюс акт ума, которым образ его отбрасывается в прошлое, лишь только оно возникает». Будущее творение *будет*<sup>20</sup> возможным, но актуально оно не *является* возможным. «По мере того как возникает реальность, непредвидимая и новая, образ ее переносится назад, в неопределенное прошлое; вот и выходит, что она всегда была возможной; но только лишь в этот момент она становится всегда бывшей в возможности, — потому я и говорил, что ее возможность, которая не предшествует ее реальности, окажется предшествовавшей ей, как только появится реальность. Возможное — это мираж настоящего в прошлом... Следовательно, имманентная большинству философских учений и естественная для человеческого ума идея возможностей, которые будто бы реализуются через обретение существования, — чистая иллюзия. С таким же успехом можно было бы утверждать, что человек из плоти и крови происходит от материализации своего образа, увиденного в зеркале... В конце концов сочтут очевидным, что художник, создавая свое произведение, творит не только из реального, но одновременно и из возможного. Но тогда почему же такого, вероятно, не скажут о природе? Разве мир не произведение искусства, несравненно более богатое, нежели творение самого великого мастера? И разве не меньше — если не больше — нелепости в предположении, что будущее здесь вырисовывается заранее, что возможность предсуществовала реальности?.. Есть факт действительного возникновения непред-

сказуемо нового... И тут надо заявить со всей определенностью: это именно реальное делается возможным, а не возможное становится реальным»<sup>а</sup>. Нельзя более категорично выразить мысль, что все пребывает в актуальном состоянии и в то же время все находится в становлении.

Основное заблуждение, как мы уже указывали, касается здесь природы *возможного*: оно рассматривается как *актуальное* второго порядка, которое, если отрицать становление, может быть только идеальным и ретроспективно обозначенным в «будущем предшествующем». На самом деле во всяком изменении то, что наступает в некоторый момент, отнюдь не существовало в предыдущий момент как нечто *уже наступившее*, но еще не очевидное; то, что будет, никоим образом не является *уже реализованным* в какой бы то ни было форме. Однако то, чем становится субъект<sup>21</sup>, не будучи простым внешним наименованием, должно затрагивать субъект в его бытии — но не может затрагивать его соответственно тому, что он уже есть (т.е. в актуальном состоянии), ибо тем, что он уже есть, он является, а не становится: новое определение, следовательно, затрагивает субъект и черпается из него благодаря некоему резерву или онтологической изобильности, которая *абсолютно несводима к бытию в актуальном состоянии* и которую актуальность облекает отовсюду и поддерживает в бытии, но которая сама по себе абсолютно неактуальна, не-реализованна, — это чистая определяемость (*déterminabilité*), одним словом, потенция. Вот что такое реальная возможность, и всюду, где есть изменение и становление, она с необходимостью предшествует новым актуализациям, принимаемым субъектом. Совершенно справедливо, что возможное познается задним числом, уже после реализации, — именно потому, что потенция, не будучи ничем из того, что можно означить (ибо все, что можно означить, находится в актуальном состоянии), будучи только лишь *ad actum*<sup>22</sup>, познаваема только через актуальное состояние.

Такова отличительная черта сотворенного, того, что может расти, приобретать какие-либо свойства или подвергаться воздействиям, того, что может изменяться, того, что зависит от чего-то другого: все

<sup>а</sup> La Pensée et le Mouvant, p. 126—133.

сотворенное скрывает в себе эту метафизическую разность уровней, которая полностью устраняется лишь в самом субсистентном<sup>23</sup> Бытии — оно не может чем-либо стать, так как оно есть всё в сверхпревосходной степени (*suréminement*). Во всем, что не есть Бог, реальность есть реализация некоторой возможности.

Для Бергсона же, наоборот, вещи хотя и не были, конечно, тем, чем они становятся, но, прежде чем стать этим, они уже были всем, чем могли быть; именно потому, что они являются актуальными, они переходят к другой актуальности; чтобы становиться другими, им достаточно быть, и быть в акте — в непосредственной связи с фонтанирующей актуальностью, от которой исходит этот всеобщий порыв. Перед нами «новый способ мышления», состоящий в том, чтобы полностью заменить глагол *быть* глаголом *изменяться*, — утверждение чистой актуальности не парменидовского бытия или Спинозовской субстанции, а самого движения и становления. Как писал г-н Янкеlevич, «надо сделать всего лишь перестановку, для того чтобы перейти от безразличного универсума Спинозы к многокачественному универсуму Бергсона»<sup>b</sup>. Слово «перестановка», на наш взгляд, здесь не вполне подходит, лучше сказать «перевертывание». Рассматриваемый в его метафизическом значении, бергсонизм предстает как перевернутый Спинозизм.

Поэтому некоторые интерпретаторы бергсонизма, и в частности только что цитированный мной философ, движимые той же идеей, что вдохновляла Спинозу, истолковывают Бергсона в духе Спинозовской философии. Очень важно, говорит г-н Янкеlevич, не дать увлечь себя во мрак виртуальности, нужно, чтобы все было на свету и находилось в актуальном состоянии. «Как только, — продолжает он, — мир окутывает мрак возможного, порождая иллюзорное видение целенаправленности, беспорядка (возможного) и безразличия, нам приходит в голову мысль, что, быть может, вещи могли бы быть иными, чем они есть», и эта мысль вызывает у нас восторг «фанатиков, зачарованных зрелищем мира».

Не думаю, чтобы сам Бергсон был когда-либо склонен к *фанатизму* Спинозы и его современных последователей. Напротив, он

<sup>b</sup> Цитированная статья, р. 487.

рассматривал собственную философию как решительный антиспинозизм. И отнюдь не *субстанция* — как раз наоборот! — *изменение* есть для него чистая *актуальность*. Но это тот случай, когда уместно сказать, что крайности сходятся.

Хотя Бергсон противопоставляет себя Спинозе, оба они исходят из одной и той же большей посылки, безусловно первостепенной важности: из отрицания в вещах возможности, потенциальности. Для бергсоновской метафизики (и здесь мы касаемся главных вопросов, определяющих судьбу философской доктрины) все есть чистый акт, — чистый акт и постоянный рост, радикальное преобразование и возникновение нового. Тут было на чем построить целую систему атеистической метафизики. Но, как мы знаем, Бергсон не пошел в этом направлении. Отнюдь нет! Он предпочел отстаивать существование личного Бога, нетленность души и человеческую свободу. Вопрос в том, помогла ли ему здесь его метафизика или же он в каком-то смысле одержал победу над своей собственной метафизикой и выбирать среди различных и даже противоположных возможностей развития (нас повсюду преследует возможное) его заставили внефилософские факторы.

### Непредсказуемость становления

Главным мотивом критики понятия потенциальности у Бергсона было, как мы полагаем, желание спасти непредсказуемость становления: не только абсолютную непредсказуемость свободных действий и относительную непредсказуемость случайных событий в порядке природы, но и то, что он называет «принципиальной непредсказуемостью» каждого момента существования универсума. Это чувство *непредсказуемости*, как мы убедились, может привести философа к крайностям и заблуждениям. Само по себе чувство это в высшей степени философское, и мы не должны допускать, чтобы оно в нас притуплялось. Мы разъяснили, что, взятое в точном смысле, аристотелевское понятие возможности не только не представляет для него опасности, но и подтверждает его. Некоторые чересчур упрощенные изложения теодицеи, как может показаться, ставят его под угрозу. В действительности Бог св. Фомы, так же как и Бог Бергсона, спасает

непредсказуемость конкретного становления. Если он от века знает все, знает и какое перо выпадет завтра из крыла вот этой птицы, это не означает, что история мира — всего лишь развертывание готового сценария. Это означает, что все моменты времени присутствуют в божественной вечности и Бог видит во всякое мгновение вечности, т.е. всегда, все, что сделали, делают и будут делать его создания, в тот самый миг, когда это *делается*, и, таким образом, в вечной свежести жизни и новизны.

Хотя Бергсон, как я отметил в начале, не думал строить полную систему метафизики, его метафизика, однако же, является одной из самых глубоких, самых утонченных и самых смелых в современной философии. Попытка критически обсудить ее в этой главе — дань ее величию. Ибо даже заблуждения, в которых мы вправе упрекнуть Бергсона, могли возникнуть лишь как крайние логические следствия перенесения в область концептуализации, к сожалению всецело эмпиристской (и номиналистической), определенных интуиций и истин, проникающих в суть вещей.



## Глава II

# Учение Бергсона о морали

### Долгожданная книга

«Творческая эволюция» вышла в свет в 1907 г. Спустя двадцать пять лет, в 1932 г., Бергсон опубликовал труд «Два источника морали и религии». Эта книга была не только итогом долгой и упорной работы ума, осуществляемой с тем научным сознанием и тем стремлением к накоплению и проверке материалов и свидетельств, которые метод Бергсона доводит до столь высокой степени; она была победой над мучительным недугом и одним из самых чистых и самых волнующих проявлений жизни духа.

Все мы давно знали, что Бергсон вынашивает собственную концепцию морали и намеревается даже рассмотреть вопросы теодицеи. Но что это была за концепция, какова была эта теодицея?<sup>a</sup> Некоторые приверженцы отважились на робкие предвосхищающие очерки, конечно же, очень бедные и разноречивые и в своих выводах доходившие до крайностей, поскольку в них отсутствовал внутренний принцип ориентации и жизненно необходимого *равновесия*.

---

<sup>a</sup> Что касается, в частности, теодицеи, то в первых книгах Бергсона сведений на этот счет очень мало. В 1912 г. он писал Харальду Гёффдингу: «Эту проблему [проблему Бога] я на самом деле не рассматривал еще в своих работах; я считаю ее неотделимой от моральных проблем, в изучение которых я погрузился в последние годы; а отмеченные Вами несколько строк из «Творческой эволюции» были помещены туда лишь в качестве первой пробы». Другому корреспонденту Бергсон писал, что его критика идеи небытия была направлена только против Спинозы и что даже в «Творческой эволюции» он думал обосновать существование трансцендентного Бога-творца (см. «Études», 20 février 1912).



Другие задавались вопросом, а может ли вообще быть выведена какая-либо этика из философии, которая, казалось, несмотря на свой иррационализм, прочно обосновалась в бесстрастной сфере чистого умозрения и довольно пренебрежительно смотрела на человеческую практику (в самом деле, не было мыслителя более чуждого прагматизму, чем Бергсон).

Бергсон между тем продолжал молчаливо трудиться. Он читал, подбирал себе обширные исторические, этнологические, социологические материалы, размышлял над историей человечества. Он читал великих духовных подвижников, тех, что зовутся мистиками, — еще в 1906 г. он рассказывал мне о св. Терезе Авильской<sup>24</sup> и говорил, что, по его мнению, философам не мешало бы настроиться чуть более мистически, а мистикам — чуть более философски. Кого-то, может быть, смущает слово «мистик», но будем называть вещи своими именами. На протяжении тридцати лет слово это вызывало всякого рода подозрительность и беспокойство; услышав его, тотчас настораживались, готовясь грудью встретить волну фанатизма и истерии. Более внимательное наблюдение реальности устранило эти паразитические коннотации, и теперь мы всё яснее сознаем, что при всей многочисленности более или менее патологических имитаций истинные мистики — мудрейшие из людей и лучшие свидетели духовной жизни. Сам Бергсон во многом содействовал такой перемене отношения к мистицизму.

Итак, Бергсон давно уже читал мистиков. Сразу же оговорюсь: он читал их не с тем любопытством коллекционера, охотника до редкостных растений или экзотических бабочек, какое проявляют к ним иные историки, которые твердо решили обороняться от них, судить о них свысока и не принимать всерьез поставленные ими вопросы. Он читал их так, как обращаются к свидетелям; он сам жадно выискивал все следы духовности, какие только мог найти в этом суровом мире, — готовый внять их свидетельству и воздать ему должное, даже если оно озадачивает и приводит в растерянность. Мистики — народ опасный, внушали нам: с самого начала вы неизбежно выдаете себя своей манерой их прочтения; когда вы читаете их, то в зависимости от того, как вы это делаете, они судят вас самих. Бергсон читал их с любовью и смирением.

### Главная тема «Двух источников»

В один прекрасный день без всякой рекламы, без сообщения в прессе, без предварительного извещения кого бы то ни было, даже самых близких друзей автора, труд, которого ждали двадцать пять лет, появился на книжных прилавках. Классический от рождения, он ломал тесные рамки идеалистических либо отмеченных социологизмом этик или псевдоэтик и обрисовывал этику, которая не замыкает человека в нем самом, но открывает и чтит в нем источники (и в этом название книги было как нельзя более верным) — источники опыта и моральной жизни. Бергсон утверждал «великолепным, обретшим новое звучание языком, что человечество и жизнь можно действительно любить лишь в Том, кто есть начало человечества и жизни», он «признавал если не абсолютную истину христианства», о которой он воздерживался говорить, «то, по крайней мере, исключительное значение» и великий смысл главного события христианского мира<sup>а</sup>.

Я не буду подробно излагать содержание «Двух источников морали и религии», читатель, несомненно, знаком с этим произведением. Ограничусь беглым обзором основных положений.

Сразу же замечу, что, с одной стороны, Бергсон открыл нам тут нечто совершенно новое в сравнении со своими прошлыми работами, а именно непредвиденную — или непредвидимую, как он предпочел бы выразиться, — духовную субстанцию, извлеченную из глубин его собственной внутренней жизни; но, с другой стороны, он включил эту духовную субстанцию в логическую систему, которая, напротив, не дает, как мне кажется, почти ничего нового и является всего лишь ожидаемым, заранее предвиденным развитием уже разработанных в «Творческой эволюции» тем. *Интуиция и концептуализация* — мы знаем, что для многих философских доктрин, в особенности же для бергсонизма, это безусловно типичное, и порой драматическое, противопоставление.

Главная тема «Двух источников» — различие и противоположность между тем содержанием моральной жизни, что связано с *давлением*, и тем, что относится к *стремлению*.

<sup>а</sup> См. рецензию Этьенна Борна (Borne) на «Два источника» в «Études Carmélitaines».

Давление исходит от социальных образований и от того закона страха, которому подвержен индивидуум, вынужденный принимать жизненные правила, навязываемые группой и предназначенные обеспечить сохранение последней; правила эти требуют одного: следовать рутине и беспощадному автоматизму материи.

Стремление исходит от призыва высших душ, сопричастных духовному порыву и проникающих в открытый бесконечности мир свободы и любви, недостижимый для психологических и социальных механизмов; оно исходит от *призыва героя* и от движущей силы эмоции, которая, передаваясь душе и пробуждая ее сокровеннейшее жизненное начало, делает ее свободной. С этими двумя законами — законом *давления* и законом *стремления* — сопряжены две совершенно различные формы морали: *закрытая* мораль или, коротко говоря, мораль социального конформизма и мораль *открытая*, мораль святости.

Подобное различие Бергсон устанавливает и в отношении религии. С одной стороны, существует *религия статическая*, типичным примером которой служат первобытные верования. Такая религия отвечает нуждам в некотором смысле биологическим, связанным с сохранением и историческим эволюционированием социальных объединений на нашей планете; в силу этих нужд должна развиваться мифотворческая функция как защитная реакция природы против разлагающей силы интеллекта — в частности, против представления интеллекта о неизбежности смерти и против представления о ввергающей в отчаяние полосе непредвиденного между задуманным делом и желаемым результатом.

Тут для Бергсона открывается возможность привлечь современные труды по этнологии и социологии, посвященные первобытному мышлению, магии, тотемизму и мифологии. Этим трудам он отводит строго определенное место, подвергая критике их чрезмерные притязания.

С другой стороны, существует *динамическая религия*, которая есть, прежде всего, призывание к мистической жизни. В главе о динамической религии Бергсон исследует греческий и восточный мистицизм, мистицизм пророков Израиля, христианский мистицизм; подводя

итог этому исследованию, он заключает, что один лишь христианский мистицизм действительно достиг цели.

Опыт мистиков и убеждает Бергсона в существовании Бога. Философская рефлексия относительно жизненного порыва и первичного средоточия творческой силы, откуда он исходит, могла навести на мысль о существовании Бога, теперь же оно утверждается безусловным образом. Как именно? Через свидетельство тех, кто обладает опытом восприятия божественного. Надо верить мистикам в отношении Бога, так же как физикам — в отношении материи: и те и другие компетентны, знают то, о чем говорят.

В последней главе, которая называется «Механика и мистика», Бергсон, как бы торопясь принести свое свидетельство, делится мыслями относительно многих вопросов культурного, социального и нравственного порядка, волнующих сегодня человечество. У этой главы нет тесной связи с предыдущими. Но забота автора о том, чтобы донести до нас, на закате своей жизни, предостережения свободной и бескорыстной мудрости, тем более знаменательна и вызывает у нас тем большую признательность.

Не обсуждая здесь эту главу, я лишь отмечу следующее. Опровергая весьма распространенное и весьма поверхностное мнение, Бергсон утверждает, что *механика* и *мистика* не только не противоположны по своей природе, но и нуждаются одна в другой, одна другую дополняют. «Что мистицизм требует аскетизма, не вызывает сомнений. И тот и другой всегда будут уделом немногих. Но столь же несомненно и то, что истинный, полный, деятельный мистицизм стремится к распространению, движимый любовью, составляющей его сущность. Однако как же мог бы он распространиться, пусть даже смягченный и ослабленный, каким он неизбежно и будет, среди людей, поглощенных страхом голода? Человек возвысится над землей лишь тогда, когда мощное оснащение обеспечит ему точку опоры. Он должен оказать давление на материю, если хочет оттолкнуться от нее. Иными словами, мистика нуждается в механике. На это не обращали должного внимания, потому что механика, из-за ошибочного перевода стрелки, пошла по пути, ведущему к чрезмерному благосостоянию и роскоши для части общества, а не к освобождению всех». С другой стороны, «в этом непомерно возросшем теле душа оста-

ся такой же, как была: она уже слишком мала, чтобы его наполнить, слишком слаба, чтобы им управлять. Так образовалась пустота между телом и душой. Отсюда — грозные социальные, политические, межнациональные проблемы, в которых обнаруживает себя эта пустота и которые заставляют нас сегодня прилагать столько беспорядочных и тщетных усилий, чтобы ее заполнить: тут нужны новые запасы потенциальной энергии, теперь уже моральной. Выше мы говорили, что мистика нуждается в механике. Но это еще не все. Добавим, что увеличившееся тело ждет духовного дополнения и что механика требует мистики. У механики, быть может, более мистические истоки, чем принято считать; она найдет правильный путь и принесет пользу, соответственную ее возможностям, только если человечество, которое она еще больше пригнула к земле, сможет с ее помощью выпрямиться и устремить взор в небеса»<sup>а</sup>.

### Две различные точки зрения

Чтобы вынести суждение о последнем этапе развития бергсоновской мысли, представленном в «Двух источниках», можно стать на две совершенно различные точки зрения, рассматривать вещи в двух различных аспектах: в аспекте концептуализации и построения доктрины, или в плане философии как *системы*, и в аспекте определяющих интенций и интуиций, или в плане философии как *духа*. Вначале мы станем на первую точку зрения. И здесь мы не сможем закрыть глаза на то, что идеи Бергсона о морали и религии, несмотря на высветившиеся в них великие истины, требуют некоторых существенных оговорок.

Повинен в этом метафизический аппарат бергсоновской философии. Не раз уже справедливо отмечали — в частности, и по поводу «Двух источников», — что метафизика Бергсона отягощена «онтологической недостаточностью» и радикальным эмпиризмом. Ясность и возвышенность мысли, скрупулезное внимание к совокупному свидетельству опыта, плодотворная утонченность и глубина, которыми мы восхищаемся у Бергсона, не восполняют этих несовер-

<sup>а</sup> Les Deux Sources de la Morale et de la Religion. Paris, Alcan, 1932, p. 334—335.

шенств доктрины. Притом же я должен ограничиться воззрениями, изложенными в «Двух источниках». Я знаю, что Бергсон не выразил здесь многих мыслей, которые он рассматривал тогда как «частные мнения» (он хотел, чтобы его приверженцы «читали между строк»); знаю, что его неустанная исследовательская работа не прекратилась после «Двух источников» и продолжалась, в частности, в области религии. Но в данном философском обсуждении мне дозволено учитывать лишь те положения доктрины, которые Бергсон сформулировал в своих книгах.

Если рассматривать саму систему интерпретации, предложенную в «Двух источниках», то относительно предпринятой Бергсоном попытки открытия и интеграции духовного в его наиболее возвышенных формах возникает вопрос: не является ли эта попытка — коль скоро она связана с системой идей, изложенной в «Творческой эволюции», — опытом сведения духовного к биологическому? Я подразумеваю биологическое, которое стало настолько трансцендентным, что его мыслят как источник созидания миров, но которое тем не менее остается биологическим, поскольку это слово относится к ступеням жизни, характеризваемым прежде всего через органическое и психическое, ступеням, где жизнь проявляет себя через одушевление материи и где имманентная активность, следовательно, по необходимости связана с условиями деятельности, направленной вовне, и с условиями продуктивности. Правда, за пределами мира благодати и сверхприродной жизни духовность в человеке никогда не превосходит биологическое в полной мере.

Попытаемся теперь подробнее рассмотреть, во-первых, Бергсонову концепцию морали, во-вторых, его концепцию религии и, в-третьих, его концепцию мистической жизни.

### **Бергсоновская теория морали**

Справедливо замечено, что в области моральной философии есть две возможные позиции. Одну можно назвать *идеалистической*: это позиция чисто рефлексивная; тут не различаются умозрительная сфера и сфера практическая; моральная жизнь оказывается родной стихией и, так сказать, самой витальностью всякого мышления; в качестве

объективного начала не признается никакое другое мышление, помимо человеческого, именуемого в этом случае Мышлением. Другую мы назвали бы *космической*: она обращена к бытию; в основе ее — тот факт, что человек находится в мире, окружающем его со всех сторон; моральная жизнь человека рассматривается как частное проявление жизни универсума<sup>а</sup>.

Позиция этики св. Фомы Аквинского — это позиция *космическая*; позиция бергсоновской этики — также *космическая*. И невозможно преувеличить значимость того обновления, каким современная философская мысль обязана Бергсону. Бергсон признал зависимость моральной философии от метафизики и философии природы и связал с философией универсума судьбу философии человеческого действия. Он снимает с нас, таким образом, последние чары кантианства и восстанавливает великую философскую традицию человечества.

Мораль космического типа не может обойтись без определенной системы мироздания, универсум свободы предполагает уже существующий до него универсум природы и претворяет в действительность одно из его устремлений; я должен знать, где я пребываю и кто я, прежде чем знать — и затем чтобы знать, — что мне надлежит делать. Все это совершенно верно, и во всем этом Бергсон и св. Фома — единомышленники. Но мы сразу видим, что проблема переносится теперь в другую плоскость: возникает вопрос об оценке самой предложенной нам метафизики и системы мироздания. Представляет ли собой мир творческую эволюцию? Или он есть иерархия возрастающих степеней совершенства? Способен ли человеческий интеллект постичь бытие и обладает ли он, соответственно, способностью регулировать жизнь и деятельность, так что разум служит, по выражению Фомы Аквинского, непосредственным правилом человеческих поступков? Или же то, что удерживает человека в соприкосновении с реальностью, с динамическим порывом, составляющим тайну действительности, есть своего рода инстинкт и как бы голос самой жизни в глубинах нашей души, пробуждаемый, прежде всего, эмоцией?

<sup>а</sup> См. указанную выше статью Этьенна Борна. — Некоторые формулировки Этьенна Борна в этой замечательной статье столь несомненно верны, что я не нашел ничего лучшего, как просто воспроизвести их здесь.

Ясно, что в первом и во втором случае система этики будет строиться по-разному. Мы признательны Бергсону за то, что он возвел свою теорию морали на фундаменте метафизики, но должны констатировать, что эта метафизика — метафизика жизненного порыва, а метафизика жизненного порыва отворачивается от некоторых принципиально важных истин.

Этика Бергсона продолжает и завершает основную тему его метафизики: жизнь есть в существе своем творческий динамизм, который развивается, поднимая мертвую тяжесть, преодолевая препятствие, без конца создаваемое падением материи — ее неизменным состоянием. Таким образом, начиная с нашего первого морального опыта мы чувствуем свою двоякую зависимость: зависимость по отношению к навязываемой обществом дисциплине, которая давит на нас, но кажется нам внутренней, потому что она превратилась в привычку; зависимость по отношению к всеобщему порыву жизни, устремляющему нас вперед, когда мы следуем призыву героя. Мы не самостоятельны: давление и стремление — вот естественные силы, действующие в нас, но исходящие не от нас самих. Социальное давление сопряжено с *обязанностью*, которой Бергсон, похоже, придает лишь, так сказать, физический смысл; освобождающее стремление нераздельно с *эмоцией*, которая подобна естественной или сверхъестественной благодати, мыслимой как всепобеждающее влечение, как неодолимое тяготение.

Во всем этом, и в частности в возврате к мысли о некой внутренней послушности как существенном элементе моральной жизни, заключены ценные истины. Но где же сама мораль, скажем мы, где же ее собственное дело? Мораль испарилась. Если все внимание сосредоточить на главной задаче морали и рассматривать лишь ее базисные естественные структуры, оказывается, что мораль есть нечто очень скромное, сугубо человеческое, в ней нет ни блеска, ни славы; это грубовато-суровая, терпеливая, осторожная, рассудительная труженица. С ее помощью жалкое разумное животное должно разобратся в путях, ведущих к счастью, правильно пользуясь тем слабым светочем, который возвышает человека над всем телесным миром и благодаря которому он в состоянии осуществлять свободный выбор, сам избирать свое блаженство и говорить «да» или «нет» разным во-



жатым и продавцам красочных открыток, вызывающимся привести его к счастью. Человек должен исправлять самого себя посредством разума и свободы, но для чего? Чтобы прийти к выводу, что разумно повиноваться закону, установленному неизвестно кем. Какая тоска! Неблагодарный труд — самосовершенствоваться, когда ты представляешь собой нечто столь малоинтересное, как человек, неблагодарный труд — пользоваться своей свободой, особенно если тем самым в конечном счете только исполняешь чужую волю. Все это человеческая работа, напряжение разума и противодействие подавляемой свободы. Что же удивительного в том, что это как-то улетучивается в иррационалистической философии, которая признает интеллект пригодным лишь к созданию орудий, которая полагает, что мотивы действия являются лишь по принятии решения, и рассматривает свободу воли не иначе, как высочайшую вершину жизненной спонтанности? В Бергсоновой теории морали нас больше всего вводит в заблуждение именно то, что мораль в самом строгом смысле слова из нее устранена. Человек здесь мыслится то на уровне инфрарационального *общественного*, то на уровне супрарационального *мистического*.

Бергсон, по сути, разрывается между двумя противоположностями, и если бы он осознал это, тогда он, возможно, задумался бы о тяжком самостоятельном труде, осуществляемом моралью. Бергсон не оставляет нам никакой возможности следовать своим человеческим путем — между поработительными притязаниями общества и призывом героя, между страхом, побуждающим подражать другим, и ревностным служением Богу. Подобие манихейского раскола — расплата за всецело эмпиристскую концепцию, согласно которой действовать означает непременно уступать силе, либо принуждающей, либо влекущей: один только разум, начало нравственного универсума, отличного и от общественного повиновения, и от мистического порыва, может познать, исходя из собственных законов этого универсума, порядок, подчиняющий *социальное мистическому* и в то же самое время примиряющий их. Но установить такую субординацию и достичь такого примирения — значит выйти за пределы бергсонизма.

Если бы мы ставили задачей рассмотреть вопрос более глубоко, надо было бы напомнить здесь, что определяющее значение в эти-

ке имеет понятие *цели*: поскольку человеческое бытие подчинено определенной цели — и по природе вещей, и по своей онтологической структуре, — этика и человеческая воля зависимы от *Другого* и должны принимать его, участвуя в великой вселенской игре бытия. Но цель эта познается разумом, а воля свободно устремляется к ней и свободно избирает средства к ее достижению; таким образом, мир морали есть мир свободы, возвышающийся над природным миром. Мораль космического типа — да, но при условии, что в сердце космоса пребывают разум и свобода. Однако понятие цели, с которым все это соотносится, отсутствует в Бергсоновой теории морали, равно как и в его метафизике; этот недостаток — неизбежное следствие бергсоновского иррационализма.

Можно сказать, что стиль этики в философии бытия, или у св. Фомы, — это *рациональный космический* стиль; у Бергсона же это *иррациональный космический* стиль. Для Бергсона все исходит из творческого порыва, беспрестанно движущего всеобщую жизнь; и нравственное благородство, божественная свобода подвижника нравственной жизни, есть лишь кульминация всеобщего жизненного порыва, к которой восходят ступень за ступенью, невзирая на неудачи и поражения. В конечном итоге не существует частного порядка, составляющего порядок собственно морали. Для св. Фомы порядок моральной жизни, т.е. практического разума, направляющего действия человеческого существа к его подлинной цели, составляет *частный порядок* внутри всеобщего метафизического порядка и основывается на этом порядке. Бог, зиждитель и начало всеобщего порядка и всеобщей жизни, в качестве такового не имеющий ничего противоположного себе и ниоткуда не встречающий сопротивления, есть также начало бытия, зиждитель и начало морального, частного, порядка и моральной, частной, жизни — сферы, где человек может воспротивиться божественной воле; и если разум — правило человеческих поступков, то лишь постольку, поскольку он сопричастен вечному закону, который есть сама творческая мудрость.

Итак, у Бергсона мы находим этику творческого порыва, или творческой эволюции, сохраняющую от морали, смею сказать, все, кроме самой морали; философия же бытия создала этику творческой мудрости, подтверждающую специфичность морали и вместе с тем, с

одной стороны, признающую ее биологические корни и ее социальную обусловленность и поэтому не исключаящую из нее согласную с разумом социальную дисциплину, а с другой стороны, оставляющую мораль открытой для трансцендентных призывов, для более глубоких очищений и более возвышенных императивов мистической жизни.

### **Бергсоновская теория религии**

Относительно бергсоновской теории религии следует сделать аналогичные замечания. Бергсон прекрасно определил истинную цену, т.е. отвел весьма скромное место, амбициозным умозрениям социологической школы, касающимся первобытного менталитета. Он показал, в частности, что мышление первобытного человека подчиняется тем же законам, что и наше мышление, но в силу совершенно иных условий существования приводит к совсем другим результатам. Не могу удержаться от того, чтобы не привести здесь две страницы, являющие замечательный пример добродушия, с каким при случае посмеиваются умудренные метафизики.

«Рассмотрим, к примеру, одну из самых любопытных глав книги г-на Леви-Брюля<sup>25</sup>, ту, где рассказывается о первом впечатлении, произведенном на аборигенов нашим огнестрельным оружием, нашей письменностью и книгами — словом, тем, что мы им несем. Это впечатление поначалу приводит нас в замешательство. У нас действительно возникает соблазн приписать его особому мышлению, отличному от нашего. Однако по мере того как мы будем устранять из нашего ума знание, приобретенное нами постепенно и почти неосознанно, “первобытное” объяснение станет казаться нам все более естественным. Вот люди, перед которыми путешественник раскрывает книгу; им толкуют, что эта книга сообщает какие-то сведения. Отсюда они заключают, что книга говорит и что, приблизив ее к уху, они услышат звук. Но ожидать иного от человека, чуждого нашей цивилизации, значит требовать от него интеллекта гораздо большего, чем у любого из нас, большего даже, чем у самых умных людей, большего, чем у гения: это значит желать, чтобы он заново изобрел письменность. Ведь если бы он представлял себе возможность отобразить речь на листе бумаги, то он овладел бы принципом алфавит-

ного или, шире, фонетического письма; он сразу же оказался бы в той точке развития, которая в цивилизованном обществе была достигнута долгими усилиями многих выдающихся людей. Поэтому не будем говорить здесь об умах, отличных от нашего. Скажем просто, что эти люди не знают того, что усвоили мы.

Далее, бывает, что невежество сопровождается, как мы уже отмечали, отвращением к умственному усилию. Такие случаи г-н Леви-Брюль отнес к рубрике “Неблагодарность больных”. Аборигены, которых лечили европейские врачи, не испытывают к ним никакой благодарности; наоборот, они ждут от врача вознаграждения, как будто это они оказали ему услугу. Но, не имея никакого представления о нашей медицине, не зная, что такое наука в сочетании с искусством, видя к тому же, что врачу далеко не всегда удастся вылечить больного, понимая, наконец, что он тратит свое время и труд, — как же им не вообразить себе, что у врача есть какой-то неведомый им корыстный интерес делать то, что он делает? И разве не естественно, что они, не желая трудиться, чтобы преодолеть свое невежество, принимают интерпретацию, которая первой приходит им в голову и из которой они выдвигают могут извлечь выгоду? Обращая этот вопрос к автору “Первобытного мышления”, я приведу здесь очень давнее воспоминание, едва ли, однако, более давнее, чем наша старая дружба. В детстве у меня были плохие зубы. Время от времени приходилось водить меня к дантисту, который тотчас же расправлялся с виновным зубом, безжалостно вырывая его. Между нами говоря, мне было не особенно больно: эти зубы выпали бы сами собой; но, не успев еще сесть в кресло, я уже издавал ужасающие крики — из принципа. Родители в конце концов нашли средство заставить меня молчать. Врач со звоном бросал в стакан, служивший для полоскания рта после операции (асептика в те далекие годы была неизвестна), монетку в пятьдесят сантимов, покупательная способность которой равнялась тогда десяти леденцам. Мне было лет шесть или семь, и я был не глупее других. Я, конечно, мог догадаться, что родители сговорились с дантистом, чтобы купить мое молчание, и что заговор был устроен ради моего же блага. Но для этого требовалось легкое усилие мысли, я же предпочитал не делать такого усилия, вероятно, из лени, а может быть, и не желая менять свое отношение к человеку, на которого я — уместно сказать — имел

зуб. Я просто позволял себе не задумываться, и представление о дантисте само собой отчетливо рисовалось в моем уме. Этот человек, ясное дело, испытывал величайшее удовольствие, вырывая зубы; он даже не скупился выложить за это пятьдесят сантимов»<sup>а</sup>.

Таким образом, «первобытное мышление» можно обнаружить и у людей цивилизованных. Поведение целых народов в наши дни позволяет проиллюстрировать это утверждение примерами уже не столь невинными, как история с зубами юного Бергсона.

Но вернемся к теории религии. По нашему мнению, Бергсонову теорию *статической религии*, несмотря на множество глубоких замечаний, губит его нежелание видеть в этой религии — существующей со всеми ее непоследовательностями и противоречиями, которые Бергсон подвергает очень тонкому анализу, в пространстве мысли, отовсюду омываемом и затопляемом водами воображения<sup>б</sup>, — подспудную естественную работу метафизического разума, естественный поиск и естественное чувство абсолютного. Религия, называемая у него статической, религия в своих примитивных, крайне социализованных формах, с неотъемлемой от нее мифотворческой функцией, представляется ему защитной реакцией против опасностей, создаваемых интеллектом. У подобных соблазнительных теорий есть тот же минус, что и у высказываний гения. Возьмите какое-нибудь гениальное изречение, — у вас будет шанс высказать не менее глубокую истину, говоря прямо противоположное. Например: *Ни на солнце, ни на смерть нельзя смотреть в упор. Человек — это мыслящий тростник. Гений есть долготерпение*<sup>26</sup>. Ну а если я скажу: *На солнце и на смерть можно смотреть в упор?* Если я скажу: *Человек не мыслящий тростник? Гений есть долгое нетерпение?* Я думаю, все это будет столь же верно. Бергсон считает, что интеллект разрушает надежды и вселяет страх и что мифотворческая функция, отражая в себе могучие биологические инстинкты, необходима, чтобы дать человеку мужество жить. Но ведь можно и, наоборот, счесть, что зрелище жизни вызывает гнетущие чувства («Ты преумножил народ, — рек псалмопевец, — но не преумножил радости»<sup>27</sup>) и что интеллект, с его изна-

<sup>а</sup> Les Deux Sources, p. 158–160.

<sup>б</sup> См. наш этюд «Знак и символ» («Signe et Symbole») в «Quatre Essais sur l'Esprit dans sa condition charnelle».

чальными и непреложными метафизическими истинами, дает нам мужество жить, а мифотворческая функция есть своеобразное преобразование ободряющих практических внушений интеллекта в мире воображения. И, возможно, обе эти точки зрения истинны.

Как бы то ни было, все тот же, в каком-то смысле манихейский, подход — раскол и противопоставление — заставляет Бергсона разделять статическую религию, религию в ее низших формах, социализованных и материализованных, и религию динамическую, открытую для всеобщности ума. При этом и там и здесь утрачивается то, что могло бы составить их единство, а именно скрытая или явная онтологическая ценность определенных восприятий и определенных верований.

Ведь динамическая религия также лишается своего объективного познавательного содержания, своих собственно интеллектуальных данных, супрарациональную ценность которых невозможно утверждать, не утверждая одновременно скрывающихся в них рациональных ценностей.

### **Бергсоновская теория мистической жизни**

Перейдем теперь к тому, что говорит нам Бергсон в «Двух источниках морали и религии» о мистиках. Здесь тоже, если рассматривать вещи не столько с точки зрения духа, влечению которого он следовал, сколько с точки зрения предлагаемой им доктринальной концептуализации, мы принуждены сделать некоторые оговорки.

Когда мистики говорят, что они воссоединились с Первоначалом как с жизнью своей жизни, они вовсе не думают, будто им открылся некий жизненный порыв, или безымянное творческое усилие; им уже ведомо имя того, кому они привержены: они уже знают — чрез веру, общую у них со всеми, кто воспринял слово откровения, — кто этот Бог и что предназначал он людям.

Вопрос о том, представляет ли Первоначало, с которым воссоединяются мистики, трансцендентную причину всего сущего<sup>с</sup>, Берг-

<sup>с</sup> Les Deux Sources, p. 256, 269, 281. Слабые места, которые можно отметить на этих страницах, связаны с метафизическими положениями Бергсона — на них он неоднократно ссылается, считая их обоснованными в других своих работах.

сон считает второстепенным. Мистики же не обходят этот вопрос и отвечают на него утвердительно.

Они удостоверяют (и оттого книга Бергсона, я бы сказал, оставляет нас по крайней мере в недоумении), что их воля, их любовь устремлены не к радости творческого порыва, совершенно свободного от всякой цели, а, наоборот, к некой бесконечной цели и что чудесное волнение их души обладает смыслом и существованием лишь потому, что направляет их к этой цели, влечет туда, где они обретут жизнь нетленную.

Они удостоверяют (и таким образом ставят и решают вопрос о значении догмата — вопрос, которого Бергсон не поднимал, желая оставаться только философом, но на который, я думаю, вряд ли можно дать правильный ответ, если согласиться с его критикой понятия и понятийных формулировок), — мистики удостоверяют, что их опыт переживания божественного имеет своим непосредственным и доступным источником живую веру и что, хотя опыт этот неясен и обретается через любовь, в нем, однако, состоит высшее познание, ибо разум в этом не-знании насыщается от своего более благородного предмета.

Наконец, если обратиться к проблеме действия и созерцания, мистики удостоверяют, что, хотя созерцание преизобилует действием, все же неверно писать — тут я критикую более выражение, нежели мысль, но скоро я к этому вернусь — или, по меньшей мере, двусмысленно писать, что последний этап созерцания — *погрузиться в действие*<sup>a</sup> и *уступить неотразимому натиску, подвигающему душу на самые великие дела*<sup>b</sup>.

В сущности говоря, система Бергсона недооценивает прежде всего истинную значимость наследия *метафизического знания* в строгом смысле слова и истинную значимость выводов разума в области метафизики. В «Двух источниках» Бергсон продолжает весьма несправедливо порицать это наследие; данное им изложение идей Платона и Аристотеля искажено номиналистскими и иррационалистическими предубеждениями его собственной метафизики. Неудивительно,

<sup>a</sup> Les Deux Sources, p. 236.

<sup>b</sup> Ibid., p. 248.

что, видимо, те же самые предубеждения заслоняют от автора «Двух источников» первостепенную важность, как и подлинную область, *истины*, сообщаемой человеку через положения вероучения. Разве не читаем мы, что в своей книге Бергсон занимает позицию, «из которой явствует божественность всех людей», так что «несущественно, зовется ли Христос человеком или нет»?<sup>c</sup> Кажется, Бергсон не сознает, что, поскольку источник преобразования человека в Бога — не в творении человеческой природы, а в *новом творении*, совершаемом благодатью, вопрос о том, является ли Христос, оставаясь человеком, личным Богом, возникает в первую очередь. Философская доктрина, игнорирующая доступность онтологических ценностей для разума; почти полный отказ от собственно рациональных и интеллектуальных доказательств в области метафизики; забвение того существенного факта, что мистический опыт *предполагает познаваемую* естественным и сверхъестественным путем реальность своего объекта и что он превращается в ничто, если он не есть приятие бытийствующей Истины, — все это, очевидно, и склоняет бергсоновскую теологию к своеобразному эволюционизму пелагианского типа, оставляющему без внимания или смягчающему различие природы и благодати.

На это, конечно, можно возразить, что Бергсон никоим образом не впадает в пелагианскую теологию, поскольку он вообще не разрабатывает теологии. Совершенно верно. Но тогда встает вопрос, оправдан ли такой метод — философствовать о религии, не разрабатывая вовсе никакой теологии.

### **Бергсонизм с точки зрения философии как духа: определяющие интуиции**

Мы рассмотрели некоторые важные положения «Двух источников» с точки зрения концептуализации и построения доктрины, или в аспекте философии как системы; при этом нам пришлось сделать немало критических замечаний. Но все предстает в ином свете, если рассматривать учение Бергсона с точки зрения философии как духа,

---

<sup>c</sup> Ibid., p. 256.



или с точки зрения определяющих интенций и интуиций. Здесь мы можем восхищаться с чистой душою.

Нет ничего более волнующего, а в каком-то смысле и более убедительно свидетельствующего о трансцендентной природе духа, нежели мысль, *вопреки* своему философскому аппарату неустанно и смело следующая ясным духовным путем и благодаря внутреннему свету отыскивающая двери, на пороге которых останавливается всякая философия (войти в эти двери философу предстояло несколько, — ми годами позже)<sup>a</sup>.

<sup>a</sup> Г-жа Бергсон опубликовала фрагмент завещания своего мужа, датированного 8 февраля 1937 г. Вот этот фрагмент: «Мои размышления постепенно привели меня к католицизму, в котором я вижу полное завершение иудаизма. Я принял бы его, если бы не видел, как на протяжении нескольких лет поднимается страшная волна антисемитизма, которая вот-вот обрушится на мир. Я хотел оставаться среди тех, кого завтра будут преследовать. Но я надеюсь, что католический священник согласится, с позволения кардинала — архиепископа Парижского, прочесть молитву на моих похоронах. В случае, если такое разрешение не будет получено, надо обратиться к раввину, не скрывая от него и вообще от кого бы то ни было моей моральной приверженности к католицизму, так что в первую очередь я изъявляю желание, чтобы меня отпевал католический священник». Воля Бергсона была исполнена: католический священник молился над его телом.

До того как строки, опубликованные г-жой Бергсон, стали известны в Америке, Раиса Маритен сообщила одному из нью-йоркских журналов следующую информацию: «Вот новые сведения для архивов “Commonweal”, относительно христианства Бергсона. Мне написали из Швейцарии, что после публикации французского текста моей статьи в журнале “Nova et Vetera” газета “Figaro” опубликовала отклик “Бергсон и католицизм”, где приводится свидетельство “одного известного доминиканца, состоявшего в дружеских отношениях с Бергсоном”. Согласно этому свидетельству, Бергсон не принял, но решился принять крещение: *“Бергсон высказал желание креститься и выбрал для этого священника. Но он заявил, что хочет подождать, — из шепетильности, принимая во внимание происходящие события. Мне известно это от самого упомянутого священника, который в соответствии с волей покойного был призван его родными для отпевания тела, хотя похороны не были христианскими”*. Является ли эта версия окончательной, или ее дополняют еще какие-нибудь свидетельства? Как бы то ни было, отсюда ясно, что Бергсон хотел креститься и даже выбрал священнослужителя. Слова “известного доминиканца” подтверждают самое существенное: желание креститься и религиозные убеждения великого философа» («The Commonweal», 29 Aug. 1941).

Анри Бергсон умер в Париже 4 января 1941 г.

Мы указали, какие оговорки забота о строгости доктрины обязывает сделать в отношении предлагаемой Бергсоном общей интерпретации мистической жизни. В сущности, отмеченные недостатки его интерпретации показывают, прежде всего, что в этой сфере философия *сама по себе* недостаточна; поскольку, заботясь о чисто философском методе, она полагает, что не должна непосредственно затрагивать тайну благодати и тайну креста, или, иными словами, считает себя не вправе объединяться с теологией в трактовке вопросов, связанных с мистицизмом, — постольку она не способна постичь в их подлинных истоках явления мистической жизни, даже если относиться к ним с искренним почитанием. Но какой философ изучал их более добросовестно, с более смиренной и благородной любовью, чем Анри Бергсон?

Пора наконец сказать, сколь признательны мы ему за великолепные страницы, посвященные мистикам и обнаруживающие удивительно чуткое и щедрое внимание к реальностям, присутствие и воздействие которых он сам ощутил. Здесь он разбивает убогие схемы феноменистической психологии; и, зная антимистические предубеждения, упомянутые мной в начале главы, понимаешь, как решительно защищает он мистиков, когда утверждает о *крепком интеллектуальном здоровье* этих душ, достигших жизни, в определенном смысле сверхчеловеческой. Обратимся к самим текстам; я приведу несколько страниц из «Двух источников».

«...Мы можем заключить, что ни в Греции, ни в Древней Индии не было полного мистицизма, либо потому что порыв там был недостаточен, либо потому что ему препятствовали материальные обстоятельства или слишком узкая интеллектуальность. Его появление в определенный момент позволяет нам ретроспективно присутствовать при его подготовке, подобно тому как внезапно возникший вулкан проясняет длинный ряд землетрясений в прошлом.

Полный мистицизм на самом деле — это мистицизм великих христианских мистиков...

Когда мы берем таким образом в ее конечной точке внутреннюю эволюцию великих мистиков, мы задаемся вопросом, как могли уподоблять их больным. Разумеется, мы живем в состоянии неустойчивого равновесия, и среднее здоровье духа, как, впрочем, и тела, — вещь

трудноопределимая. Существует, однако, исключительное, прочно утвердившееся интеллектуальное здоровье, которое узнается без труда. Оно проявляется во вкусе к деятельности, в способности к адаптации и реадaptации, в твердости характера в сочетании с гибкостью, в пророческом умении отличать возможное от невозможного, в духе простоты, побеждающем всякого рода сложности, наконец, в превосходном здоровом смысле. Разве не эти самые черты мы находим у мистиков, о которых идет речь? И не могут ли они быть полезными для самого определения крепкого интеллектуального здоровья?

Если о мистиках судили иначе, то по причине аномальных состояний, которые часто предшествовали у них окончательной трансформации. Они рассказывают о своих видениях, экстазах, восторгах. Это те же явления, которые возникают и у больных и составляют основу их болезни. Недавно опубликована важная работа об экстазе, рассматриваемом как проявление психастении. Но существуют болезненные состояния, являющиеся имитациями здоровых состояний; последние тем не менее являются здоровыми, а первые — болезненными. Умалишенный может возомнить себя императором; своим жестам, словам и действиям он будет постоянно придавать наполеоновскую манеру, и в этом именно будет состоять его безумие; разве это отразится как-нибудь на Наполеоне? Точно так же можно подражать мистицизму, и это будет мистическое безумие; разве отсюда следует, что мистицизм — это безумие? Тем не менее бесспорно, что экстазы, видения, восторженные состояния являются аномальными состояниями и трудно провести различие между аномальным и болезненным. Впрочем, таково было мнение самих великих мистиков. Они первыми предостерегали своих учеников против видений, которые могли быть чистыми галлюцинациями. И своим собственным видениям, если они случались, мистики обычно придавали лишь второстепенное значение; это были дорожные происшествия; после них, оставив далеко позади экстатические и восторженные состояния, они должны были продолжать путь, чтобы достичь конечного пункта — совпадения человеческой воли с волей божественной. Истина заключается в том, что эти аномальные состояния, их близость, а иногда, несомненно, и причастность к болезненным состояниям можно легко понять, если подумать о том, какое потрясение — пе-

переход от статического к динамическому, от закрытого к открытому, от обыденной жизни к жизни мистической... При нарушении привычных отношений между сознательным и бессознательным люди подвергаются риску. Не следует поэтому удивляться, что мистицизм иногда сопровождается нервными расстройствами; они встречаются также и в других формах гениальности, в частности у музыкантов. Надо видеть в них только несчастные случаи. Эти расстройства относятся к мистике не больше, чем к музыке.

Будучи потрясенной в своих глубинах увлекающим ее потоком, душа перестает вращаться вокруг самой себя, душа на мгновение ускользает от действия закона, заставляющего индивида и род кругообразно обуславливать друг друга. Она останавливается, как бы прислушиваясь к голосу, который зовет ее. Затем, повинаясь ему, она устремляется прямо вперед. Она не воспринимает движущую ее силу непосредственно, но ощущает ее непостижимое присутствие или догадывается о нем через символическое видение. Тогда приходит огромная радость, душа погружается в экстаз, переживает восторг: Бог присутствует в ней и она в нем. Тайны больше нет. Проблемы исчезают, мрак рассеивается; это озарение. Но сколько времени оно действует? Неуловимое беспокойство, витавшее над экстазом, опускается и присоединяется к нему, подобно тени. Уже его достаточно, чтобы даже без последующих состояний отличить подлинный, полный мистицизм от того, что некогда было его опережающей имитацией или подготовкой. Оно на самом деле показывает, что душа великого мистика не останавливается на экстазе как на конечной цели путешествия... Но хотя душа погружается в Бога мыслью и чувством, нечто от нее остается вовне; это воля: ее действие, если бы она действовала, исходило бы только от самой души. Ее жизнь, стало быть, еще не является божественной. Она это знает, смутно беспокоится из-за этого, и такое возбуждение в состоянии покоя характерно для того, что мы называем полным мистицизмом; оно выражает тот факт, что был взят разбег, чтобы двинуться дальше, что экстаз, конечно, затрагивает способность видеть и волноваться, но существует еще и воля, и надо вернуть ее самое в Бога. Когда это чувство выросло до такой степени, что заняло все место, экстаз угасает, душа оказывается в одиночестве и иногда впадает в отчаяние. Привыкнув за какое-

то время к ослепительному свету, она больше ничего не различает в тени. Она не отдает себе отчета в той глубинной работе, которая незаметно совершилась в ней. Она чувствует, что много потеряла, и еще не знает, что это для того, чтобы все обрести. Такова “темная ночь”, о которой говорили великие мистики и которая, возможно, составляет самое знаменательное или, во всяком случае, самое поучительное в христианском мистицизме. Готовится окончательная фаза, характерная для великого мистицизма. Проанализировать эту заключительную подготовку невозможно, так как сами мистики едва различали этот механизм. Ограничимся утверждением, что машина из неимоверно прочной стали, построенная с целью осуществить чрезвычайно сильное давление, несомненно, оказалась бы в подобном положении, если бы она могла осознать себя в момент сборки. Поскольку ее детали одна за другой подвергались бы самым тяжелым испытаниям и некоторые из них отбрасывались бы и заменялись другими, у нее было бы ощущение пустоты то здесь, то там и боли везде. Но эти чисто поверхностные тяготы должны будут лишь углубиться, с тем чтобы раствориться в ожидании и надежде создать чудесный инструмент. Мистическая душа хочет быть таким инструментом... Теперь сам Бог действует через нее и в ней: единение является полным и, следовательно, окончательным... Благодаря ровному возбуждению всех ее способностей она видит все в большем масштабе, и, какой бы слабой она ни была, она действует энергично. Она видит вещи прежде всего просто, и эта простота, поражающая как в словах ее, так и в поведении, ведет ее сквозь различные сложности, которых она, по-видимому, даже не замечает. Врожденное знание или, точнее, приобретенная простота сразу подсказывает ей, таким образом, полезное действие, решительный поступок, убедительное слово. Тем не менее необходимость в усилии, а также в выдержке и настойчивости остается. Но они приходят сами, они сами собой развиваются в душе, одновременно действующей и “действуемой”, чья свобода совпадает с божественной деятельностью. Они составляют огромный расход энергии, но эта энергия не только требуется, но и подается, так как необходимый для нее преизбыток жизненной силы протекает из источника, который есть источник самой жизни. Видения теперь уже далеко: божество не может являться извне душе, отныне

наполненной им. Нет больше ничего, что, казалось бы, существенно отличает такого человека от людей, среди которых он вращается. Он один отдает себе отчет в изменении, возносящем его в ранг *adjutores Dei*<sup>28</sup>, восприимчивиков по отношению к Богу, действователей по отношению к людям. Это возвышение, впрочем, не вызывает в нем никакого высокомерия. Наоборот, велико его смирение. Да и как не быть ему смиренным, если в безмолвных беседах один на один он мог увериться, с волнением, в котором его душа ошущала себя целиком растворенной, в том, что можно назвать божественным смирением?..

Любовь, которая его поглощает, — это уже не просто любовь одного человека к Богу, это любовь Бога ко всем людям. Через Бога, посредством Бога он любит все человечество божественной любовью. Это не братство, которое философы рекомендовали во имя разума... Такая любовь лежит у самих истоков чувства и разума, как и всего остального. Совпадая с любовью Бога к своему деянию, любовью, создавшей все на свете, она откроет тому, кто сможет ее спросить, тайну творения. По сути своей эта любовь является метафизической еще в большей степени, чем в моральной. Она стремится с помощью Бога завершить творение человеческого рода»<sup>a</sup>.

«В действительности, — прибавляет далее Бергсон, — для великих мистиков речь идет о том, чтобы совершенно преобразить человечество и поначалу самим подать пример»<sup>b</sup>. А что сказал св. апостол Павел? Мы должны восполнить (в смысле старания, а не заслуг) скорби Спасителя<sup>30</sup>, иными словами, продолжить во времени дело искупления, становясь его орудиями и, как говорит св. Хуан де ла Крус<sup>31</sup>, «совлекая с себя свою оболочку и жертвуя всем остальным». Поэтому христиане и принимают крещение: именно ради этого, а не затем, чтобы возблагодарить Бога, что они не таковы, как прочие люди или как тот мытарь...<sup>32</sup>

За пределами анализа *собственных причин*, который осуществим только средствами теологии, указывающей философу на такие реальности, как благодать, богословские добродетели и дары Святого

<sup>a</sup> Les Deux Sources, p. 242–251<sup>29</sup>.

<sup>b</sup> Ibid., p. 256.

Духа, невозможно говорить о мистическом опыте с большей глубиной, с большей пронизательностью и сопереживанием, чем это делает автор «Двух источников». На приведенных мною страницах и сами теологи могли бы найти для себя кое-что поучительное. Мы видим, с другой стороны, что если подчас, в других местах, которых я здесь не цитировал, концептуальное выражение требует оговорок, то дух всего исследования Бергсона вызывает одно лишь восхищение. И когда Бергсон, казалось бы, подчинял созерцание деятельности и великим делам, его мысль в действительности — как нам известно из его собственного свидетельства — имела совсем иную направленность. Утверждая, что полный мистицизм есть действие, он подразумевал под этим просто, что созерцание святых — это созерцание, проникнутое любовью, которое по существу своему предполагает самоотдачу и потому требует от созерцателя преизобиловать действием, сообразно его обязанностям и конкретным обстоятельствам. И в самом деле, что христианский мистицизм стремится преизобиловать трудами спасения, стремится повлиять на мир — это одна из важнейших истин.

Бергсонова теодицея в части доказательств и рационального знания, несомненно, весьма уязвима, вернее, она вообще не существует в качестве рациональной, но смирение философа, испытывающего *доверие* к тем, кто побывал в мире божественного и вернулся оттуда, — не только прямое свидетельство внутренней иерархии уровней мудрости, но и гарантия от заблуждений, которых его всецело философской концептуализации было бы чрезвычайно трудно избежать. Отныне он знает с достоверностью, что Бог существует, что он есть личный Бог и свободный творец. Если опасность пантеизма, как мы полагаем, неотделима от бергсоновской метафизики, то сознательный выбор Бергсона был не в пользу пантеизма. Он обратился к мистикам, чтобы те просветили его, и они не обманули его ожиданий. Они поведали ему великую тайну, которую открыло Евангелие, хотя в определенном смысле она доступна и естественному разуму. Свидетельство мистиков, пишет Бергсон, ясно говорит, что «божественная любовь не есть нечто, исходящее от Бога, — она и есть сам Бог».

Как я только что сказал, в определенном смысле разум и сам по себе мог бы открыть ту истину, что Бог есть Любовь, — высочайшую

из истин, к каким он способен прийти самостоятельно. Однако он этого не достиг. Потребовалось содействие иудейско-христианского откровения. Если откровение божественного Имени, данное Моисею: «Я есмь Сущий»<sup>33</sup>, внушило разуму свыше то, что разум сам по себе мог бы, но не сумел открыть, то уж тем более верно это в отношении откровения, данного св. Иоанну: «Бог есть любовь»<sup>34</sup>. Заметим: когда, рассматривая связь между тварью и Богом, говорят, что Бог не только должен быть любим, но что он любит, притом со всей *безрасчетностью* (*folie*) любви, и что между тварью и Богом могут быть отношения дружества, принесение даров любви, общность жизни, разделенное блаженство, то предполагают сверхъестественный порядок благодати и христианской любви. И именно эта сверхприродная истина и этот опыт приводят разум к пониманию смысла речения «Бог есть любовь», поскольку оно содержит в себе богооткровенную истину естественного порядка: в Боге любить и существовать — одно и то же. Самое яркое знамение славы Божией, доступное нашему разуму, — в том, что любовь, которая непременно предполагает разум и которая есть, прежде всего, сверхизлияние, высшее преизобиливание жизни духовных существ, в Боге тождественна самой сущности и самому существованию Бога. В этом смысле Любовь есть его истинное Имя, его евангельское Имя<sup>а</sup>.

Это имя открыли Бергсону мистики, благодаря чему он сразу возвысился над всей своей философией. Если философ «обратится к мистическому опыту, — пишет он, — Творение представится ему делом Бога, начатым для того, чтобы сотворить творцов, взять себе в помощники существа, достойные его любви»<sup>б</sup>. Добавим: для того, чтобы творить богов, преображаемых в Бога в любви и чрез любовь, — и мы присоединимся тогда к св. Павлу и св. Хуану де ла Крузу.

При том весьма своеобразном методе, которому следует здесь Бергсон, — я имею в виду, что, философствуя о божественном, он решил учиться у мистиков, — неудивительно, что от живой веры этих наставников в его философию проникли какие-то отзвуки собственно

<sup>а</sup> См. нашу работу «Sept Leçons sur l'Être», p. 107–108.

<sup>б</sup> Les Deux Sources, p. 273.



сверхъестественного порядка. И, таким образом, ясно, что, каковы бы ни были недостатки его теории динамической религии — некоторые из них я отметил выше, — в ней есть самое важное для христианина. Когда по поводу возникновения христианства он говорит на своем особенном языке, что «сущностью новой религии должно было стать распространение мистицизма»<sup>a</sup> и что «в этом смысле религия для мистицизма то же, что популяризация для науки»<sup>b</sup>, разве не утверждает он в действительности основополагающую истину, которую св. Фома выражает так: «Новый закон, по крайней мере в том, что является в нем главным, — закон не писанный, но влиянный в сердце, ибо это закон Нового Завета. Важнейшее в законе Нового Завета, *то, в чем состоит вся его сила*, есть благодать Святого Духа, каковая дается чрез живую веру...»<sup>c</sup> Отсюда следует, что без любви я ничто, как говорит св. Павел<sup>35</sup>, и что совершенство милосердия, единение, преображающее в Бога, *заповедано*, — конечно, не как нечто, что надо немедленно осуществить, но как предел, к которому должен стремиться каждый, сообразно своему положению.

Мы отмечали, что изложенная в «Двух источниках» теория статической и динамической морали сохраняет от морали все, кроме нее самой.

Понятно, что эта формулировка, конечно же слишком резкая, относится к строго рациональному, человеческому содержанию этики и приложима к бергсоновской концептуализации. Если же рассматривать, наоборот, духовные интенции учения Бергсона, то надо сказать, что оно обогащает нас ценнейшими знаниями об условиях, сопутствующих явлениям и социальных механизмах морали, а также о ее внутреннем динамизме.

С одной стороны, оно предостерегает нас от всего огромного бремени подражания, бессознательного или намеренного, рутины, социальных рефлексов и социального конформизма, — бремени, представляющего угрозу для нашей нравственной жизни. С другой

<sup>a</sup> Les Deux Sources, p. 255.

<sup>b</sup> Ibid.

<sup>c</sup> Sum. Theol., I–II, q. 106, a. 1.

стороны, оно предупреждает нас, что на деле, в конкретной реальности, моральная жизнь утрачивает в нас все свое поистине преобладающее значение, если она не проникнута призывом и призванием, порывом и стремлением, неутолимым, страстным стремлением не к чему иному, как к святости, ибо то, что Бергсон именует призывом героя, — это, вне всякого сомнения, призыв святого. Привязывая таким образом моральное к сверхморальному, т.е. к теологическому, связывая закон с любовью и свободой, Бергсон спасает мораль.

### Спустя тридцать лет

Первая опубликованная мною работа содержала суровую критику бергсонизма<sup>d</sup>. Она вышла в конце 1913 г., тридцать лет назад. Третья часть этой книги была озаглавлена «Два бергсонизма»; там я пытался различать то, что я называл *бергсонизмом факта*, к чему и относились все мои критические аргументы, и то, что я именовал *бергсонизмом намерения*, — этот последний, в моих глазах, был ориентирован на томистскую мудрость.

Возьму на себя смелость привести здесь одну страницу из заключительной главы. С изрядной дерзостью я обращался как бы к самому Бергсону: «Вы прозреваете существование личного Бога. Это не Бог ученых; это живой и деятельный Бог, Бог каждого человека. Можете ли вы продолжать относиться к нему как теоретик к своей идее, а не как человек к своему Господу? Есть тайны, которые он один может нам открыть. Вы сами — одна из таких тайн. Вы узнали бы вашу цель и путь к ее достижению, если бы познали эти тайны. Но вы познаете их, если самому Богу угодно будет их поведать. — Право же, философы затеяли странную игру. Им прекрасно известно, что важно только одно и что вся пестрота изошренных словопрений скрывает единственный вопрос: для чего мы рождаемся на свет? Известно им и то, что на этот вопрос они никогда не дадут ответа. Однако они про-

<sup>d</sup> La Philosophie Bergsonienne, Études Critiques. Paris, Rivière, 1913. Второе издание, пересмотренное и исправленное, с добавлением 86 страниц Предисловия — Paris, Téqui, 1930.

должают забавляться с важным видом. Значит, они не понимают, что к ним отовсюду идут не из желания перенять их ученость, а потому, что надеются услышать от них живое слово? Если они знают такие слова, почему они не кричат их на всех перекрестках и не требуют от своих учеников пролить за них, если понадобится, собственную кровь? Если нет, зачем же они допускают, чтобы люди ждали от них того, чего они не в состоянии им дать? Если Бог когда-либо отверзал уста, если где-нибудь, хотя бы даже на кресте, он засвидетельствовал истину, ради всего святого, скажите ее нам, — вот что вы должны нам изъяснить. Или, может быть, вы как те лжеучители Израиля, раз вам это неведомо?»<sup>a</sup>

Мог ли я по прошествии стольких лет не увидеть в новейших разработках философии Бергсона ответ на мучительный вопрос, который я когда-то задавал?

Учитель, пробудивший во мне влечение к метафизике, знал, что я критиковал его доктрину из стремления к истине, и был так великодушен, что не сердился на меня за эту критику, которая, однако, затрагивала то, что для философа всего дороже, — его идеи. За несколько лет до кончины Бергсон писал, что он редко читал св. Фому, но, обращаясь к его сочинениям, всякий раз оказывался в согласии с ним и что он охотно допустил бы, чтобы его философию рассматривали как дальнейшее развитие философии св. Фомы. Я отнюдь не испытываю нелепого желания сделать из Бергсона приверженца томизма. Но, как склонен был думать сам Бергсон, я не без оснований утверждал, что его философия включает в себе некоторые возможности, еще не получившие развития. Случилось так, что под конец мы встретились как бы на середине пути; каждый из нас, не отдавая себе в том отчета, шел навстречу другому: он приближался к тем, что представляли во всей ее чистоте веру, к которой я принадлежу; я подходил все ближе к пониманию смысла упорного человеческого труда тех, что искали истину, но еще ее не обрели.

Шарль Дюбо<sup>36</sup> однажды сказал, что разумная душа, *слишком радостная от сознания своей правоты*, легко может впасть в своеобраз-

---

<sup>a</sup> Op. cit., p. 402—403.

ную эйфорию. На протяжении тридцати лет я не забывал, что это не я, а вся вековая традиция мудрости с ее великим Учителем — Фомой Аквинским была права, восставая против метафизической системы Бергсона. Но я еще не знал, что если невозможно быть слишком правым, то привилегия эта столь велика и столь незаслуженна, что надо постоянно оправдываться за нее. Это дань вежливости, которую следует отдавать истине.



## Глава III

# Современные аспекты религиозной мысли<sup>а</sup>

### I. Исторический обзор

В этом исследовании, конечно же не претендующем на полноту, мы поставили своей задачей рассмотреть некоторые аспекты современной религиозной мысли. Ограничившись областью, в которой мы более всего осведомлены, — областью христианской мысли, — мы проследим здесь особенно знаменательные тенденции.

#### *Прагматизм*

Относительно религиозной мысли, ведущей свое начало от Реформации, известно, что после Лессинга, Канта и Шлейермахера доминирующей тенденцией в XIX в. стал процесс рационализации религии. В частности, в Германии благодаря трудам знаменитого Гарнака обладали теология, называемая либеральной, и рационалистическая критика Библии.

Позднее, в Англии и в Америке, уже не в экзегетических и богословских, а в философских кругах стало развиваться весьма примечательное движение, которое стремилось объяснить и оправдать религиозное чувство исходя из своего рода интегрального эмпиризма. Это был период, когда мыслители, стоявшие на позициях праг-

---

<sup>а</sup> Этот очерк представляет собой несколько дополненный французский текст лекции, прочитанной в Пенсильванском университете 16 сентября 1940 г. Английский текст лекции был опубликован под заглавием «Contemporary Renewals in Religious Thought» в «Religion and the Modern World». University of Pennsylvania Bicentennial Conference, Philadelphia, 1941.

матизма и плюрализма, пытались спасти идею Бога, разъясняя, что идея эта придает бóльшую широту нашему видению мира, бóльший резонанс метафизике и одновременно делает для нас мир не столь чуждым, более близким и понятным; ведь для того чтобы сохранять в жизни стойкость духа и быть энергичными в наших делах, мы нуждаемся в могущественном союзнике, с которым бы мы обменивались личными услугами; мир религиозного опыта занимает свое место среди множественных миров плюрализма, и даже особое место — потому, что он дает нам жизненный тонус, и потому, что религиозный опыт каждого человека является также и откровением сверхчеловеческого.

Однако напрашивался вопрос, а был ли этот Бог действительно Богом? Уильям Джеймс отвечал, что «Бог» — синоним *идеального в вещах*. Подхватывая некоторые мысли, высказанные Джоном Стюартом Миллем в «Очерках о религии»<sup>37</sup>, плюралисты говорили нам, что Бог существует во времени, поскольку вневременны одни абстракции, что он не бесконечен и что он не может быть совершенным, ибо, как растолковывал профессор Мак-Таггарт, его совершенство нарушило бы равновесие в мировом граде. Бог не всеведущ, добавлял Уильям Джеймс; будучи конечной личностью, он не может знать все, «величайший из существующих субъектов может, однако, не знать многих других субъектов» (возможно, Бог не знает и того, что мы о нем говорим). Бог не всемогущ: всемогущество Бога несовместимо с абсолютной индивидуальностью личностей. Логично, что Уильям Джеймс склонен был считать политеизм правдоподобным, — республиканская гипотеза, сторонником которой одно время числил себя Ренувье. Во всяком случае, плюралистические тенденции подводили к мысли, что, возможно, без нашего содействия Бог не одержал бы победу в борьбе. И что в конечном счете мы помогаем ему существовать. Мы должны быть *сопричастниками скорби Божией*, говорит Скот Новантик (г-н Лори<sup>38</sup>), — выражение столько же верное и глубокомысленное, если речь идет о Боге воплотившемся, сколько и пустое, если имеется в виду Бог в его божественном естестве; оно показывает, как догмат о Воплощении у тех, кто его уже не приемлет, в порядке своеобразной компенсации влияет на само понятие божественной сущности.

В общем, как писал французский критик<sup>а</sup>, «Бог прагматистов — это старый верный слуга, который должен помочь нам нести свой крест и владеть свое бремя в тяжких трудах и испытаниях повседневной жизни». Именно такой Бог обеспечил успех книг г-на Уэллса. «Бог не абсолютен, Бог конечен, провозглашает автор “Машины времени”». Конечный Бог, который ведет борьбу в подобающем ему грандиозном, вселенском масштабе, так же как боремся и мы на свой лад, слабо и неумело, Бог, пребывающий с нами, выступающий нашим союзником, — вот сущность всякой подлинной религии.

Приведенные мной утверждения — результат метода, потерявшего интерес к истине. Когда начинают с того, что отбрасывают логику и отказываются от помощи интеллекта, пронизательного и гибкого, различающего истину и ложь, тогда лишают себя возможности выносить разумные суждения как раз там, где объект познания является чисто умопостигаемым и где тщетна любая работа воображения и чувств. Философы античности, сознавая возвышенность такого объекта, прежде чем подступиться к нему, вооружали свой ум самым высоким знанием, изошряли его в искусстве дистинкций, умащали его разнообразными ароматами созерцания и медитации и позволяли себе *лепетать о божественном* лишь после долгого труда интеллектуального очищения. Выработав в течение веков замечательный метод познания по аналогии, они, как и св. Фома, показывали благодаря этому, каким образом в сфере умопостигаемого примиряются все противоположности и устраняются все противоречия, которые поначалу останавливают разум и которые с необходимостью должны останавливать его, поскольку, размышляя о Боге, он судит о нем по меркам чувственного мира; ибо эти противоречия суть не что иное, как *свидетельство бесконечной трансцендентности божества*. Безусловно, божественный *способ* примирения противоположностей не поддавался анализу — тут постигаемая реальность превосходит все наши понятия, — и с этой точки зрения метафизика оставляла ум в преддверии тайны (как, впрочем, и все другие науки — каждая по-своему). Но она по крайней мере знала с полной достоверностью, что проследила всю непрерывную цепь логически необходимых выводов

<sup>а</sup> <J.> Bourdeau. Pragmatisme et Modernisme. <Paris, Alcan, 1909.>



и что в этой тайне ничто не противоречит разуму; таким образом, она могла принять на свой счет мудрые слова св. Лаврентия: «*Mea poх obscurum non habet*»<sup>39</sup>.

Философы, стоявшие на позициях абсолютного эмпиризма, сделали противоположный выбор. Чем труднее и возвышеннее вопрос, тем тверже было их намерение довольствоваться чувственными видимостями, интерпретируемыми согласно одним лишь постулатам моральной практики, и останавливаться на самых примитивных и самых легких, первыми приходящих на ум решениях, лишь бы их можно было воплотить в действие. Несмотря на все, что было подкупающего и даже здорового в инфрарациональных убеждениях, на которые они опирались, их Бог был чем-то вроде бога насекомых — призрачным богом морального феноменализма<sup>а</sup>.

Исходящие от прагматизма и плюрализма тенденции религиозной мысли сегодня в основном преодолены как в Старом, так и в Новом Свете. Я уделил им внимание, поскольку они показывают нам, что если можно ожидать подлинного религиозного возрождения, то лишь при условии, что мы покончим раз и навсегда с предубеждениями эмпиризма, а с другой стороны, осознаем, что для успешной борьбы против гегелевского монизма надо, прежде всего, самим не оставаться наполовину гегельянцами, надо искоренить из своего мышления главное заблуждение Гегеля, которое заключается в том, что он ставит разум и философию над верой и религией, утрачивающих вследствие этого свою субстанцию.

В сущности говоря, на заднем плане всякой более или менее адогматической религиозной концепции XIX в. возвышается величественная фигура Гегеля, и нужно всегда об этом помнить. Одни стали приверженцами того или иного из бесчисленных течений, берущих свое начало в его философии, другие, наоборот, пытались их преодолеть; но для всех он был живой реальностью, все так или иначе испытали

---

<sup>а</sup> Эти замечания о прагматизме и плюрализме, которыми мы отчасти обязаны работе Жана Валя: *J. Wahl. Les Philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, взятые из одной главы («Новая американская теодицея») нашей книги «*Réflexions sur l'Intelligence*»; мы надеемся когда-нибудь выпустить второе издание этой книги, пересмотренное и исправленное.

его влияние. Это, в частности, верно в отношении тех, кто, противопоставляя Брэдли и сотрясая храм (или темницу) монизма — подобно Самсонам, разрывающим оковы, — все еще продолжали трудиться на почве гегельянства.

Все те различные направления, о которых мы здесь упомянули, стремились к гуманизации религии. Эпоха была оптимистической, господствовало убеждение, что человек, ведомый лишь собственным разумом или опытом, держит путь в небесный Иерусалим; что его наука, его критика, его исторический метод и философия представляют высшие правила интерпретации, которым подчинено содержание откровения (насколько это слово еще имело смысл), и что Бог является таковым и заслуживает поклонения потому, что мы могли бы его оправдать, а также и потому, что он дает высшую гарантию совершенствования нашей природы. Эти понятия казались окончательно утвердившимися, столь же незыблемыми, как и сама наша цивилизация. Однако по курьезному стечению обстоятельств натурализм и гуманизм эпохи привели к растворению природы в процессе бесконечного разложения — идеального анализа, к растворению человеческой личности в безликости фактов и отношений между фактами, к которым позитивизм сводил действительность. Реакция прагматизма и плюрализма была с этой точки зрения вполне здоровой по своей направленности; но, как я попытался показать выше, ей суждено было остаться недейственной.

### ***Сёрен Кьеркегор***

Задолго до того, как события зримой истории принесли натуралистическому оптимизму XIX в. жестокие разочарования, духовный опыт и загадочная судьба одного отшельника, преисполненного тревоги и одаренного пророческим чутьем, открыли в протестантском мире пути совершенно различным духовным движениям: по отношению к этим движениям Кьеркегору принадлежит центральная роль, которую невозможно переоценить. Кьеркегор обрушивается уже на самого Гегеля; драма его состояла в том, что он нашел абсолют веры, обратившись — хотя это было жесточайшим самоистязанием — против всего мира гегельянства, воздухом которого еще продолжал дышать его разум, и восстав против самой основы этого мира — против идеи,

что высший момент диалектики и высшее суждение о духовном относятся к философии, а не к религии. Кьеркегор надевал на себя всевозможные маски, потому что он находился в сердцевине противоречия и жгучая интуиция, которой он жил и которую хотел донести до людей, наталкивалась на невозможное — на те невозможности, что воздвиг вокруг него гегелевский разум; эта интуиция не могла концептуализироваться в доктрине, она искала выражения в символах и контрастных аллегорических образах. Обладая блестящим разносторонним умом, Кьеркегор не был ни профессиональным философом, ни профессиональным теологом. Это был человек беспокойный и страдающий, влекомый миром и томимый жаждой святости, редко богатым мистическими прозрениями. Некоторые страницы, где он описывает, в каком духовном мраке пребывает душа, когда она ищет Бога, несомненно, свидетельствуют о глубоком мистическом опыте. Строго говоря, для Кьеркегора существует только одна проблема — проблема веры, но проблема эта приобрела у него трагический характер. Ведь, с одной стороны, подлинность веры могла утверждаться для него только через отрицание универсума разума и логики; он знал их ценность, однако в его глазах их воплощала в себе система Гегеля. С другой стороны, сама вера Кьеркегора, не вылившаяся, из-за отсутствия у него достаточно ясного понятия о Церкви, в приверженность какому-либо общедоступному учению, была совершенно незащищенной, лишенной всякого элемента достоверности и основательности, — и вследствие этого тем более связанной с тревогой и внутренним разладом, чем более реальной была она в субстанции его души.

Определяющую роль здесь сыграл личный опыт. Приняв решение, по причинам, среди которых были и требования его совести, разорвать помолвку с девушкой, связанной с ним узами взаимной любви, Кьеркегор уподоблял эту жертву жертве Авраама и полагал, что если у него действительно есть вера, как у Авраама, то произойдет чудо и невеста будет возвращена ему, как был возвращен отцу Исаак. Но невесту он потерял навсегда. Глубокое чувство непроницаемой тайны нашей веры и несоразмерности между божественным миром и всей областью зримых вещей и человеческих значений, даже и внутренних для сознания, привело его под влиянием личного

опыта, равно как и под воздействием его иррационализма, к мысли о том, что человек верующий с неизбежностью обречен жить в мучительном сомнении относительно самой веры, — думать, что обладаешь верой, было бы оскорблением веры; Кьеркегор порицает как призрачные прибежища человеческой безмятежности всякое прочное обоснование, всякую уверенность и наслаждение истиной, даже в сфере божественной достоверности. В таких душевных терзаниях, в таком состоянии подавленности человека вновь являлись в ослепительном сиянии мир чуда, мир божественной свободы, прямое и ясное утверждение велений Бога, невыразимая, но с трепетом ощущаемая личностная связь между Богом и человеком — все, что стремились уничтожить натурализм и гуманизм XIX в.

### *Карл Барт*

Кьеркегор оказал решающее влияние на новые религиозные течения, которые возникли в скандинавском и германском мире до прихода к власти нацистов. Наиболее выдающийся представитель этой новой религиозной мысли — теолог Карл Барт. Его воззрения диаметрально противоположны позициям Гарнака и либеральной экзегезы. Барт хочет вернуться к реформаторам, к основным принципам первоначального лютеранства и особенно кальвинизма; вместе с тем он вносит свой вклад в толкование священных текстов и в теологию, располагающуюся отныне под знаком диалектики, а не истории; и это вклад ума чрезвычайно зоркого и прекрасно осведомленного о проблемах нашего времени. С самого начала теология Барта предстает как решительный контргуманизм. Ничто не обладает ценностью, как только Слово Божие, воспринимаемое во всей его неисследимой глубине и с благоговейным смиренномудрием уясняемое не разумом человеческим, но верою. По одной из тех странных случайностей, к которым мы привыкли, наблюдая приливы и отливы в человеческой истории, бартианский протестантизм, на деле во многом обнаруживающий католические позиции, ставит в упрек католицизму прямо противоположное тому, в чем его упрекал либеральный протестантизм: на сей раз католицизму вменяется в вину не вера в неизменные данные откровения, в сверхъестественное, в чудо, а нежелание принести в жертву этой вере все остальное; не враждебность природе

и разуму (обвинение, ставшее традиционным), а чрезмерное почтение природы и разума. Здесь, как и во многих других вопросах — о самом принципе Реформации, о соотношении природы и благодати, об истинном смысле тайны оправдания, о роли христианской любви, о структуре и авторитете Церкви как мистического тела Христова, — наши разногласия с Карлом Бартом непримиримы, что, однако, не исключает ни диалога, ни взаимного уважения.

По Барту, Бог вторгается в сознание человека как мощно вооруженный завоеватель, как необоримый противник, окутанный своей непостижимостью, словно сиянием молний, и разбивающий в прах, дабы обезоружить побежденного, все снаряжение человека и человеческого разума. Неудивительно, что Барт расценивает как *diabolus in theologia*<sup>40</sup> то, что томисты называют аналогией пропорциональности, тогда как для томистов это главный способ, каким наш ум познает Бога, либо естественным путем, исходя из творений, либо сверхъестественно, посредством сверханalogии веры, посредством таинственных аналогий, которыми пользуется сам Бог, чтобы поведать нам о себе. Барт — противник философии, естественного права, естественной теологии. Замечательно, однако, что в этом драматическом борении между Богом и человеком, в котором вера покоряет нашу мятежную природу, побежденный обретает более глубокое сознание самого себя, своей личности, нежели язычник, потому что, как я уже говорил по поводу Кьеркегора, драма разыгрывается в конечном счете между божественной личностью и личностью человеческой и в нее вовлекается все, что есть непосредственного, невыразимого, непредвиденного и опасного в межличностных отношениях и конфликтах. С точки зрения в некоторой степени трагической — и, в сущности, безнадежно алогичной, поскольку она уничтожает в порядке природы то, что утверждает в порядке благодати, — человеческая личность возникает вследствие жертвы Христовой на пепелище опустошенной природы. С другой стороны, более углубленная рефлексия привела Карла Барта к попыткам восстановить, с помощью тончайших диалектических приемов, все, что возможно восстановить из человеческих и культурных ценностей в мировоззренческой системе, которая сама по себе изначально склонна скорее отвергать эти ценности и земную культуру.

Позволю себе добавить, что, подобно Кьеркегору, хотя и в совершенно иной форме, Карл Барт создает в себе самом как бы субстанциальную антиномию. Ничто для него не обладает ценностью, кроме слова Божия, которое человек слышит в глубине своего сердца. Однако он теолог, и ему самому надлежит говорить. Мне кажется, он должен с тревогой спросить себя, и спрашивать неустанно, не имея никакой возможности ответить, является ли то огненное слово, которое воодушевляет его приверженцев и которое обновило протестантскую теологию, словом Карла Барта или глаголом Божиим.

### *Николай Бердяев и Лев Шестов*

Я говорил о течениях, возникших внутри протестантизма. В православной же мысли новые направления появились в России перед Октябрьской революцией и впоследствии продолжали развиваться в русской эмигрантской среде. Упомянем, прежде всего, творчество Николая Бердяева, в высшей степени знаменательное для современной эпохи. У Бердяева тайна веры — но теперь уже веры, укорененной в разуме, — тоже занимает центральное место; в отличие от Карла Барта, Бердяев не теолог, а философ, и все его творчество разворачивается на уровне христианской философии — которую он, впрочем, понимает несколько иначе, чем мы. Это философ пророчествующий, или, вернее, для него философия, внушенная верой, естественно завершается пророчеством. Хорошо изучивший, с одной стороны, Якоби, Бёме, Шеллинга, Франца фон Баадера, а с другой стороны, католических духовных авторов, он связывает свои умозрительные изыскания с экзистенциальной, как сейчас принято говорить, философией; в особенности волнует его проблема духа и свободы. Я знаю, что его суждения о томизме часто несправедливы, и не думаю, что относительно основных принципов метафизики мы с ним когда-либо могли бы прийти к согласию. Но даже когда ведешь с ним полемику, всегда получаешь от него тот благотворный стимул, который исходит от совершенной искренности ума, устремленного на поиски бытия. К тому же в нравственной и социальной философии, и особенно в философии истории или, как он ее называет, историософии — предпочтительной области его рефлексии — Бердяев со своей этической системой, вобравшей в себя глубокий нравственный опыт и отягчен-

ной вызывающим иррационализмом, обогащает нас плодотворными конкретными интуициями, которые высвечивают немало насущных практических проблем нашего времени. Он один из тех, кто еще мыслит сердцем, один из свидетелей христианской свободы.

Я могу привести здесь лишь самые краткие сведения. В более углубленном исследовании нужно было бы уделить внимание некоторым крупным русским писателям, предшественникам Бердяева, — я имею в виду Хомякова, Соловьева, Розанова, — а также его современнику богослову Сергею Булгакову. Следовало бы обсудить и творчество весьма значительного мыслителя Льва Шестова, умершего накануне Второй мировой войны.

Шестов, чье мировосприятие удивительно родственно мировосприятию Кьеркегора, как заметил он сам, когда с большим запозданием открыл его для себя по подсказке Карла Барта, — Шестов героически философствовал против философии, и его долгая многосторонняя полемика против интеллекта, отождествляемого у него со Змием, его колоссальный упорствующий иррационализм представляют собой крайнюю — безусловно противоречивую, но чрезвычайно глубокую и мощную — форму еврейской религиозной мысли и вечного протеста Израиля. С одержимостью пророка, но пророка нашей неблагодарной эпохи, снедаемого сомнениями и с трудом преодолевающего отчаяние, он обращал против современного разума, против греческого разума, против разума вообще яростное обвинение богоискателя, препятствующего своему Богу найти его.

Неотступно преследуемый, как и Бердяев, проблемой зла и, как и он, убежденный, что рационалистический деизм — отец атеизма, этот мягкий человек, пленяющий своим красноречием, бросал вызов божественному всемогуществу и свободе, требуя от Бога осуществить невозможное, когда он прощает грешника, и сделать не только так, чтобы грех был отпущен, но и чтобы совершённое не было совершено. Он отстаивал веру и чудо тем более ревностно, что вера и чудо, казалось, всегда ускользали от него, оставляя в его ладонях один обжигающий пепел тоски. Творчество Шестова, восстанавливающее человека против самого себя и доводящее до трагического пароксизма мнимый современный конфликт между разумом и верой, являет неопровержимое свидетельство как против христианина, так

и против иудея: оно выражает горькую правду о том ничтожестве и о том состоянии внутреннего разлада, в котором они пребывают, куда остаются поглощенными субъективностью и не устремляются душою и телом в еще более необозримую и еще более таинственную бездну — бездну божественной объективности поистине сверхъестественной веры и человеческой объективности поистине естественного разума.

### ***Католическая мысль***

Что касается католической мысли, то я главным образом отмечу, как тенденции, на мой взгляд особенно характерные, шелерианское течение, развившееся в основном в Германии, и томизм, развившийся первоначально в римских университетах, а затем распространившийся во многих странах Старого и Нового Света, в особенности во Франции и Бельгии. В католическом мире есть и много других течений. Но мы должны себя ограничить; так, мы удовольствуемся тем, что лишь упомянем здесь творчество Мориса Блонделя, который, изучая конкретные условия действия и мышления, попытался заставить саму философию признать порыв, влекущий ее к познанию верой. Это творчество, оказавшее на многие умы освободительное влияние и с годами очистившееся от ненужного и случайного, относится не столько к метафизике, сколько к своеобразной этической критике разума, теоретического и практического; оно представляется нам философской рационализацией великой апологетики Паскаля.

Я хотел бы, прежде чем продолжить свой обзор, почтить память людей, которым мы должны воздать особый долг признательности и преклонения. Это великий нищий Леон Блуа<sup>41</sup>, умерший в последние дни Первой мировой войны, тоже пророк, наделенный даром светлых слез и самого чистого созерцания: всю свою жизнь он изобличал равнодушие и хищничество современного мира; его пламенная и неколебимая вера, отстаиваемая, невзирая ни на какие обстоятельства, с нескрываемым презрением к сильным мира сего, его воинственное милосердие, его несокрушимая духовная свобода, присущее ему чувство сверхприродных реальностей и пророческая пронизательность направили немало душ на пути Господни и во многом содействовали



тому религиозному возрождению, что совершилось в период между двумя войнами в среде французской интеллигенции. Французы моего поколения благодарны и другому талантливому писателю — Шарлю Пегу, дух которого живет сегодня в лучшей части французской молодежи, открывая ей смысл мирского призвания христианина. Кроме того, я хочу отдать дань уважения мыслителю, которого во многих отношениях можно рассматривать как инициатора, — барону фон Хюгелю, чьи труды о св. Екатерине Генуэзской<sup>42</sup> предшествовали возобновлению исследований мистицизма, приобретшему в дальнейшем столь большое значение, в особенности во Франции; Г.К. Честертону, чья парадоксальная и яркая мудрость была рыцарским служением Богу; Петеру Вусту<sup>43</sup>, добросердечному философу-августинянцу, скончавшемуся вскоре после начала Второй мировой войны от тяжелой болезни, который, смиренно возлагая на алтарь Божий свои жестокие страдания, показал друзьям, что даже там, где свирепствует наихудшее варварство, христианство привлекает к себе людей, еще достойных этого имени; наконец, Анри Бергсону, учителю моей юности, не исповедовавшему христианской религии, но переступившему порог веры перед кончиной и оказавшему глубокое влияние на католические духовные течения. Он не упускал возможности изъяснить свое тяготение к христианству, и последние его труды, где религиозный опыт выводит его за пределы все еще несовершенной метафизики, показывают, какая замечательная связь может быть установлена между философией и свидетельством христианских мистиков, у которых он только и находил полноту духовной жизни.

### *Макс Шелер*

Макс Шелер не был ни теологом, как Барт, ни пророчествующим философом, как Бердяев. Он был просто философ, отважусь сказать «слишком философ» — по крайней мере в немецком смысле этого слова, ибо вечная неудовлетворенность без конца побуждала его резко менять угол зрения и создавать новые синтезы, так что никогда нельзя было предугадать, будет ли очередной синтез окончательным или же его сменит какой-нибудь другой. Макс Шелер с редкой прозорливостью применил феноменологический метод к духовному и нравственному содержанию человеческого существования и таким

образом вновь открыл в самой философии религиозные источники. Прежний анализ с его методами искусственного концептуального разложения уступал место анализу вглубь, который благодаря своему метафизическому *типу* шел в психологии дальше, чем сама психология, оставляя в неприкосновенности и подчеркивая целостность интуиции.

Так, в наиболее плодотворный, на мой взгляд, период своих изысканий Шелер сумел открыть применительно к философу «вечное в человеке» и конкретные следствия сверхчеловеческих даров в субстанции человеческой жизни. Христианские добродетели, смирение и любовь к ближнему оказались реабилитированными не с догматической, или богословской, точки зрения, а как бы с точки зрения мирского знания конкретной реальности. Одновременно, совсем иным путем, чем у Кьеркегора и у Барта, и в гораздо более гуманистической перспективе, был восстановлен смысл личности как особого мира. Если бы отсутствие достаточно основательной метафизики и теологии не сделало его мысль слишком переменчивой, если бы изнутри веру его не омрачали кризисы, если бы извне моральные и политические опустошения, которые уже начали сказываться в немецком общественном сознании, не помешали Макс Шелеру исполнить то, что обещали его творчество и личная деятельность, он мог бы обновить религиозную жизнь Германии, ориентируя ее на христианство, сохраняющее и философское осмысление веры, и богатство внутренней жизни.

### *Томистское возрождение*

Историческое значение томистского возрождения определяется тем, что оно являет собой широкое духовное движение, очень важное для самого существования церкви и включающее усилия светских представителей христианской конфессии, а также и тем, что оно состоит — случай редкий в интеллектуальной практике — в продолжительном и все более тесном сотрудничестве, основанном на общих принципах и на живой традиции. Зачинателем этого духовного движения был папа Лев XIII, одним из первых крупных идеологов — кардинал Мерсье<sup>44</sup>. Возрождению томизма содействуют или содействовали теологи (Циглиара, дель Прадо, Бийо, Гардей, Гар-

ригу-Лагранж, Шарль Журне<sup>45</sup> и др.), философы и поэты; оно пробуждает деятельный интерес в различных некатолических кругах и во многих университетских центрах, особенно в Англии и Америке. Известно, что в Америке обновление метафизики, значение которого для будущего культуры представляется мне существенным, проходит под знаком Фомы Аквинского, в частности, благодаря трудам д-ра Фелана<sup>46</sup> и Этьенна Жильсона в Торонтском институте исследований Средневековья, творчеству Мортимера Адлера<sup>47</sup>, работам молодых философов, слишком многочисленных, чтобы я мог называть их по именам.

Тенденции, которые обнаруживает томистское возрождение, являются одновременно теологическими и философскими; так что, по тонкому замечанию дона Чапмена<sup>48</sup>, если сравнивать томистскую мысль с современной философией, взявшей на себя все божественные и человеческие проблемы, связанные с нашим уделом, то сопоставлять с нею надо не только философию томизма, строго ограниченную проблемами, доступными нашему разуму, а томистскую философию и теологию как единое целое.

Томизм полагает абсолютным принципом безусловное утверждение веры — в плане божественном; с другой стороны, в человеческом плане он утверждает незыблемую внутреннюю ценность природы и разума, ибо всякое творение Божие хорошо, как говорит св. апостол Павел<sup>49</sup>. Томистская мысль, таким образом, с самого начала предстает как мысль различающая и соединяющая или, точнее, различающая, чтобы соединять.

Томизм можно охарактеризовать как интегралистскую и прогрессивную христианскую позицию. Если мы ищем себе концептуальное снаряжение в арсенале Аристотеля и Фомы Аквинского, то вовсе не затем, чтобы вернуться в Древнюю Грецию или в Средние века. Мы считаем своего рода богохульством по отношению к божественному промыслу в истории желание *возвратиться* к прошлому состоянию и убеждены в одновременном органическом развитии церкви и мира. Поэтому задача, возлагаемая на христианина, состоит, по нашему мнению, в том, чтобы спасти «обезумевшие» истины (как выразился Честертон), искаженные четырьмя веками антропоцентрического

гуманизма, примирить их с истинами более высокими, не признанными этим гуманизмом, и вернуть их в лоно самой Истины, голосу которой внимает вера.

Гуманизм Фомы Аквинского предстает, таким образом, как интегральный гуманизм или, иными словами, гуманизм, не отрекающийся ни от чего человеческого. Такому гуманизму ведомо, что человек создан из ничего, а все, что происходит из ничего, само собою тяготеет к небытию; ему ведомо, что человек есть образ и подобие Бога и что в человеке заключено большее, нежели человек; ему ведомо, что в человеке пребывает Бог, который не только дает ему жить и действовать, но и отдает самого себя и хочет, чтобы он наслаждался самими тремя божественными Лицами.

Это гуманизм искупительного Воплощения, евангельский гуманизм. Я думаю, что св. Фома Аквинский — апостол Нового времени; ибо эта эпоха возлюбила разум и злоупотребляет им и может быть поистине исцелена только им самим, а Фома Аквинский — святой разума; он все высвечивает светом Слова, светом, который одновременно (вот чего не видит Карл Барт) рационально просвещает всякого человека, вступающего в этот мир, и сверхъестественно просвещает всякого человека, возрожденного в вере. Вся философия и вся теология св. Фомы созданы в озарении слова, услышанного Моисеем: «Я есмь Сущий».

Его философия есть философия не сущностей, а существования; она живет естественными интуициями чувственного опыта и интеллекта. Его теология живет верой; это теология непостижимого Акта существования, который бытийствует сам по себе, отличный от всякого сущего, и познается в глубине своей лишь через Его собственное Слово.

Вот почему можно сказать, что томистская мысль есть, прежде всего, мысль экзистенциальная, хотя и в ином смысле, нежели различные философии, называющие себя этим именем. И еще следует сказать, что это мысль персоналистская, поскольку философский реализм св. Фомы неизменно предполагает действительность (acte) целостной человеческой личности перед лицом бытия, которое надлежит постичь, и поскольку теологический трансцендентализм св. Фомы — это непрестанный диалог между Христом, говорящим с

нами через посредство Церкви и Писания, и разумом, внемлющим ему и взыскующим истины.

Исследователи часто указывали, и совершенно справедливо, на синтезирующий характер томистской мысли. Она стремится установить в человеке единство и таким образом приуготовить его к той безмятежности, которая превосходит всякое чувство, — согласуя, или примиряя, в нем благодать и природу, веру и разум, теологию и философию, сверхъестественные добродетели и добродетели естественные; строй духовный и строй мирской, порядок умозрительный и порядок практический, мистическое созерцание и обычное человеческое познание, приверженность вечным истинам и понимание времени. Но мы видели бы вещи только с одной стороны, если бы не прибавили, что подобное примирение не имеет ничего общего с более или менее легко достигаемыми компромиссами академического разума; оно заставляет без конца преодолевать постоянно возникающие вновь и вновь конфликты, оно требует от человека напряжения и самопревосхождения, которые, по правде сказать, возможны лишь в скорби креста. Ибо слово св. Павла значимо и в духовной сфере: без пролития крови не бывает прощения<sup>50</sup>. Примирение окажется мнимым, если оно не будет искуплением; оно может осуществиться лишь ценою таинственного страдания, средоточие которого — в самом духе.

## II. Современные проблемы

Эти замечания подводят меня к вопросам, которые я хотел бы обсудить во второй части настоящего исследования. Перед религиозной мыслью сегодня стоят три, на мой взгляд чрезвычайно важные, проблемы. Первая касается христианской философии и христианской политики. Вторая — ценности человеческой личности. Третья связана с тем, что можно назвать смыслом и миссией самой религии. Относительно всего этого я, естественно, ограничусь только некоторыми наиболее существенными соображениями.

### *Проблема христианской философии*

Проблема христианской философии и проблема христианской политики — это теоретическая и практическая стороны одной и той же

проблемы<sup>а</sup>. Я не считаю, как приверженцы Барта, что перед верой философия должна самоустраниться. Я не считаю, как рационалисты (встречающиеся не только среди последователей Декарта, Канта и Гегеля, но нередко и среди христиан), что философия должна выполнять свою задачу обособленно от вероучения. Я думаю, что философия, как творение разума, основана на естественной очевидности, а не на вере, — но что сам разум, представляющий собой не замкнутый, а открытый мир, создает высочайшие творения и достигает собственной полноты, только если его поддерживает и воодушевляет свет, исходящий от веры. Завоевание философией реальной автономии по отношению к теологии само по себе было нормальным процессом. Несчастье Нового времени заключалось в том, что фактически этот процесс проходил под знаком картезианского сепаратизма и вместо автономии частичной, сообразной ее рангу, философия потребовала абсолютного суверенитета.

То, чего в Новое время недоставало в интеллектуальном плане миру и цивилизации, то, чего на протяжении четырех столетий не хватало для мирского блага людей, есть именно христианская философия. Ее место заняли философия, обособленная от веры, и нечеловечный гуманизм, гуманизм, губительный для человека, ибо он поставил в центр внимания человека, а не Бога. Мы замкнули круг и видим ныне кровавый антигуманизм, ярый иррационализм и жестокое порабощение, мы видим, как умирает рационалистический гуманизм. Если мир не хочет впасть в варварство, должен родиться новый гуманизм, и его делом будет прежде всего дело объединения, живого очищающего воссоединения. Речь идет о том, чтобы восстановить жизненно важную органическую связь разума с иррациональным миром аффективности, инстинкта и эмоции, равно как и с миром воли и с не-рациональными аспектами функционирования самого интеллекта. Нужно восстановить жизненно важные органические связи разума с миром супрационального и сверхчеловеческого. Такой гуманизм немыслим, если его не будет вдохновлять христианская философия, философия, имеющая непосредственное

---

<sup>а</sup> Проблему христианской философии мы более подробно обсудили в работах «De la Philosophie Chrétienne» и «Science et Sagesse».

экзистенциальное отношение к теологии и вере. Интегральный гуманизм, который действительно чтит изначальное величие человека и при этом достаточно глубоко проникает в тайные бездны человеческого бытия, должен основываться на разуме и исходить от разума, но он не может исходить от одного только разума, замкнутого в себе и не ведающего того, что лучше разума; он укоренится и разовьется лишь в обновленной цивилизации, которая в завершение наших апокалиптических времен положит начало эпохе христианской философии и, наученная этой философией, примирит знание и мудрость.

### *Проблема христианской политики<sup>а</sup>*

Что касается проблемы христианской политики, то у нее есть как бы теологическая предпосылка — вопрос о значении мира и земного града для Царствия Божия, что можно назвать загадкой мира. Я не буду обсуждать здесь этот вопрос; упоминаю о нем лишь затем, чтобы обозначить одно из новейших направлений мысли Карла Барта, на мой взгляд весьма характерных. По-видимому, политическая угроза, нависшая сегодня над жизнью человеческих душ, война языческой Империи против Евангелия побудили его более внимательно рассмотреть функцию государства с евангельской точки зрения.

В последних своих работах Барт признает, что не только Лютер, но и Кальвин придерживались на этот счет совершенно неудовлетворительных взглядов. Но его собственные воззрения, по нашему мнению, несостоятельны, поскольку он не признает у политического строя никакого основания в естественном праве и считает, что государство по сущности своей, подобно Пилату, безразлично к истине<sup>б</sup>. Так что «государство как таковое ничего не знает о духе, о любви и прощении»<sup>с</sup>. Однако он пытается оправдать политический порядок и государство именно с точки зрения евангельского откровения и показать, что государство, находящееся во власти демонических сил,

---

<sup>а</sup> См. на эту тему наши труды «Humanisme Intégral» и «Principes d'une Politique Humaniste».

<sup>б</sup> Karl Barth. Justification Divine et Justice Humaine. — «Cahiers Bibliques de Foi et Vie», 3<sup>e</sup> année, N° 5, p. 10.

<sup>с</sup> Ibid., p. 31.

не отвечает сущности государства, что Пилат, осудив Иисуса, уклонился от исполнения долга правителя и что государство не только обязано быть справедливым, но, «обладая по своей сути, по своему достоинству, функции и предназначению относительной независимостью, должно служить делу Христа»<sup>d</sup>. Отсюда следует, что перед лицом разнообразных государств христиане отнюдь не пребывают «во мраке, когда все кошки серы»<sup>e</sup>, что они должны различать между государством и государством и что они «стали бы объективно и на деле врагами государства, если бы в условиях, когда мощь государства угрожает свободе слова Божия, не оказали сопротивления или не выразили своего внутреннего неприятия»<sup>f</sup>.

Для Карла Барта то, что в политической сфере затрагивает область искупления, остается негативным и состоит только в одном: государство не препятствует свободе проповедания Евангелия. По нашему мнению, эта слишком упрощенная точка зрения означает также недооценку изменчивости уязвленной природы, равно как и силы евангельской закваски. Цивилизация должна быть христианской положительно и внутренне, т.е. в своем собственном устройстве, в самих своих мирских и временных структурах, а не только в своем отношении к священному устройству и в той поддержке, которую она оказывает церкви. Политический порядок и политические добродетели по сущности своей относятся к области природы, но в экзистенциальной реальности человеческих сообществ сама природа и естественное право могут подвергнуться в нас искажению; они достигают своей полноты лишь при условии, если их внутренне оживотворяют силы, исходящие от благодати. Автономия мирского устройства, как и автономия философии, — завоевание Нового времени. Но чтобы автономия эта не обернулась бедствием, она не только не должна быть разрывом с духовным строем — она должна быть органически едина с этим строем, внутренне оживотворяющим ее. И потому надо возлагать надежды на идеал нового христианского мира.

---

<sup>d</sup> Ibid., p. 17.

<sup>e</sup> Ibid., p. 19.

<sup>f</sup> Ibid., p. 39.



Проблема христианской политики для нашего времени — это проблема жизни и смерти. Зло, постигшее сегодня мир, представляет собой именно крайнее следствие идеи, царившей на протяжении всей классической эпохи; согласно этой идее, политика не может и не должна быть христианской, она рассматривается как чистая техника, как внутренне независимое от морали и религии искусство, единственный закон которого — достижение скорейшего материального успеха безразлично какими средствами, лишь бы они были эффективны. В действительности так возводилось в доктрину извращение политики. Мы же, напротив, считаем, что политика, сколь бы ни была велика в ней доля искусства, есть, в сущности, особая отрасль этики: ведь она подчинена общему благу, а это по существу своему благо человеческое, благо не только материальное, но и моральное, и даже главным образом моральное, благо, которое предполагает справедливость и которое должно быть долговечным, чтобы постоянно возбуждать в человеке благие устремления и развивать в нем добродетели. Но если политика по сути сопряжена с моралью, то, чтобы она не уклонялась от своего назначения и могла стать достаточно зрелой, на нынешнем этапе развития человечества для ее поддержки требуется все, что человек воспринимает, в самой его общественной жизни, от евангельского откровения и от действующего в нем слова Божия.

Если все эти соображения верны, а я убежден, что они верны, отсюда следует, что абсолютный макиавеллизм, господствующий в современном мире, должен естественно возобладать над макиавеллизмом относительным, более или менее ослабленным, какой был известен не столь привилегированным векам, но что сам абсолютный макиавеллизм, со всеми его триумфами, лаврами и завоеваниями, есть только величайшая политическая иллюзия, требующая кровавых жертв, род пагубного наваждения, и политического смысла в нем не больше, нежели в чуме или голоде: превратив политику в искусство делать людей несчастными, макиавеллизм сам собою стремится к такой диалектике зла, в которой формы зла будут без конца сменять одна другую, становясь все более и более жестокими<sup>а</sup>.

<sup>а</sup> См. «La Fin du Machiavélisme» в «Principes d'une Politique Humaniste».

### *Проблема человеческой личности*

Вторая важнейшая проблема, стоящая сегодня перед религиозной мыслью, касается человеческой личности. Это вопрос в основном философского порядка, но он самым непосредственным образом затрагивает и религиозную мысль, потому что фактически, ввиду посягательств политического Государства и тоталитарных притязаний языческой Империи, религия в наше время — несомненно, высший оплот личности.

Я не буду обсуждать здесь проблему личности, так как прежде уже довольно часто рассматривал эту проблему<sup>b</sup>. Достаточно повторить то, что я отметил в другом месте. Когда апостолы отвечали синедриону, запретившему им проповедовать именем Иисуса: «Должно повиноваться больше Богу, нежели человекам»<sup>51</sup>, они утверждали одновременно свободу Слова Божия и трансцендентность человеческой личности, призванной и искупленной Богом и через благодать возвысившейся до причастности божественному уделу; но вместе с тем они неявно утверждали превосходство человеческой личности в порядке природы — в качестве духовной целостности, созданной для служения абсолютному<sup>c</sup>. Сегодня одна из главных задач религиозной мысли — показать естественное превосходство человеческой личности над политическим сообществом и в то же время обосновать ее долг заботиться об общем благе последнего. Ибо человек нуждается в социальной жизни и становится членом гражданского общества не только в силу потребностей своей материальной индивидуальности, но прежде всего в силу требований своей духовной личности. Духовная личность хочет оставаться неким целым в том целом, членом которого она является. Но никакая сотворенная личность не есть личность в чистом виде; и постольку, поскольку человеческая личность есть также и материальный индивидуум, она входит в гражданское общество как часть — в целое и подчинена этому целому. Таким образом, человек полностью принадлежит к политическому сообществу, но принадлежит не всем своим существом; в нем есть блага,

<sup>b</sup> См. в особенности «Scholasticism and Politics», chap. III, и «Les Droits de l'Homme et la Loi Naturelle», p. 16–22, 75–84.

<sup>c</sup> Les Droits de l'Homme et la Loi Naturelle, p. 76.

которые превыше этого сообщества и которым должно служить оно само; нетленное сокровище его души и его высшее предназначение, вечная жизнь и Бог не подвластны государству.

Человек является частью политического сообщества и подчинен ему в тех своих качествах, которые, восполняя немощность материальной индивидуальности, естественно зависят от политического сообщества и, соответственно, могут быть призваны к тому, чтобы послужить средством достижения временного блага последнего. Но человек возвышается над политическим сообществом в других своих качествах — тех, которые свидетельствуют о подчиненности абсолюту личности как таковой и естественно зависят от реальности более высокой, чем политическое сообщество; эти качества относятся собственно к надвременному самоосуществлению личности именно как личности.

### *Политическое и евангельское понимание религии*

Третья проблема, имеющая, на мой взгляд, первостепенное значение для религиозной мысли нашего времени, касается смысла и миссии самой религии. Я хотел бы немного остановиться на ней в заключение своего обзора. В действительности проблема эта была поставлена и разрешена Евангелием, когда Новый Закон, сменив Ветхий Завет и теократию Израиля, открыл людям главенство внутреннего над внешним, духа над буквой, жизни в благодати над видимым соблюдением правил. Но в конкретном существовании и в практической деятельности каждая эпоха развития цивилизации задает нам этот вопрос в новой форме, вопрошая нас, знаем ли мы, какому духу мы привержены, и обязывая нас претворять в жизнь, если мы хотим остаться верными этому духу, услышанные нами слова.

Сегодня вопрос о миссии религии стоит перед нами особенно остро в связи с проблемой соотношения религиозной и политической сфер. Скажем кратко, что один из центральных конфликтов нашего многострадального времени (хотя улавливается он далеко не всеми) — существующий для многих верующих конфликт между двумя различными концепциями религии или, вернее, двумя различными представлениями о путях воплощения религии в жизнь: политическим и евангельским. В отношении самих духовных целей — благого

состояния души и достижения Царствия Божия — первая концепция, не в теоретическом плане, а на практике, придает *определяющее* значение или системе благотворительных учреждений и временных институтов, используемых религией, или же средствам и охранительным мерам политического порядка, помогающим ей исполнять на земле свою миссию. Вторая концепция не отрицает важность этой временной системы и этих политических мер; но практически, как и теоретически, она придает *определяющее* значение средствам и силам евангельского порядка, жизненной энергии, скрытой в самой религии, Вере, действующей не столько через Закон, сколько через христианскую любовь.

Неявный и парадоксальный характер этого конфликта обусловлен тем, что он затрагивает скорее практический разум и конкретное понимание смысла жизни, нежели теоретический разум и толкование догматов. Поэтому между людьми, одинаково искренне исповедующими одну и ту же веру, порой можно обнаружить глубокое практическое расхождение, так что иногда «политические верующие» на практике солидарны не столько с «евангельскими верующими», сколько с неверующими, высказывающимися в пользу порядка, хотя бы и тоталитарного, а «евангельские верующие» ближе не к «политическим верующим», а к неверующим, которые высказываются за терпимость и свободу. В Новое время, и особенно в наши дни, когда реальные события сводят на нет все усилия человеческого разума, «политическое» понимание религии причинило тем больше вреда, что у многих оно сопровождается весьма недостаточным знанием самих политических реалий. Христиане, таким образом, подвержены всевозможным иллюзиям. Оказавшись перед противоположными, но одинаково зловещими и пагубными формами антихристианской революции, направленной на завоевание мирового господства, они решили, что должны выбирать между ними двумя, вместо того чтобы противиться обеим. Во многих странах часть верующих масс слепо потворствует тоталитарным формам, которые лживая пропаганда постаралась представить как оплот порядка. Уроки реальных событий, преследований, преступлений против человечества просвещают христиан слишком медленно, оставляя их в состоянии умственного замешательства и бездействия перед драмой, начавшейся уже давно

и остро поставившей вопрос, могут ли еще люди надеяться на то, что христианство не только укажет для них путь на небеса, но и позволит им вести на земле образ жизни, не оскорбительный для духа, составляющего их достоинство. Ущерб, нанесенный «политическим» пониманием религии как людям, так и самой религии, неизмерим.

Я твердо убежден, что евангельское понимание религии в конце концов возобладает над политическим и что христиане будут больше, чем когда бы то ни было, разделять мирские труды и горести, но принесут в повседневность живой пламень веры, поистине свободной от мира. Я убежден, что духовное начало освободится от всякой подчиненности временным структурам, от которой оно сегодня страдает. Но если мы не хотим, чтобы это освобождение произошло после гибели мира, мы должны осуществить его сначала в себе самих, должны вновь задуматься о смысле той великой переоценки ценностей, той духовной революции, совершенной Христом, о которой так ясно говорит св. Фома Аквинский, утверждая, что главное в Новом Законе, то, в чем состоит вся его сила, есть благодать Святого Духа, действующая в душах чрез веру и любовь. Если в истории возникнет новый христианский мир, рождением своим он будет обязан не полиции и жандармам так называемых «христианских государств», крах которых видела новая история, — памятный пример таких государств являли некогда Австрия Иосифа II и Пруссия Фридриха-Вильгельма II. Рождение его свершится силою Нового Закона, когда духовной мощью Евангелия будут изнутри обновлены временные структуры мира. Всякий христианин желает установления истинно христианского миропорядка, создания государства, реально и органически христианского и наружно также исповедующего христианство. Но история вынуждает нас признать, что, пока государство не стало христианским в своих жизненных структурах и пока, называя себя христианским, оно не выражает глубинной воли и ликующей веры составляющих его человеческих личностей, политическое государство, всегда осаждаемое духами злобы, о которых говорит св. Павел<sup>52</sup>, наружно исповедует христианство только в ущерб самому христианству.

По правде сказать, сама идея христианского государства предстает сегодня чем-то очень далеким. Новые формы государства, пре-

давшие Европу огню и мечу, — это формы тоталитарные; они требуют к себе мессианской любви, какую должно испытывать к одному лишь Богу, и стремятся либо уничтожить религию в обществе, либо извратить ее в человеческих душах, порой под видом ее защиты. Для христиан лучший способ служения религии — не связывать решение своей судьбы с политическими и полуполитическими средствами, употребляемыми пусть даже с самым горячим рвением, и уж тем более не бросаться от одного беса к другому, ложно истолковывая принцип «Из двух зол — меньшее»: призвание христианина — внести в субстанцию мира ту благодать Духа Святого, в которой заключена вся сила Нового Закона, и сказать миру правду. Ведь, по существу, люди ищут в религии в первую очередь не счастья, а истины.



## Глава IV

# Бессмертие человеческого Я

### I. Парадокс человеческой жизни

Представим себе человека, не абстрактно, не вообще, а как можно более конкретно, на уровне *личности*. Подумаем о деревенском старике, которого мы знали долгие годы, — о том старом крестьянине с морщинистым лицом, с ясными глазами, выдавшими разные виды и разные жатвы, с его давней привычкой к терпению и страданиям, к бедности, к тяжкому труду. Подумаем о том юноше или той девушке из наших родных или друзей, чья повседневная жизнь нам хорошо знакома, чей милый взгляд, чей тонкий или хрипловатый голос радуется нам душу. Вспомним — вспомним сердцем своим — один только жест руки или улыбающиеся глаза любимого человека. Какие земные сокровища, какие шедевры науки или искусства сравнятся с теми сокровищами жизни, чувства, свободы и памяти, что на мгновение отразились в этом жесте, в этой улыбке? В интеллектуальном озарении, которое сильнее любого рассуждения, мы интуитивно понимаем: ничто на свете не превосходит по своей ценности одно-единственное человеческое существо. Я знаю, сколько трудных вопросов тотчас же возникает для ума, и дальше я к ним вернусь, но сейчас я хочу только удержать эту простую и решающую интуицию, которая открывает нам ни с чем не соизмеримую ценность человеческой личности. Впрочем, св. Фома Аквинский упреждает нас, говоря, что личность есть самое благородное и самое совершенное во всей природе.

Однако ничто на свете не подвержено всевозможным опасностям в большей мере и не гибнет в больших количествах, нежели челове-



ческие существа. Ничто не расточается с бóльшим безразличием и в большем изобилии, как будто человек — это мелкая разменная монета в руках беспечной Природы. Явное преступление — обходиться с человеческими жизнями более жестоко и пренебрежительно, чем с жизнями выючных животных, обрекая их беспощадной воле к власти, движущей правителями тоталитарных государств или ненасытными завоевателями. Принудительные перемещения населения, ужасы концентрационных лагерей, массовые убийства, поработительные войны, свидетелями которых мы стали, — все это знаки преступного презрения к человечеству, достигшего невиданных масштабов. Несомненный позор для всего мира — равнодушно глядеть на унижительные условия жизни стольких людей, обитающих в трущобах, где царят голод и нищета. Как писал полтора века назад Бёрк<sup>53</sup>, «человеческая кровь никогда не должна проливаться иначе, как во искупление человеческой крови. Можно пролить ее за свою семью, за друзей, за своего Бога, за свою страну, за род человеческий; все остальное — тщета; все остальное — преступление». Но если кровь человека может быть пролита за его семью и друзей, за его страну, за человеческий род, за Бога, это доказывает, что многие вещи в действительности заслуживают того, чтобы человек пожертвовал ради них своей земной жизнью. Таковы блага, обладающие поистине человеческой и божественной ценностью, блага, за которыми кроются справедливость, свобода, священное уважение к истине и достоинству духа, без чего человеческое существование становится невыносимым; блага, которые человек может и должен любить больше своей плоти и крови, именно потому, что они связаны с великим делом искупления человеческой кровью.

Но здесь важно отметить тот факт, что в необозримой работе, совершаемой родом человеческим, во всеохватной сети взаимной поддержки, где каждая ячейка создана ценой человеческих усилий и человеческого риска и служит совершенствованию целого как часть, как низшее — высшему, есть бесчисленное множество вещей, нередко совсем незначительных, ради которых люди сами подвергают себя опасности и идут на жертвы. Зачастую причинами столь расточительного мужества оказываются не любовь и не чистое благородство, а лишь природная энергия, безоглядная смелость, жажда славы,

удовольствие от преодоления новых трудностей, желание испытать судьбу или поиски приключений. Все это, однако, вливается в общий поток, питая мощную волну приэобилования и самопожертвования, которая возникает у истоков бытия и влечет человечество к самоосуществлению. Ученый рискует жизнью ради нового открытия в царстве материи, первопроходец — ради того, чтобы основать новое поселение, авиатор — ради совершенствования средств сообщения, шахтер — чтобы добыть из земли уголь, собиратель жемчуга — чтобы достать со дна океана украшение для незнакомой женщины, путешественник — чтобы полюбоваться новыми пейзажами, альпинист — чтобы покорить клочок земли. Какое может быть сравнение между достигнутым результатом, все равно, значительным или ничтожным, и ценой человеческой жизни, подвергаемой опасности, ценностью существа, подающего столько надежд, хранящего в себе столько незаменимых дарований и, возможно, дорогого для многих сердец? Но, что бы человек ни делал, его повсюду подстерегает смерть. Каждый день мы доверяем свою жизнь и жизнь тех, кого мы любим, незнакомому нам машинисту поезда метро, пилоту самолета, водителю автобуса или такси. Там, где нет риска, нет и жизни. Философия или цивилизация, которые, превратно понимая ценность человеческого существа, основывались бы на боязни риска и культе безопасности, подвергались бы самой большой опасности — опасности малодушия и отупения. Постоянный риск является самым условием жизни человека, начиная от риска, сопряженного с созданием семьи и рождением детей, и кончая опасностями, которыми чревато участие в мировой политике. Расточительность человеческого существа — это закон природы; это и наше простейшее каждодневное выражение доверия и любви к божественному началу, от которого мы исходим; ведь его собственный закон — приэобилование и щедрость.

Итак, перед нами парадокс. С одной стороны, в мире нет ничего более драгоценного, чем даже одна-единственная человеческая личность, с другой стороны, ничто в мире не расточается больше, нежели человеческие существа, ничто не подвержено в большей мере всевозможным опасностям, — и это, в сущности, нормальное положение. Каково значение этого парадокса? Оно совершенно ясно. Таким образом нам указывается, что человек прекрасно знает: смерть

не конец, а начало. Он прекрасно знает, в потаенных глубинах своей души, что может, не щадя жизни, подвергать себя любым опасностям и расточать дарованные ему способности и блага, потому что он бессмертен. Слова католической литургии над телом усопших отвечают этому инстинктивному знанию, укорененному в каждом из нас: *vita mutatur, non tollitur*. Жизнь претерпевает изменение, но не уничтожается.

## II. Инстинктивное знание о бессмертии

Как мы только что заметили, человек обладает естественным, инстинктивным знанием о своем бессмертии. Это знание запечатлено не в интеллекте человека, а в его онтологической структуре; оно коренится не в началах рассудочного мышления, а в самой нашей субстанции. Интеллект опосредствованно, через определенную рефлексию, через проникновение мысли в тайники человеческой субъективности, может осмыслить это инстинктивное знание; он может также игнорировать его и не отдавать себе в нем отчета, ибо наш интеллект естественно обращен или «отвлечен» к бытию внешних объектов. Более того, он может даже отрицать душу и бессмертие в силу каких-либо понятий и умозаключений. Но когда интеллект человека отрицает бессмертие, человек этот продолжает жить, основываясь, вопреки своим рассудочным убеждениям, на бессознательном и, так сказать, биологическом предположении того самого бессмертия, которое одновременно отрицает его разум. Хотя у нас нередко бывает подобный внутренний разлад, вносящий в наше поведение много нарушений, отклонений и непоследовательностей, он не может ни подорвать, ни уничтожить непреложные основы человеческого поведения.

Инстинктивное знание, о котором мы ведем речь, — знание общее и смутное. Когда человек не принадлежит к «интеллектуалам», иначе говоря, когда его интеллект, не обремененный идеями, наукой и философией, повинуетя лишь естественным влечениям рода человеческого, это инстинктивное знание естественно находит отклик в его разуме. Он не сомневается, что после жизни земной наступит иная жизнь. Сомнение приходит только с рефлексией. Возможность сомнения и заблуждения относительно того, что естественно запе-

чатлено в самих основах человеческого существования, — расплата за поступательное движение человеческого рода к своему разумному самоосуществлению. И расплата порой очень тяжкая! Выход не в том, чтобы попробовать каким-то образом вернуться к чисто инстинктивной жизни, о чем мечтали Д.Г. Лоренс и многие другие. Подобный регресс, впрочем, совершенно невозможен и мог бы привести не к простоте природы, а только к извращению цивилизованной жизни. Человеку не избавиться от разума, так же как не уйти от истории. Единственный выход, достойный человека, — это не бегство назад к инстинкту, а движение вперед к разуму: к разуму, наконец хорошо оснащенному и владеющему истиной.

Яркое свидетельство уверенности человека в своем бессмертии, представляющей не концептуальное, не философское, а живое, проявляемое в практических действиях знание, мы находим в поведении первобытных людей. В какое бы далекое прошлое мы ни заглядывали, мы всегда обнаруживаем следы погребальных обрядов и чрезвычайной заботы об умерших и об их загробной жизни. То, что нам известно о верованиях первобытных людей, показывает, что их вера в бессмертие может принимать самые странные и нелепые формы. Иногда, как в древних китайских суевериях, мертвые рисуются очень страшными: живые должны окружить себя всяческими предосторожностями против их зловредства. Понятия, доводы и объяснения, с помощью которых первобытные люди пытаются обосновать свою веру и представить себе жизнь после смерти, кажутся нам причудливыми и зачастую абсурдными. Эта странность и абсурдность первобытных мифологий, о которой Фрейзер сокрушался с наивностью цивилизованного человека, легко объяснимы. С одной стороны, духовная атмосфера первобытного человека — это атмосфера воображения, а не разума; интеллект первобытных людей — интеллект очень острый и чуткий, витально погруженный в природу — действует как бы в сумерках, и тут воображение диктует свой собственный закон. Их воззрения подчиняются закону образов<sup>а</sup>. Если это уяснить, первобытные мифы выглядят уже не такими абсурдными и даже более му-

<sup>а</sup> См. «Signe et Symbole», в «Quatre Essais sur l'Esprit dans sa condition charnelle» и в «Ransoming the Time».

дрыми, чем полагают некоторые этнологи. С другой стороны, в том, что касается бессмертия, взгляды первобытного человека не являются результатом какого-либо рационального исследования. Наоборот, они только выражают, повинаясь прихотям образного мышления, субстанциальную — не интеллектуальную — уверенность, данную ему от природы. Чем более иррациональными, полными бессмыслицы кажутся его мифы о душе и посмертном существовании, тем убедительнее свидетельствуют они о том факте, что его уверенность в посмертной жизни уходит своими корнями в более глубокие, еще нетронутые пласты, пусть и менее богатые и плодородные, чем окультуренная почва разума<sup>а</sup>.

\* \* \*

Где же исток естественного инстинктивного знания о бессмертии? Чтобы попытаться объяснить это знание, мы должны учесть, что самые высокие функции человеческого духа, в частности функция суждения, осуществляются в стихии спонтанного витального созна-

---

<sup>а</sup> Памятники доисторических времен подтверждают существование веры в бессмертие в самые отдаленные эпохи. «Помимо орудий и остатков очагов, мы находим и другие доказательства очеловечения, еще более впечатляющие, — захоронения. Неандерталец не только предаёт умерших земле, но иногда хоронит их в одном месте, о чем свидетельствует захоронение детей в Детской пещере близ Ментоны... Тут дело уже не в инстинкте. Мы видим зарю человеческой мысли, обнаруживающей себя в своеобразном бунте против смерти. А бунт против смерти предполагает любовь к ушедшим и надежду на то, что уход их не окончательный. Мы наблюдаем, как эти “идеи”, возможно, самые первые из всех идей, постепенно развиваются по мере развития эстетических чувств. Туловища и головы умерших предохраняются от раздавливания при помощи каменных плит, уложенных в виде дольмена. В могилы кладут убранство, оружие, пищу, краски, которые служат для украшения тела. Мысль о безвозвратности невыносима. Мертвый пробудится, он почувствует голод, ему придется защищать себя, нужно будет наряжаться» (*P. Lecomte du Noüy. L'Avenir de l'Esprit. New York, Brentano's, 1943, p. 188*). По поводу первых, простейших метафизических идей тот же ученый замечает: «философы, за редким исключением, не принимали в соображение тот факт, что идеи эти появились, вероятно, спонтанно у существ самых примитивных и по этой причине заслуживают, чтобы их изучали как абсолютные ценности» (*ibid.*, p. 211).

ния, сопровождающего всякий совершённый, или законченный, акт мышления. Это спонтанное, или *сопутствующее*, сознание надо строго отличать от сознания последующего, или *эксплицитного*. Второй род сознания — эксплицитное сознание — предполагает особый акт рефлексии, в котором ум обращается на себя самого и образует особые рефлексивные понятия, особые рефлексивные суждения о том, что он в себе находит. В сопутствующем сознании нет ничего подобного. Оно выражает лишь внутриположность по отношению к самому себе, тождественность объемлющего и объемлемого Я, присущую человеческому духу; оно есть лишь рассеянный свет рефлексивности — переживаемой и осуществляемой, но не концептуализируемой, — в сопровождении которой в человеческой душе совершается всякое духовное действие. Но такое спонтанное сознание, восходя от наших внутренних актов к их началам, постепенно приближается к самому началу и корню всех наших умственных действий, оно достигает этого корня как чего-то неизвестного по своей природе, о чем известно только одно (этого, впрочем, достаточно): что оно трансцендентно относительно всех исходящих от него психических действий и явлений. Таким образом, спонтанное сознание смутно, но верно постигает супрафеноменальное Я — неясно с точки зрения любого понятия или концептуализации, с достоверностью с точки зрения опыта. Этот опыт супрафеноменального Я — опыт, не оформленный концептуально, но практически переживаемый интеллектом, — есть основополагающая данность, оплот спонтанного сознания. Итак, существуют вещи, которые наш интеллект знает прежде, чем начинает мыслить о них. Такое смутное знание входит во всякий совершённый акт мышления, на какой бы объект он ни был направлен. Когда философская рефлексия образует и развивает идею Я, посредством этой идеи она постигает реальность, которая уже знакома человеческому интеллекту — открыта ему в невыразимом переживании — и которую он теперь узнает.

Человеческий интеллект обладает столь же смутным знанием того, что супрафеноменальное Я, витально постигаемое спонтанным сознанием, не может исчезнуть, — именно потому, что оно постигается как центр, управляющий всеми явлениями, всем происходящим, всей временной последовательностью образов. Иными словами, Я, Познающий субъект, способный познать свое собственное суще-

ствование, превыше времени. Все сменяющие друг друга перцепции и образы, составляющие текучую картину нашего мира, могут уничтожиться, как это бывает во сне без сновидений. Только *Я* не может исчезнуть, потому что смерть, как и сон, есть событие во времени, а *Я* пребывает над временем, оно смутно улавливалось как таковое с самого первого мгновения. Именно эта устойчивая перцепция — даже если она остается неизъясненной, в состоянии скорее интеллектуального чувствования, нежели концептуального суждения, — как мы полагаем, служит источником того инстинктивного знания о человеческом бессмертии, причины которого мы пытаемся найти.

Здесь нужно сделать еще одно замечание, касающееся не столько спонтанного сознания *Я*, сколько свойственных этому *Я* устремлений. Рассматривая метафизическую реальность, именуемую Личностью, философы устанавливают, что личность есть в существе своем некая духовная целостность, характеризующаяся независимостью. Личность есть аналогическое и трансцендентальное совершенство, полностью и безусловно реализованное лишь в Боге, в Чистом Акте. Личность — это особый мир, мир знания, любви и свободы, целое, само по себе предназначенное быть подчиненным как часть лишь такого рода целым, с которыми его связывают знание и любовь: ибо тогда, в силу этой связи, сама часть есть целое в соотношении с целым. Благодаря знанию и любви человек есть некое целое, сколь бы малую часть он ни представлял собою в соотношении с трансцендентным божественным Целым, в соотношении с общим Благом, обособленным от всего творения; благодаря знанию и любви гражданин есть целое в сопоставлении с целым политического сообщества, частью которого он является, будучи подчинен общему благу этого целого в силу поддерживаемых между ними отношений праволюбия, справедливости и дружества<sup>а</sup>.

Естественно, что философы пришли к необходимости выделить в человеческой личности две категории существенно различных стремлений<sup>б</sup>. Одни стремления личности *соприродны* (*connaturelles*) человеку. Они присущи человеческой личности постольку, поскольку

<sup>а</sup> См.: *Les Droits de l'Homme et la Loi Naturelle*, p. 30—40.

<sup>б</sup> См.: *Principes d'une Politique Humaniste*, chap. I.

ку она обладает определенной специфической природой. Другие стремления *трансприродны*. Они свойственны человеческой личности, именно поскольку она есть личность и причастна, в несовершенной степени, трансцендентальному совершенству личности.

Среди стремлений личности нет ничего более очевидного, чем стремление не умирать. Смерть, уничтожение Я — событие, для человеческого Я не столько страшное, сколько непостижимое, невозможное, заключающее в себе насилие, оскорбление, скандал. Для личности не быть — это нонсенс. И хотя со смертью мы сталкиваемся на каждом шагу, хотя мы видим, как умирают наши родные и друзья, хотя мы присутствуем на их похоронах, нам все же чрезвычайно трудно поверить в реальность смерти. Однако для человеческой личности смерть неизбежна, и потому кажется, что ее стремление к бессмертию терпит крах, что это ложное стремление. Как же такое возможно? Ведь мы знаем, что стремление, всего лишь выражающее естественную структуру какого-либо сущего, не может потерпеть крах.

Разрешить эту проблему можно одним-единственным путем — различая, в соответствии с только что обозначенным разделением, *соприродное* и *трансприродное* в стремлении, о котором идет речь.

Постольку, поскольку стремление не умирать связано с духовной частью человека как единого целого, с душой, оно соприродно человеку и не может не быть удовлетворено. Поскольку же оно относится к самому целому, к человеческой личности, состоящей из души и тела, это стремление есть стремление трансприродное и может остаться неудовлетворенным. Таким оно и пребывает постоянно. Но, несмотря на то что все кругом явно ему противоречит, оно все-таки присутствует в нас, оно взывает к неведомой силе, к самому началу бытия, взыскуя неведомого свершения по ту сторону смерти, — вне этого бренного тела, которое является существенной частью человека как единого целого и без которого индивидуальная душа не составляет личности в собственном смысле слова; по ту сторону всех очевидных признаков уничтожения личности, исчезающей в ослепительной роскоши природы и смене времен; по ту сторону самого этого мира, существование и долговечность которого связаны с порождением и распадом материальных субстанций и предстают как вызов требованию бессмертия человеческой личности.



### III. Философское знание о бессмертии

Мы говорили об инстинктивной и естественной, живой, практически выражаемой вере в бессмертие человека. Теперь я хотел бы перейти к философскому знанию — знанию уже не инстинктивному и природному, а рационально обработанному, — с помощью которого человеческий ум может достичь в вопросе о бессмертии вполне обоснованной, или доказанной, достоверности.

Это философское знание явно не имеет отношения к позитивизму, который кажется скорее разочарованием в философии, чем некой философией. Однако Огюст Конт, отец всего современного позитивизма, так остро чувствовал насущность проблемы бессмертия, что пытался разрешить ее в меру своих возможностей и в своей позитивистской религии Человечества большую роль отводил тому, что он называл *субъективным* бессмертием, — такому бессмертию, когда мы остаемся жить в памяти, в мыслях, в любви тех, кто нас знал и кому мы были дороги. При этом словари, которые приходят на помощь человеческой памяти, оказались хранилищами бессмертия. Что же до самого Огюста Конта, то его бессмертие, понятно, должна была обеспечить вечная благодарность всего человечества.

Мы, однако, далеки от пренебрежительного отношения к субъективному бессмертию. Храниться в духе, быть в нем как один из его объектов, сообразно его собственному способу существования, жить в умах как нечто такое, что они знают и передают друг другу наподобие сказания или исторического повествования, — завидный удел для материальных вещей и именно тот род бессмертия, к какому они предназначены. События человеческой истории ждут своего певца и томятся по своей эпопее; этот мир станет бессмертным в памяти бессмертных умов и в тех повествованиях, которые они будут передавать друг другу. Но если субъективное бессмертие что-нибудь значит, то именно потому, что есть нематериальные умы, способные запечатлеть в себе преходящее. Субъективное бессмертие обратилось бы в ничто — или в насмешку, — если бы не существовало «объективного», подлинного бессмертия.

Доводы, убеждающие нас в этом бессмертии, могут быть изложены следующим образом. Во-первых, интеллект служит для познания

всего, что сопричастно бытию и истине, он может вместить в себе целый мир, — это означает, что познаваемый объект предварительно лишается, именно с целью его познания, всякого экзистенциального состояния материальности. У этой розы есть определенные очертания, но бытие обширнее пространства. Объект интеллекта — универсалия, которая остается тем, что она есть, отождествляясь со множеством конкретных вещей; а это возможно лишь при одном условии: чтобы стать объектами ума, вещи должны быть полностью отделены от их материального существования. Объекты познания человеческого интеллекта, мыслимые не как вещи, существующие сами по себе, но именно как объекты, определяющие интеллект и единые с ним, нематериальны.

Во-вторых, то, что относится к объекту, относится и к акту, на него направленному, который определяется, или специфицируется, этим объектом. Объект человеческого интеллекта как таковой нематериален; нематериален и акт человеческого интеллекта.

В-третьих, способность имеет ту же природу, что и ее акт. Поскольку акт интеллектуальной способности нематериален, сама эта способность также нематериальна. Интеллект в человеке представляет собой нематериальную способность. Конечно, он зависит от тела и состояния мозга. Его деятельность может быть нарушена или ослаблена каким-либо физическим обстоятельством — приступом гнева, влиянием алкоголя или наркотика. Но зависимость эта *внешняя*. Она существует потому, что наш интеллект не может действовать без совместной деятельности памяти и воображения, внутренних и внешних чувств, т.е. органических способностей, корнящихся в материальном органе, в соответствующей части тела. Что же касается самого интеллекта, то он не должен быть *внутренне* зависимым от тела, коль скоро деятельность его нематериальна. Человеческий интеллект, следовательно, не пребывает в какой-то особой части тела. Он незримо присутствует во всем теле и не содержится в нем, а скорее сам содержит его. Он пользуется мозгом и нуждается в нем, потому что органы внутренних чувств сосредоточены в мозге, но мозг не орган интеллекта; в организме нет такой части, действие которой было бы операцией интеллекта. Как заметил Аристотель, ум не имеет своего органа<sup>54</sup>.

И последнее: так как интеллектуальная способность нематери-

альна, то ее субстанциальная первооснова, сама субстанция, от которой она исходит и которая действует посредством своих орудий, тоже нематериальна. Не интеллект мой мыслит во мне, а я мыслю посредством своего интеллекта. Итак, во мне, в моей плоти и крови, как моя субстанциальная часть, пребывает нематериальная субстанция. Субстанциальной первоосновой нематериальной психической способности должна быть нематериальная душа.

Можно представить себе, что такой нематериальной душе при-  
сущи, помимо ее нематериальных способностей, еще и другие способности или виды деятельности, органической, или материальной, природы. Ведь эта нематериальная душа — не только дух, но дух, созданный, чтобы оживотворять тело, в терминологии Аристотеля «субстанциальная форма», *энтелехия*, которая, соединяясь с материей, образует отдельную телесную субстанцию, человеческое существо (так что человек как нечто составное получает свою субстанциальность от «субстанциальной формы», каковая сама есть духовная субстанция). Но совершенно немыслимо, чтобы душа «материальная», т.е. *не что иное, как* субстанциальная форма или субстанциальный акт материи, — душа, которая сообщает форму телу (как души животных и растений, согласно биологии Аристотеля), но не является ни духом, ни субстанцией и не может существовать, не сообщая форму материи, — обладала источником активности или нематериальной способностью, иначе говоря, действовала посредством нематериальных орудий, внутренне независимых от какого бы то ни было телесного органа и от какой бы то ни было физической структуры.

Мы знаем, что это доказательство, как и все метафизические доказательства, предполагает некоторую общую метафизику, где обосновано и оправдано каждое из исходных понятий, к которым оно прибегает. Мы считаем эту метафизику истинной, обоснование использованных здесь исходных понятий — возможным и обеспеченным. Мы лишь хотели в точности описать, с позиций здоровой метафизики и философии бытия, какие этапы проходит интеллект, когда, рассматривая свою собственную природу, он подтверждает для себя на уровне рационального познания бессмертие человеческой души как одну из тех высочайших истин, которые даются разуму тем труд-

нее, чем более спонтанно улавливаются они природным инстинктом. Для этого доказательства философский интеллект использует в качестве среднего термина понятие нематериальности, которое — как явствует из представлений первобытных людей — в высшей степени чуждо инстинктивному и спонтанному функционированию образного мышления.

Итак, человеческая душа есть одновременно и душа — т.е. первоначало жизни живого тела — и дух, внутренне независимый от материи и, следовательно, способный существовать и жить отдельно от нее. Человеческая душа обладает собственным нематериальным существованием и собственной нематериальной субсистенцией; и именно благодаря этому нематериальному существованию и нематериальной субсистенции человеческой души каждый элемент человеческого тела существует как человеческий. Совершенная нематериальность высших отправлений человеческой души — интеллектуального познания, созерцания, любви, влечений и радости сверхчувственного порядка, свободного произволения — доказывает, что эта душа сама по себе духовна и не может перестать существовать и жить. Она не подвержена тлению, так как в ее составе нет материи; она не может разложиться, так как, будучи лишена материи, она проста и не имеет субстанциальных частей; она не может утратить ни своего индивидуального единства, поскольку бытийствует сама по себе, ни своей внутренней силы, поскольку содержит в себе все источники своих сил. Человеческая душа не может умереть. Коль скоро она существует, она не может исчезнуть; она с необходимостью будет существовать всегда, ее бытие бесконечно.

В каждом из нас живет душа. С каким безмерным уважением взирали бы мы на всякое человеческое существо, если бы думали о той незримой Псюхе<sup>55</sup>, которая обитает в нем и делает его тем, что оно есть, и которая пребудет дольше, чем самый мир, пребудет вечно, после того как исчезнет ее телесная оболочка! Как можем мы созерцать человеческую личность, не стремясь выпытать заключенную в ней вечную тайну? Первые христиане целовали грудь своих детей с трепетом и благоговением, думая о присутствующем в них вечном начале. У них было определенное представление, определенное знание о бессмертии человеческой души, не такое смутное и слабое, как у нас.

\* \* \*

Мы трактовали о бессмертии человеческой души. Всякая достоверность, на которую опирается философская мудрость в вопросе о бессмертии, относится к бессмертию человеческой *души*, так как непреходящее бытие — естественное свойство того, что в нас духовно. А что сказать о тех чаяниях человеческой личности, жаждущей бессмертия, о которых мы вели речь выше? Эти чаяния имеют отношение к самой личности, к самому человеку как к природному целому, состоящему из плоти и духа, а не к одной душе. О человеческом стремлении к бессмертию *человека*, а не только *человеческой души* философский разум мало что может нам сказать.

С одной стороны, философский разум отдает себе отчет в том, что душа, обособленная от тела, не является личностью, хотя она и бытийствует сама по себе. Она не является личностью, так как понятие личности — это, прежде всего, понятие полного и совершенного целого. Тело — составная часть человека как единого целого, и душа тоже есть только часть этого целого. Чем была бы жизнь обособленных душ, если бы им пришлось вести жизнь чисто естественную? Тусклой жизнью бесцветного рая, подобного Элисийским полям древних, усеянным бледными асфоделями. Обособленные души, если бы они находились в чисто естественном состоянии, не узрели бы Бога, ибо это сверхъестественный дар; они бы знали Бога через тот образ Божий, какой являют они сами, а себя самих знали бы интуитивно. Они были бы ослеплены собственной красотой, красотой отдельной духовной субстанции, и узнавали бы другие вещи в зеркале своей субстанции в меру их сходства с ними самими. Но присущее им знание оставалось бы словно окутанным сумраком, по причине естественной слабости человеческого интеллекта. К тому же все чувственные способности человеческой души — чувственная память, воображение, инстинкт и страсть, равно как и внешние чувства, в обособленной душе как бы дремлют. И если бы такая душа не получала сверхъестественного воздаяния и сверхвоздаяния, то блаженная жизнь, какую бы она жила в своем естественном состоянии, была бы полужизнью и полублаженством.

С другой стороны, для философского разума ясно, что, коль ско-

ро человеческая душа по природе своей создана, чтобы оживотворять тело, в обособленной душе должна оставаться некая субстанциальная неполнота, нереализованность и неудовлетворенность в отношении той другой половины человеческого существа, которую душа, согласно самому порядку природы, должна использовать для своих целей и для своих собственных действий, придавая ей онтологическую существенность и активность. Продвигаясь этим путем, философский разум спрашивает себя, не может ли такое желание воссоединения с телом когда-нибудь исполниться для бессмертной души?

Да, с точки зрения божественного всемогущества вполне возможно помыслить некое будущее восстановление человеческой целостности, некое чудесное обретение тела душою, вновь принимающей свою плоть и кровь в силу того лишь, что она вновь сообщает материи форму. Но человеческий разум способен только помыслить эту возможность; дальше пойти он не может; и потому, пытаясь постичь высшее стремление личности к бессмертию, к бессмертию человека, человеческий разум останавливается, хранит молчание и предается грезам.

#### IV. Личность и смерть

Однако неизбежно встает вопрос: действительно ли наше стремление к бессмертию самой личности останется неудовлетворенным? Такой вопрос не принадлежит к области философии, к области человеческого разума. Это проблема религиозного порядка, она касается самых важных, самых фундаментальных религиозных представлений человечества.

Здесь сталкиваются два основных представления. Они выражают то, что в конечном счете следует рассматривать как два единственно возможных типа религиозного понимания человеческой жизни. Первое представление — индуистское, второе — иудейско-христианское.

Индуизм отрицает бессмертие личности и проповедует метемпсихоз, или переселение душ. Душа бессмертна, но она меняет свое местопребывание. По смерти тела она переходит из одного тела в другое, точно птица в новую клетку, и ее новая оболочка оказывается более или менее благородной либо жалкой, в зависимости от заслуг

или провинностей, накопленных душой в течение предыдущей жизни; иначе говоря, душа непременно пожинает плоды своих прошлых деяний. Таким образом, одной и той же душе соответствует череда личностей, как и череда жизней. Каждая из этих личностей исчезает навсегда, она никогда не появится вновь; так человек время от времени избавляется от изношенной одежды. Бесконечный поток, безвозвратное исчезновение, череда сменяющих одна другую личностей — вот цена бессмертия души.

Против идеи переселения душ существуют веские и неотразимые доводы. Главный аргумент следующий: переселение предполагает, что каждая душа сохраняет свою индивидуальность и, однако же, переходит из одного тела в другое. Но это возможно, только если душа не является субстанциально единой с телом. Отрицание субстанциального единства человека и отрицание того факта, что душа и личность неразделимы — какова душа, такова и личность, какова личность, такова и душа, — эти два отрицания неотъемлемо входят в учение о перевоплощениях. Получается, что переселение душ существует, если человек не есть человек; или, как говорил Аристотель, если искусство флейтиста может распространиться на арфу и извлечь из нее звуки. Субстанциальное единство человека — основополагающая истина относительно человеческого существа — несовместимо с идеей переселения душ.

Однако, несмотря на очевидность этой философской истины, идея о перевоплощениях остается постоянным искушением для религиозного сознания человечества. В чем причина такого искушения метемпсихозом? Я полагаю, все дело в конфликте между представлением о воздаянии за человеческие дела и мыслью о быстротечности и тщете, хрупкости и неразумии человеческой жизни. Как возможно, чтобы ничтожная человеческая жизнь, во всем ее убожестве, с ее обольщениями, с ее бедами, непосредственно сообщалась с вечностью? Как возможно, чтобы вечное воздаяние, цель вечная и незыблемая, было поставлено в зависимость от благих или дурных побуждений свободной воли, столь слабой и прихотливой, столь небодрственной, как наша? Слишком уж велика несоразмерность Цели и Средств. Я думаю, что разум индуса, объятый отчаянием и страхом перед подобной перспективой, так сказать, нашел убежище в беско-

нечности времени, как если бы последовательность новых жизней, уготованных одной и той же душе, могла уменьшить эту несоразмерность между краткостью пути и важностью конечного пункта<sup>а</sup>.

Да, это несомненно так, но тогда нет больше ни цели, ни конца. Уму открывается ужас бесконечных перевоплощений. Самый закон переселения душ становится страшным, невыносимо тяжким законом новых страданий, новых испытаний и новых бедствий, беспрестанно претерпеваемых вследствие вечного возникновения новых бранных и мучительных для души телесных оболочек. Где же спасение? В нирване. Но нирвана — это лишь высвобождение из потока времени, она ничего не совершает, ничего в себе не содержит. Если рассматривать ее, как она мыслится в буддистской философии (я не говорю — как она переживается в действительности той или иной созерцательной душой), нирвана есть только бегство, самоуничтожение того перевоплощения, посредством которого как раз и должно было осуществиться бессмертие души и которое теперь упраздняет само себя, а значит, и устраняет возможность бессмертия. Переселение душ не было решением проблемы, оно было бегством, уходом от проблемы, и от него тоже пришлось бежать.

Иудейско-христианское представление выражает философию конечной цели, а философия конечной цели прямо противоположна философии переселения душ. Поиски бессмертия в бесконечном горизонтальном движении во времени совершенно противоположны устремлению ввысь и осуществлению бессмертия через достижение вечной и беспредельной конечной цели, так же как нирвана совершенно противоположна растворившимся вратам вечности и обретенной беззакатной жизни. Иудейско-христианская концепция возможна благодаря верному суждению о соотношении между временем и вечностью: продлевайте время сколько угодно, прибавляйте годы и годы, жизни и жизни — время все равно останется несоизмеримым с вечностью; тысяча переселений души перед вечностью такая же малость, как и недолгая жизнь одного несчастного ребенка; эта короткая человеческая жизнь в сравнении с вечностью то же,

<sup>а</sup> См.: Du Régime temporel et de la Liberté, p. 20.



что тысяча перевоплощений. Но иудейско-христианское решение проблемы возможно еще и потому, и даже главным образом потому, что философия конечной цели сопряжена со всеми истинами и таинствами божественного откровения. Задумаемся над тем, что Бог являет собой личность, что он есть Жизнь, Истина и Любовь в трех лицах; что существует сверхприродный порядок и что самая малая степень благодати, т.е. сопричастности внутренней жизни Бога, значит больше, чем все великолепие этой звездной вселенной; что Бог воспринял плоть в лоне девы Израиля, дабы умереть за человечество и влить в нас жизнь от своей собственной крови; что свободные деяния милосердия Божия, его неистощимость, многотерпеливость и мудрость бесконечно превосходят немощность и порочность нашей человеческой свободной воли. Тогда мы поймем, что несоразмерность между краткостью пути и важностью конечного пункта, о которой говорилось выше, на самом деле возмещается, и возмещается с избытком и преизобилием, милостью и *человеколюбием*, как сказал св. апостол Павел, Спасителя нашего, Бога<sup>56</sup>. Потому что человек не спасается сам, своими собственными силами. Бог и Христос спасают человека силою креста и божественной благодати, чрез веру и любовь, творящие благие дела.

Но иудейско-христианское представление выражает не только философию конечной цели — одновременно оно выражает и философию бессмертия человека. Ибо не только определенная часть человека, но и сам человек предназначен для этой конечной цели и должен найти в ней свершение своего бытия и полное утолнение своих желаний. Иудейско-христианская концепция утверждает не только бессмертие души, но и бессмертие человеческой личности, человека как целостного субъекта; потому что благодать усовершенствует природу и исполняет в сверхпревосходной степени стремления природы, те стремления человеческой личности, которые мы называли выше *транс-природными*. В священных книгах Израиля неизменно ставится на первый план, как самое важное, не столько бессмертие душ, сколько воскрешение тел. Именно воскрешение тел проповедовал св. Павел в Афинах, к удивлению философов. Именно в воскрешение тел веруют христиане: воскресение, превосходящее все возможности природы, осуществится для избранных через кровь и воскресение Христа, для

остальных же, тех, что будут до конца упорствовать в отрицании искупительной жизни и благодати, — чудом высшего правосудия.

Таков ответ, данный не только философией, но и верой и открытием на поставленный нами вопрос: действительно ли стремление человеческой личности, человека как единого целого к бессмертию всегда останется неудовлетворенным? — Стремление это не останется неудовлетворенным, душа и тело воссоединятся, та же личность, самотождественная человеческая личность, какую мы знали и любили в мире изменчивости, когда-нибудь вновь обретет свой прежний вид; неразделенное субстанциальное целое, в котором незримое придает форму зримому и которое мы называем человеческим именем, на время погибнет и познает тление, но поистине восторжествует в конце концов над смертью и пребудет вечно. И это бессмертие Человека или, лучше сказать, преодоление смерти и торжество над смертью, к которому он призван, неразрывно связано с драмой спасения и искупления.

## V. Ценность человеческой жизни

В заключение мне остается добавить совсем немного. Я хотел бы вернуться к некоторым соображениям, изложенным в начале главы. Они относятся к ценности человеческой жизни, превосходящей ценность всего иного, за исключением таких вещей, человеческих или божественных, которые каким-то образом, хотя бы косвенно, касаются божественного в человеке и служат, как говорил Бёрк, к искуплению человеческой крови; действительно, подобные вещи, даже если сами по себе они принадлежат к природному порядку, всегда связаны с теми высочайшими благами, что не от мира сего, хотя они и пребывают в этом мире.

Здесь мы обнаруживаем странный парадокс: мы сталкиваемся с такого рода утверждениями, которые, имея при одном и том же словесном облике различный смысл, могут быть одновременно и совершенно истинными, и абсолютно ложными. *Нет ничего на свете дороже человеческой жизни*, — если я подразумеваю бrenную жизнь человека, это утверждение абсолютно ложно. Одно-единственное слово *дороже человеческой жизни*, когда человек бросает его в лицо

тирану из любви к истине или свободе. *Нет ничего на свете дороже человеческой жизни*, — если я подразумеваю нетленную жизнь человека, ту, что увенчается непосредственным созерцанием Бога, утверждение это совершенно истинно.

Политическое общество может требовать от человеческих личностей, чтобы они жертвовали ради него своей жизнью, — например, в случае оборонительной войны. Как это возможно? Дело в том, что земное общее благо не является благом всецело земным. Само земное общее благо включает сверхчеловеческие ценности, ибо оно косвенно соотносится с высшей целью человека, с вечной жизнью личностей, во времени составляющих общество. Человеческое общество должно стремиться к своему земному общему благу, к обеспеченной и счастливой жизни для всех, так чтобы искание вечного счастья — не просто счастья, но блаженства и самого Бога — было возможно для каждой личности, входящей в сообщество, и положительно облегчалось в том, что касается условий ее временного человеческого существования. Если бы общее благо человеческого сообщества было всего только неким множеством временных преимуществ и достижений, подобно «общему благу» улья или муравейника — не общему, а скорее совокупному, — тогда, конечно же, было бы бессмысленно жертвовать ради него жизнью человеческой личности. Таким образом, война, которая доводит до предела подчинение отдельной личности временному сообществу, вместе с тем свидетельствует о надвременных следствиях и надсоциальных конечных целях, предполагаемых этим подчинением. С другой стороны, ясно, что именно в силу своей природы тоталитарные государства, пожирающие человеческие жизни во имя нации, теряют право требовать от человека жертвовать ради них собственной жизнью.

\* \* \*

Что касается человеческой цивилизации, то с изложенной нами точки зрения очевидно, что она должна оградить себя от двух главных заблуждений; их можно определить через чистые абстрактные формы, к которым они стремятся: это чисто империалистический идеал и идеал чисто буржуазный.

Цивилизация, которая презирала бы смерть, пренебрегая человеческой личностью и не зная цены человеческой жизни, цивилизация, которая злоупотребляла бы мужеством людей и безжалостно губила бы их жизни ради бредовых фантазий вождельства или ненависти, или из жажды господства, или в угоду идолу Государства, была бы не цивилизацией, а варварством. Ее героизм был бы звериной жестокостью.

Цивилизация, которая знала бы цену человеческой жизни, но утверждала бы как свои высшие ценности преходящую жизнь человека, наслаждение, деньги, эгоизм, гарантии обладания приобретенными благами и вследствие этого страшилась бы смерти как величайшего из всех зол и под предлогом бережного отношения к человеческой жизни всячески избегала бы любого рода жертвенности, боясь даже мысли о смерти, — подобная цивилизация была бы не цивилизацией, а вырождением. Ее гуманность была бы шепетильностью трусов.

Подлинная цивилизация знает цену человеческой жизни, но своей высшей трансцендентной ценностью полагает нетленную жизнь человека. Она не страшится смерти и встречает смерть лицом к лицу, она не избегает риска, она требует жертв, но только ради целей, достойных человеческой жизни, — ради справедливости, ради истины, ради братской любви. Она не пренебрегает человеческой жизнью и не играет со смертью, но приемлет смерть тогда, когда смерть в глазах свободных людей оказывается высшим осуществлением достоинства человеческой личности и началом вечности. Я хотел бы напомнить в связи с этим слова, которые политический деятель Греции г-н Метаксас произнес незадолго до смерти, беседуя с американским военным корреспондентом: «Мы, греки, — сказал он, — будучи христианами, знаем, что смерть в конечном счете всего лишь эпизод». Эпизод в бессмертной жизни человека. Такова мысль, одушевляющая подлинную цивилизацию, если она достойна называться христианской. Ее героизм — истинный героизм, героизм в полном смысле слова человеческий, потому что он чудесным образом зиждется на бессмертии смертных людей.



## Глава V

# Томистское понятие о свободе

### I. Предварительные замечания

Слово *свобода*, как и все великие слова, выражающие ценности, ради которых люди идут на смерть, и обозначающие не только совершенства объекта, но и желания, несбыточные мечты и высочайшие достоинства субъекта, — слово «свобода» заключает в себе множественные смыслы, весьма различные, но, однако, взаимосвязанные.

Если мы хотим ограничиться самым существенным, то, внимательно рассмотрев это различие смыслов, мы увидим, что значение слова «свобода» развивалось в основном в двух направлениях: свобода как *отсутствие принуждения* — так, птица свободна, когда она не в клетке, из чего не следует, что она обладает свободой воли, — и свобода как *отсутствие необходимости*, или *необходимого определения* (*nécessitation*), что означает именно свободу воли. Акт свободной воли — это акт, не детерминированный никакой *необходимостью*, пусть даже всецело внутренней и не сопряженной ни с каким внешним давлением. Одной из причин невнятности и путаницы в широких дискуссиях о свободе и благодати, которые велись в XVII в., было то, что очень часто спорящие не проводили четкого различия между двумя указанными направлениями. Эти два направления и два основных значения слова и понятия «свобода» — свобода выбора (отсутствие необходимого определения) и свобода как спонтанность (отсутствие принуждения) — мы должны разделить с самого начала.

Пожалуй, стоит отметить, что из двух названных родов свободы специалистов, философа и теолога, больше интересует свобода вы-

бора, свобода воли, вероятно, именно потому, что она ставит перед ними самые трудные проблемы. Но для человека общей гуманитарной культуры интереснее не свобода воли, которая волнует его тем меньше, чем больше он уверен, что обладает ею, а другая свобода, свобода-спонтанность в ее самых возвышенных формах, когда она означает личную раскрепощенность и независимость (мы называем ее свободой-автономией и свободой ликования (*exultation*)), — потому что такую свободу приходится завоевывать дорогой ценой и с большим трудом и к тому же она всегда под угрозой.

## II. Свобода выбора

Итак, рассмотрим с точки зрения томистской философии загадочную природу *первого рода свободы*, или свободы человеческой воли. Не станем тратить время на рассуждения о ее *существовании*; каждый из опыта знает о существовании своей свободы; лучшее, чего может достичь на этом пути философ, — это показать значимость такого опыта. Но есть и другой путь, который ведет дальше: способ, каким св. Фома открывает нам *природу* свободной воли, есть вместе с тем доказательство, что она *необходимо существует* во всякой разумной природе. Попытаемся теперь исследовать природу свободного выбора.

Древние отметили здесь, прежде всего, *трансцендентность* того, что они называли *интеллектуальным влечением*, или, иными словами, *воли* по отношению ко всякому благу, кроме счастья.

Для св. Фомы воля — это влечение, способность чего-либо желать и к чему-либо склоняться, создающая в душе духовные силы тяготения, притягивающие ее всю целиком; главный акт воли — любовь.

Но всякое влечение коренится в познании. То, что схоластики называли чувственным влечением, — общие для животного и человека способности желания и эмоции — уходит своими корнями в чувственное познание.

Воля же, способность духовного возжелания, напротив, коренится в интеллекте. И именно потому, что интеллект обладает понятием *блага*, открывшимся ему в своей объективности и своей конкретной всеобщности и столь же широким, как и понятие бытия, — именно

поэтому во всякой природе, наделенной интеллектом, должна существовать способность желания и любви, совершенно отличная от чувственного влечения и направленная на благо, познанное как благо, сообразно с тем, что оно трансцендентально проникает всякую благую вещь и соответствует субъекту, на благо, постигнутое интеллектом, а не только на отдельные благие вещи, познанные чувствами. Именно это разумное влечение, или воля, укоренено в интеллекте.

Таким образом, воля имеет основание в природе, и сама она есть определенная *природа*. Следовательно, у нее, как и у всякой природы, должна быть необходимая детерминация, — *natura determinatur ad unum*<sup>57</sup>; она должна обладать таким действием, которое производилось бы по природному типу, т.е. было бы необходимо детерминированным; должно существовать нечто, чего бы она желала *именно сообразно тому, что́ она есть*, нечто, чего бы она желала с необходимостью. Бог необходимо любит свое бытие и свою благодать, ибо в том, чтобы любить беспредельную благодать, какую он являет собой, состоит сама его сущность; так и разумное создание необходимо любит не какое-то частное благо, а благо вообще (я говорю не о моральном благе, касающемся того, что подобает разумному созданию в аспекте *его собственной конечной цели*, — я говорю о благе метафизическом, касающемся того, что способно исполнить желание и доставить радость безразлично в каком аспекте, и равновеликом бытию). Вот чего наша воля желает по необходимости, в соответствии с тем, что́ она есть: блага, которое означало бы исполнение всех ее желаний, блага, которое во всех отношениях отвечало бы человеческим стремлениям, — одним словом, блаженства. Самое несчастное из живых существ с необходимостью желает счастья, и, несомненно, именно поэтому оно так несчастно. Ибо естественные условия его существования таковы, что обычно оно отчаивается обрести счастье; и если я правильно понимаю мысль св. Фомы, одно из откровений веры заключалось для него в том, что нам было поведано: однажды мы можем в действительности стать *совершенно, абсолютно блаженными*. Потрясающая весть! «Будешь со Мною в раю»<sup>58</sup>. Собственно говоря, если св. Фома гораздо подробнее, чем Аристотель, трактует об абсолютной полноте блага, к которому мы естественно стремимся, то это закономерно, ведь он через веру постиг, что мы действительно



можем надеяться его обрести — единственно по благодати Божией, ибо оно сверхприродно. Мы необходимо и естественно желаем *абсолютного блаженства* — как *блаженства*, в силу естественного соприродного и *безусловного* влечения, направленного на нечто, требуемое нашими сущностными способностями; как *абсолютного*, в силу естественного трансприродного и *условного* влечения, направленного на нечто, выходящее за наши естественные пределы и конститутивное, о чем природа, следовательно, не может иметь никакого представления<sup>а</sup>.

Эти пояснения помогут понять смысл утверждений томистов касательно человеческой воли: она с необходимостью желает, она не может, действуя, не желать блаженства; ее *необходимо детерминирует* абсолютное и конкретно-всеобщее благо (даже прежде познания, в чем состоит это благо и возможно ли его достичь), абсолютно полное счастье.

Что же отсюда следует? То, что относительно иного блага воля будет естественно *недетерминированной*, не имеющей естественной и необходимой склонности. Если мою волю необходимо детерминирует *счастье* — благо без пределов, абсолютное благо, удовлетворяющее все мои возможные желания, — отсюда явствует: то, что не есть благо без пределов, то, что не есть это абсолютное благо, *не может* с необходимостью детерминировать мою волю.

Какое неожиданное следствие! Св. Фома выводит свободу (здесь) из необходимости (там); именно потому, что воля *внутренне и естественно с необходимостью определяется* к абсолютно полному счастью, она *свободна* по отношению ко всему остальному, т.е. по отношению ко *всему* тому, чего она может желать на земле, — ибо где мы достигаем абсолютно полного счастья?

Надо уточнить, что не только частные и частичные блага, которые предоставляет нам конечный мир, но и все конкретные блага, какие мы можем в этой жизни любить и желать, — даже самые возвышенные, даже и божественное благо — по той же причине являются объектом свободного выбора воли. По учению теологов, когда человеческая душа узрит Бога, она не только познает, что он есть для

<sup>а</sup> См. большое примечание в «Degrés du Savoir», p. 562 и сл.

нас блаженство (она уже знает это благодаря разуму и вере), но и постигнет его, и узрит, и обретет его актуально в качестве такового, в качестве актуально доставляющего удовлетворение и сверхудовлетворение всех возможных желаний человеческой личности, так что ей ничего уже не остается желать вовне, даже самой ничтожной малости. Тогда воля возлюбит Бога необходимым образом, с такою же или, вернее, с большей необходимостью, чем любит она в этом дольном мире счастье. Но пока душа не зрит Бога в блаженном созерцании, мы можем знать благодаря разуму и вере, что он есть абсолютное Благо и наша истинная конечная цель, однако блаженство это нам еще не дано, интеллект не постигает Бога как блаженство, делающее нас блаженными актуально, а отвлеченно мыслит его как блаженство, которое сделает нас блаженными в будущем. И в ожидании этого будущего нам придется отказаться от многих благ, мнимых и подлинных, от многих благих и желанных вещей, которые сами по себе остаются привлекательными в стороне от того узкого пути искания лучших благ, что ведет нас к Богу, устройтелю морального порядка.

Суть кажущегося парадокса, изложенного нами, такова: мы с необходимостью ищем абсолютного блага (блаженства вообще), и, однако, Бога — сокровенного Бога, тождественного абсолютному благу и бытийствующему блаженству и естественно любимого всякой тварью, даже помимо воли, более себя самой, — мы ищем как цели нашей жизни и зиждителя всего нашего нравственного строя и в качестве такового действительно любим превыше всего только в силу свободного выбора, от которого мы властны уклониться.

С этим связано положение доктрины, важность которого мы уже отмечали в другом месте; оно, как мне думается, показывает истинно гуманистическую широту и всеобщую значимость учения св. Фомы. Св. Фома утверждает<sup>b</sup>, что мы впервые определяем нашу конечную цель, когда ребенок начинает жить жизнью разума и личности; этот акт может совершиться в нас совсем неприметно, но он — великое событие. И всякий раз, когда человек задумывается о себе самом, чтобы выбрать свою судьбу, он в какой-то мере возвращается к абсолютным максимам детства. Так вот, когда человек, размышляя о

<sup>b</sup> Sum. Theol., I–II, q. 89, a. 6.

себе, избирает любовь к тому, что составляет само благо, к *bonum honestum*<sup>59</sup>, желая посвятить ему свою жизнь, то он, даже если Бог ему неведом, устремляется к Богу. И тогда, согласно св. Фоме, воспитан ли он в христианской вере или же взращен идолопоклонниками в диких лесах, на таком человеке благодать Божия, без которой наша ущербная воля не может действительно обратиться к Богу как к высшей цели нашей жизни.

Добавим, что если этика св. Фомы является этикой блаженства, то, она, однако, в корне отлична от своекорыстного эвдемонизма<sup>а</sup>, ибо она является также этикой любви; и когда мы поступаем праведно, то Бога, трансцендентное Всё, в котором состоит наше счастье, мы любим не ради себя, а ради него самого, и любим превыше всего остального, любим больше себя самих; только в силу нашей любви к нему мы сами хотим быть счастливыми.

\* \* \*

Я говорил о всеобщей способности воли, о беспредельной способности любить — следствии всеобщей способности мышления — и о недетерминированности (в смысле отсутствия необходимой склонности) воли по отношению ко всякому благу, помимо блаженства, постигаемого как актуально делающее нас блаженными и доставляющее нам полное удовлетворение.

Эта недетерминированность, что очень важно себе уяснить, отнюдь не совпадает с потенциальной, или пассивной, недетерминированностью того, что может, будучи несовершенным и пребывая как бы в ожидании детерминации, стать тем либо этим, получить ту или иную актуализацию. В человеческой воле есть подобная пассивная недетерминированность, преодолеваемая ею или *не свободно* (через бессознательные побуждения, за которые мы не ответственны и которые возникают прежде всякой рефлексии, при простом восприятии какого-либо блага), или же *свободно*, через акт свободного выбора; такая потенциальная и пассивная недетерминирован-

<sup>а</sup> Это хорошо показал о. Джералд Ванн в своей превосходной книге: *G. Vann. Morals maketh Man. London, Longmans, 1938.*

ность — знак слабости сотворенного существа, она никоим образом не составляет свободы, в божественной воле ее не существует.

Недетерминированность, о которой мы ведем речь, совсем иная — *активная и господствующая*. Именно эта недетерминированность и составляет свободу. Свобода заключается в *главенстве воли над самим детерминирующим ее практическим суждением*.

Интеллект вполне может умозрительно заключить, что должен быть совершен такой-то поступок, в силу некоторого закона или некоторого обыкновения, распространяющегося на человеческие поступки вообще (это то, что схоластики называли умозрительно-практическим суждением); но такого суждения недостаточно, чтобы я решился на этот поступок. Сверх того, мне нужно еще практическое решение, практическое суждение интеллекта, относящееся к поступку, который надлежит совершить, *именно как к моему*, как к конкретному и единичному поступку, соответствующему моей цели и моему конкретному личному стремлению к этой цели и сообразному конкретным обстоятельствам, в каких я нахожусь (схоластики называли это практико-практическим суждением).

Однако для интеллекта, предоставленного самому себе, такое практико-практическое суждение, непосредственный детерминирующий принцип желания, оставалось бы недетерминированным. В самом деле, подобное суждение касается соотношения моего действия, рассматриваемого *hic et nunc*<sup>60</sup>, с тем, чего я желаю с необходимостью, — я, совершающий это действие. А я с необходимостью желаю Счастья. И действие, по поводу которого размышляет интеллект, есть некое частное благо, а следовательно, ему недостает какого-то блага и в этом оно равнозначно не-благу; оно есть благо в одном аспекте и не-благо — в другом. Я могу по-прежнему желать (т.е. желать Счастья), не желая тем не менее этого блага и всего ряда благ, с которыми оно связано и которые я могу отвергнуть — если захочу, — все-таки желая Счастья. В одном отношении и в одной целевой перспективе мне надлежит совершить это действие, в другом отношении и в другой целевой перспективе мне не надо его совершать — вот все, что может сказать мне интеллект, чисто познавательная способность. Пользуясь одним только интеллектом, я никогда не могу решить: «Мне безусловно необходимо, *hic et nunc*, совершить

это действие», — по причине неизбежной неопределенности в соотношении этого частного блага, рассматриваемого объективно, с тем единственным благом, которого я желаю с необходимостью, т.е. Счастьем.

Ну так вот, воля преодолевает эту недетерминированность интеллекта, она детерминирует *самое себя*, а именно: она сама заставляет интеллект перейти от умозрительно-практического суждения, неспособного действительно детерминировать воление, к детерминированному практико-практическому суждению, единственно способному действительно детерминировать воление. Через акт, исходящий из глубины личности, через акт *личности как таковой*, в котором практическое *fiat*<sup>61</sup> сотворенного существа достигает наибольшего подобия *fiat* Творца, воля специфицирует практическое суждение, то самое суждение, которое ее детерминирует.

В этом суть проблемы свободы воли.

Интеллект может вынести безусловное практико-практическое суждение только в зависимости от актуального осуществления и актуального движения воли, в зависимости от того, *чем является* актуально сам по себе (не только в своем природном, но и в своем волевом бытии) субъект желания и воления; в зависимости от целевой установки, которую он принимает, и решающих соответствий, которые он сам устанавливает таким образом между собою и каким-то благом или целым рядом благ.

Воля же может осуществить это актуальное движение, только будучи формально детерминируема суждением, которое она сама делает таким образом действенным.

Между причинами, говорил Аристотель, есть взаимообусловленность; различные причины, вызывающие единое действие, обуславливают одна другую с разных точек зрения<sup>62</sup>. Свободное действие — общий плод интеллекта и воли, витально включающих в себя друг друга в одном и том же мгновенном соопределении: интеллект определяет волю в порядке объективной, или формально-внешней, причинности, воля определяет интеллект в порядке действующей причинности; иначе говоря, *спецификация* (интеллектом) сама зависит здесь от *осуществления* (воли). Самому суждению, которое, как действительно выносимое, специфицирует и определяет акт воления, именно воля

придает достоинство экзистенциальной действительности, так сказать, изливая на частное благо избыток мотивации, которой она преизобилует вследствие своей детерминированности бесконечным благом. Быть свободным — значит быть властным над своими суждениями; воля властвует над самым определяющим ее суждением, и именно поэтому она обладает полной властью над своими действиями.

Я не знаю такого образа, заимствованного из мира чувственных вещей, который был бы способен проиллюстрировать этот метафизический процесс. И все же попробуем найти метафору, сколь бы неадекватной она ни была.

У всякой реки есть берега, и она определяется своими берегами, т.е. рельефом земной коры. Так вот, вообразим себе нематериальный поток, который существует еще только в мышлении и который должен возникнуть, обрести реальное существование; вообразим, что все, связанное с претворением в действительность, зависит от него самого; вообразим, что, прежде чем он возникнет, ангелы представят ему различные земные рельефы, различные возможные берега; он не может возникнуть так, чтобы не быть заключенным в тех или иных берегах, или определенным ими; но в тот самый момент, когда он возникает, именно он, сам этот поток, из представленных ему различных возможных рельефов дает *существование* такому-то земному рельефу и таким-то берегам, ограничивающим его воды. Вот изображение акта свободной воли: воля — это поток, властный над берегами, в которых он заключен.

Мы видим, в каком смысле справедливо будет сказать вместе с Бергсоном (но в совсем ином метафизическом контексте), что «наши мотивы суть то, чем мы их делаем». И еще, что «доводы нашего разума детерминировали нас лишь в тот момент, когда они стали детерминирующими, т.е. в тот момент, когда действие было виртуально совершено». Потому что в действительности в акте свободного произволения воля, как говорит о. Гарригу-Лагранж, «опережает влечение, которое неспособно угнаться за нею»; «свободный акт — это необусловленный ответ», ответ из самых глубин воли «на бессильное тяготение к какому-то конечному благу». В акте свободного произволения, писал Каетан<sup>63</sup>, воля склоняет суждение, куда захочет.

Такова активная и господствующая недетерминированность, о

которой мы вели речь; она объясняется безмерностью того духовного начала, что побуждается к действию и, если можно так выразиться, к влечению одной лишь бесконечной радостью и потому не имеет с конечными объектами (с любым объектом, актуально не тождественным бесконечной радости) никакой необходимой связи. Свобода наталкивается в человеке на множество препятствий, она допускает любые степени, во многих случаях она может быть более или менее ущербленной, а иногда — только кажущейся (иллюзорной рациональной интерпретацией бессознательных процессов), иногда она всего лишь неприметная духовная точка над вихрем; как бы то ни было, она должна осуществлять свою предельную актуализацию над могучим миром склонностей и стремлений, данных объективно и детерминированных без ее участия: если действительно есть свобода, есть и активная господствующая недетерминированность. В меру того, насколько мы понимаем эту идею активной господствующей недетерминированности, мы понимаем и свободу воли, свободу выбора.

Мы понимаем, что свободное действие есть *по самой своей сути* нечто *непредвидимое*. Выясните все внешние и внутренние обстоятельства, все инстинкты и наклонности человека, все движущие силы и мотивы его поступков; выясните, какие речи обращает он к самому себе, какие увещевания действуют на него в различных случаях, какие милости Божьи ему желанны, какие страсти его обуревают, — и вы сможете предвидеть, как он поступит, с большей или меньшей вероятностью; а если речь идет о среднестатистическом человеке или о больших массах людей, вы даже можете знать с достоверностью, что, например, в некотором городе, где все население отличается желчностью, где-нибудь, как говорит св. Фома, непременно вспыхнет ссора. Но *с точностью* предсказать, как поступит, поразмыслив и приняв решение, *вот этот отдельно взятый человек*, осуществляющий свою свободную волю, вы не сможете. Это его непроницаемая тайна, тайна для него самого; он сам узнает это лишь в тот момент, когда он определится. Свободное действие есть не только действие личности как таковой, но равным образом — что, возможно, одно и то же — откровение личности себе самой. Сколь бы тщательно ни разобрались вы в его причинах, вы не можете его предвидеть. Его не предвидит

даже Бог. Строго говоря, Бог не предвидит наших свободных действий, он их *видит*, все моменты времени присутствуют в его созидательной вечности. И постольку, поскольку наши свободные действия являются благими, он совершает их вместе с нами и причиняет их, ибо он есть первая причина бытия. Нам принадлежит инициатива, свободная инициатива, в наших благих поступках, и принадлежит *всецело*, но инициатива вторичная, а не первичная: их *первый* почин принадлежит одному лишь Богу; наши благие поступки, таким образом, целиком исходят от Бога, как от первичной причины, и целиком от нас самих, как от свободной вторичной причины. И это не так уж трудно уяснить, если нам понятно, что свобода состоит в активной и господствующей недетерминированности, в главенстве воли над суждением. Как осуществились бы во мне это главенство и эта столь высокая активность без активизирующего воздействия на меня первой Причины? И как такое активизирующее воздействие, исходящее от Жизни в чисто актуальном состоянии, уничтожило или ослабило бы во мне эту господствующую активность в тот самый момент, когда оно ее актуализирует и оживотворяет? Великое неразумие — искать свободу нашей воли, представляющую собой верх активности, в неведомо каком *a parte*<sup>64</sup>, обособляющем нас от Того, без кого мы не способны сотворить ничего, кроме зла и небытия.

### III. Динамика свободы

Мы говорили о свободе выбора, которая состоит в *отсутствии необходимости, или необходимого определения*. Здесь мы не будем распространяться о свободе другого рода — свободе-спонтанности, состоящей в *отсутствии принуждения*. Она послужит темой следующей главы. Заметим лишь, что стремления человеческой личности направлены на свободу-спонтанность в самой возвышенной форме, т.е. на свободу-независимость, но стремления эти с самого начала терпят двойное поражение<sup>a</sup>. Ибо если Бог есть личность в чисто актуальном состоянии, то человеческая личность — это, по правде сказать, только эмбрион личности. Наравне со всякой сотворенной

<sup>a</sup> См.: *Principes d'une Politique Humaniste*, chap. I, «La Conquête de la Liberté».



личностью, она подчинена, как специфицирующим объектам ее познания и воления, нетождественным ей реальностям и, как регулятивным мерилам ее действий, законам, не ею установленным; таково первое поражение, которое наносит стремлениям человеческой личности — трансприродным стремлениям — в чисто личностном плане само ее тварное состояние. Но человеческая личность, кроме того, подвержена всем тяготам и роковым случайностям материальной природы, она зависима от ограничений, налагаемых телом, и от телесных потребностей, от наследственности, от невежества и эгоизма, от темных инстинктов. Таково второе поражение, которое наносит теперь уже материальная природа не только трансприродным, но и соприродным стремлениям личности в плане нашей видовой природы. Человеческая личность! Это жалкое создание, против которого ополчился весь мир, готовый, кажется, раздавить его, считает себя неким целым, считает себя личностью, — и по праву! Ведь оно таит в себе метафизический корень личности. Но для субъектов одновременно духовных и телесных, которые делят друг с другом одну и ту же видовую природу, которые непостижимы для себя самих и для которых движение является естественным состоянием, этот метафизический корень, скрытый в недрах бытия, обнаруживается только через постепенное завоевание своего Я, осуществляемое во времени. Человек должен завоевать свою личность как свою свободу, он платит за нее дорогую цену. Он становится личностью в порядке действия, только если силы разума, добродетель и любовь придают облик наполняющей его текучей множественности, свободно накладывая на него печать корневого онтологического единства. В этом смысле один человек обладает подлинной личностью и подлинной свободой, а другой — нет.

Личность, утратить которую метафизически невозможно, терпит немало поражений в психологической и нравственной сфере. Она может оказаться затронутой пороками материальной индивидуальности, ее мелочностью и тщеславием, ее прихотями, ее ограниченностью, ее наследственными предрасположениями, естественно присущим ей духом соперничества и противоборства. Ибо то самое, что является личностью и бытийствует лишь от бытийствования своей души, есть вместе с тем индивидуум рода и прах на ветру.

\* \* \*

Если мы всё это уясним, мы сразу увидим, какое следствие вытекает отсюда в отношении того, что можно назвать *динамикой свободы*: первая свобода существует ради второй, свобода выбора — ради свободы-спонтанности, или свободы-независимости, на которую стремления личности естественно направлены двояким образом — как безусловные и сопригордные стремления в специфическом плане человеческой личности как таковой; как условные и транспригордные стремления в трансцендентальном плане человеческой личности как низшей партиципации<sup>65</sup> личности. Свобода-спонтанность, или свобода-независимость: чтобы точнее охарактеризовать ее в ее связи с устремлениями личности, мы могли бы назвать ее также *свободой ликования* и — не в кантианском, а в паулинистском смысле — *свободой-автономией*.

Свобода выбора, свобода как свобода воли — не самоцель. Она подчинена завоеванию свободы как свободы ликования, или свободы-автономии; в этом завоевании, представляющем глубинную потребность человеческой личности, и состоит динамика свободы.

Динамика эта предполагает две существенно различные формы, о которых мы скажем здесь всего несколько слов: социальную форму и духовную. Если вспомнить то, что мы заметили выше о двояком поражении стремлений личности — из-за ее тварного состояния и обремененности материей, — можно сказать, что социальная форма динамики свободы предназначена возместить поражение, которое терпят в нас стремления личности из-за бремени материальной природы, а духовная форма должна возместить поражение, предопределенное нашим тварным состоянием и недостижимостью Бога.

Итак, относительно социальной жизни ясно, что гражданская жизнь имеет целью земное общее благо и земное общее дело и ее наивысшие ценности связаны с содействием, оказываемым человеческой личности, стремящейся освободиться от рабского подчинения материальной природе и завоевать себе автономию по отношению к ней.

Истоки цивилизации надо искать как в требованиях и инстинктах человеческой природы, так и в свободе в смысле свободы выбо-

ра, или свободы воли, благодаря которой образование политического сообщества, начатое, подготовленное, продиктованное природой, вершится как дело человеческого разума и добродетели. Вследствие динамизма свободы цивилизация, исходящая, таким образом, из природы и свободы, стремится к свободе в смысле свободы-независимости, свободы развития, свободы полного осуществления человеческой природы; она стремится к *конечной свободе*, которая является конечной лишь с *определенной точки зрения*, или на определенном уровне, и которую можно охарактеризовать следующим образом: постольку, поскольку такой идеальный предел достижим в действительности, цивилизованная жизнь стремится доставить человеческой личности — каждой конкретной личности из общей массы — все большую меру независимости по отношению к внешним и внутренним ограничениям, налагаемым материальной природой; независимость эта обеспечивается одновременно экономическими гарантиями труда и собственности, политическими правами, нравственными добродетелями и духовной культурой. Тем самым подготавливаются также определенные условия и средства и создаются определенные начала духовной свободы, свободы *безусловно конечной*, завоевание и осуществление которой превосходит сферу природы и гражданского общества.

Здесь мы сталкиваемся с рядом проблем политической философии, глубоко укорененных в общей философии человека и жизни. Трактую один сугубо теологический вопрос — о том, какую жизнь вело бы человечество, если бы Адам не вкусил запретного плода<sup>a</sup>, св. Фома излагает принципы, которые, на мой взгляд, прекрасно проясняют социальную философию и проблемы свободы и власти.

Он задается вопросом: существовала бы в безгреховном состоянии власть человека над человеком, так чтобы один повелевал, а другой повиновался? И отвечает, что преобладание, или власть, человека над человеком можно понимать двояко: соответственно тому, осуществляется ли оно над свободными людьми или над людьми, ввергнутыми в состояние рабства.

Свободный человек (в отношении социального статуса, соответ-

<sup>a</sup> Sum. Theol., I, q. 96, a. 4.

ствующего свободе как автономии, или независимости) есть тот, кто располагает самим собой и властен над собственной жизнью; раб, человек, ввергнутый в состояние рабства, есть человек, подчиненный, или вынужденный служить, другому человеку и его частному благу.

И, таким образом, человек повелевает другим человеком как свободной личностью, когда управляет им не ради своего собственного блага, а ради *общего блага* социального образования. Этой власти требует сама природа человеческого общества, и потому, согласно св. Фоме, она существовала бы даже в состоянии безгреховности. Чада невинного Адама управлялись бы как свободные люди ради общего блага, у них существовала бы такая власть; преимущество состояния безгреховности (преимущество, которое, боюсь, мы должны считать навсегда утраченным) в том, что в этом состоянии для управления другими всегда избирались бы самые достойные и самые мудрые люди.

Но есть и другого рода преобладание, или власть, человека над человеком — осуществляемое не над свободными людьми, а над людьми, ввергнутыми в состояние рабства. Так обстоит дело тогда, когда повелевающий заставляет повинующегося служить своей *собственной* выгоде, индивидуальной и частной пользе *самого повелевающего*. И для повинующегося прискорбно, говорит св. Фома, замещать таким образом благом другого то благо, которое должно было бы быть его собственным благом. Вот почему подобное преобладание человека над человеком есть наказание, последовавшее за грехом; его не существовало бы в состоянии безвинности.

Эти соображения представляются мне весьма многозначительными. Они в самом общем и самом чистом виде ставят проблему рабства, которая затрагивает всякий экономический порядок «управления вещами» и распределения функций труда. С томистской точки зрения, как мы полагаем, рабство, понимаемое в самом широком, философском смысле этого слова, есть такое состояние, когда человек служит *частной пользе* другого человека, становясь как бы *частью* или *орудием* последнего; и если человеческий труд всегда был связан, в более или менее широком масштабе и в большей или меньшей степени, с какой-либо формой порабощения — рабство в собственном смысле слова, крепостничество, прислуживание, пролетарство (за

чем воспоследуют еще другие формы, все более и более ослабленные), — то это состояние порабощенности претит человеческой природе, тягостно для нее и противоречит стремлениям личности. Так же как и Карл Маркс, св. Фома понимает, насколько унижительно для человека то, что Маркс называет отчуждением труда в пользу другого, а св. Фома называет просто рабством. Как и Маркс, он изъясняет нашу глубокую тоску по такому состоянию, когда человеческий труд будет *освобожден* и всякое рабство устранено.

Но, в отличие от Маркса, он подводит нас к мысли, что если прогрессивное развитие человеческих обществ пойдет в направлении освобождения труда, то это освобождение, конечно же, будет достигнуто на земле определенным образом (в том, что касается положения, или социального статуса, трудящегося) и в определенную эпоху (после великой апокалиптической гибели, начало которой мы сейчас наблюдаем), но полная, всеохватывающая эмансипация труда, устраняющая любые формы и любые разновидности рабства, т.е. служения другому ради личного, или частного, блага другого, будет поистине достигнута для всех людей, не только в отношении состояния, но и в отношении сущности, лишь в завершение исторического развития человечества. В конце истории. И, стало быть, не через второе пришествие пролетариата и мессианскую революцию, уничтожающую частную собственность, а в результате последовательных изменений общественного устройства, ведущих к более совершенным и более гуманным формам частной собственности; это постепенное освобождение людей от рабства, с одной стороны, зависит от технического прогресса, в частности от более широкого использования машин, но, с другой стороны, требует также постепенного одухотворения человечества благодаря силам души и властному стремлению к свободе, благодаря евангельской закваске человеческой истории.

\* \* \*

Такой представляется мне в общих чертах динамика свободы на уровне социально-временной жизни. Здесь мы имеем дело, прежде всего, со стремлениями личности, соприродными человеку и специфически человеческими. На уровне духовной жизни динамика свободы

зависит кроме того, и даже главным образом, от трансприродных и метафизических стремлений личности; действительно, в том конкретном состоянии, в каком находится человечество, полученные свыше дары и сверхприродная жизнь делают соприродным — божественной природе, которой формально причастна душа в состоянии благодати, — движение к тому, что мы называли безусловно конечной свободой, совпадающей в своем подлинно божественном свершении с полнотой и всесовершенством любви. Св. Павел и св. Хуан де ла Крус открывают нам, в чем состоит высшая свобода, свобода ликования, или свобода-автономия: там, где есть Дух Божий, говорят они, есть и свобода, и если вы ведомы Духом, вы более не под законом<sup>66</sup>; те, которые движимы Духом Божиим, будучи поистине сынами Божиими<sup>67</sup>, поистине и всецело свободны, они познают жизнь божественных Лиц, — тогда душа любит Бога «столько же, сколько она сама Им любима, ибо любовь их друг к другу есть единая любовь»<sup>a</sup> и «в Боге являет Бога самому Богу»<sup>b</sup>. Именно здесь, как я писал в другом месте<sup>c</sup>, предел развития души, предпоследний этап, когда перед созерцанием, которому препятствует соединение с тленным телом, время впадает в вечность. Человек духовно совершенный свободен самой свободой Бога, он не зависим ни от какого внешнего принуждения, так как он подвластен одной божественной причинности, которая никогда не бывает внешней; он самодостаточен, так как он потерял себя и живет только жизнью преисполнившей его бытийствующей Любви; о нем с гораздо большим основанием, чем о языческом мудреце, можно утверждать, что он есть для себя самого всё, потому что он составляет теперь единый дух и единую любовь со Всем: «две природы в едином духе и любви», по весьма точному выражению св. Хуана де ла Круса.

<sup>a</sup> Св. Хуан де ла Крус. *Cánt.*, str. 37 (38), *Silv.*, III, p. 167–169.

<sup>b</sup> *Llama de amor viva*, str. 3, vers. 5–6, *Silv.*, IV, p. 89–91 (200–201). — Об этом учении св. Хуана де ла Круса и о точном смысле этих выражений см. нашу работу «*Les Degrés du Savoir*», chap. IX.

<sup>c</sup> *Du Régime temporel et de la Liberté*, p. 43.

\* \* \*

Итак, мы видим, что свобода выбора не самоцель; она имеет своей целью конечную свободу (в определенном отношении и на определенном уровне), которая в области социальной и политической жизни возмещает поражение стремлений личности, исходящее от бремени природы, — и свободу безусловно конечную, которая в области духовной жизни возмещает святостью поражение стремлений личности, связанное с недостижимостью Бога. Свобода выбора *более свободна*, чем безусловно конечная свобода, свобода ликования, или свобода-автономия, потому что она свободна не только от всякого принуждения, но также и от всякой необходимости, но она *менее совершенна*, поскольку подчинена этой последней свободе.

Ведь, в конце концов, *действительность* (acte) во всей аналогической полноте внутренних совершенств, которые она в себе вмещает, совершенство и изобильность бытия и действительности — это лучшее из всего, что есть, лучшее, нежели свобода. Никто не умирает за свободу воли; умирают за свободу-автономию, свободу ликования; и когда человек умирает за свободу, он приносит ей в жертву свое существование, но жертвует им ради лучшего существования для братьев своих; ибо эта свобода, свобода ликования, или свобода-автономия, — просто другое название полноты и преизобилия бытия. Бог существует *с необходимостью*, он *с необходимостью* познает самого себя и любит самого себя; и эта бесконечная необходимость есть бесконечная *свобода* — *независимость и автономия*, свобода ликования, свобода самосущности.

\* \* \*

Тварь по необходимости имеет два источника: Бог и небытие; и св. Фома напоминает нам, что «сотворенное из ничего само собою тяготеет к небытию»<sup>a</sup>.

С этой точки зрения, свобода выбора связана с небытием совершенно особо, поскольку она не может существовать в твари, не бу-

---

<sup>a</sup> De ver., 5, 2.

лучи естественным образом сопряжена со способностью грешить, с возможностью *творить небытие*, ибо в этом и заключается зло<sup>b</sup>.

Тварь может преисполниться радостью Божией, только если она способна возлюбить Бога; а возлюбить Бога она способна, только если она есть подобие Бога, обладающее, как и он, свободой выбора; но свободой выбора она может обладать, лишь если обладает погрешительной свободой, если может общаться с Богом, не только повинаясь божественным воздействиям и побуждениям, но и сопротивляясь им, говоря *нет*, полагая в себе самой препятствия действию Бога.

Так вот, это условие сотворенной свободы Бог пожелал обратить на пользу. Когда по благодати Божией и через посредство этой ущербной и погрешительной свободной воли тварь достигла последнего предела и стала свободной в смысле совершенной свободы ликования и свободы-автономии, а равно и свободы выбора, отныне сверхъестественно непогрешимой, тогда небытие было побеждено и в сфере свободы выбора.

---

<sup>b</sup> См. ниже главу VII.





## Глава VI

# Спонтанность и независимость

### Ступени спонтанности

Как известно, томистская метафизика является метафизикой степеней бытия, — что предполагает двоякое движение: движение вперед, или нисхождение от Источника бытия, и обратное движение, или восхождение к Источнику; идея такого восхождения была центральной у Плотина, а *philosophia perennis*<sup>68</sup>, основываясь на иудейско-христианском откровении и преобразуя учение Плотина, разработала соответствующую доктрину. Эта метафизика степеней бытия есть в то же время метафизика ступеней спонтанности и в конечном итоге независимости. И теперь я хотел бы дать беглое философское описание ступеней спонтанности, руководствуясь учением св. Фомы Аквинского<sup>a</sup>.

Быть свободным — значит, вообще говоря, не встречать препятствий, не быть связанным. Развивая это общее понятие, можно выделить два типа свободы, установив между ними характерное различие. Есть свобода, которая состоит в отсутствии *необходимости*, даже и внутренней, в отсутствии всякого детерминизма: это свобода выбора, или свобода воли. И есть иная свобода, состоящая в отсутствии *принуждения*. О степенях свободы второго рода, или свободы-спонтанности, мы и поведем здесь речь.

В самом низу онтологической лестницы есть первая ступень спонтанности, характеризующая природу вообще: так как природа,

<sup>a</sup> См.: Sum. Theol., I, q. 18, a. 3; и в особенности Summa contra Gentiles, lib. I, cap. 97–99 et lib. IV, cap. 14.

в аристотелевском смысле, — это первое начало активности во всяком сущем, то всякая природа, следовательно, предполагает некоторый минимум спонтанности. Уже в обыденной речи мы говорим, что камень падает «свободно», когда ничто не мешает ему повиноваться закону тяготения — закону его природы. Или возьмем пример получше: в атоме электроны «свободно» вращаются вокруг ядра. Есть спонтанность, соответственная неживым телесным субстанциям; они не являются естественными машинами. Если бы они были естественными машинами, как утверждалось в учении Декарта, тогда в них вовсе не было бы спонтанности; но это отнюдь не естественные машины (такое понятие внутренне противоречиво); это не соединения геометрических частей, как думал Декарт, а природы. Они содержат в себе *конституирующее их* внутреннее первоначало активности; однако их активность обращена исключительно вовне и зависит от внешних детерминаций; это *переходная* (transitive) активность; и при взаимодействии тел она осуществляется согласно тому, что мы можем назвать вместе со св. Фомой *formae inditae a natura* — «формами, полученными от природы», т.е. согласно непосредственным началам активности, которые переводят в план действия «субстанциальную форму» тел. Выражаясь современным языком, эта активность осуществляется согласно «условиям конструкции», типичным для каждой телесной субстанции, или, если угодно, в соответствии с ее конститутивной структурой.

Коротко говоря, здесь надо выделить следующее: формы, *inditae a natura*, условия конструкции, согласно которым совершается все, что совершают неживые телесные сущие; и активность, сводящуюся исключительно к переходным взаимным воздействиям. Так что при минимуме спонтанности, предполагаемом понятием природы, телесное сущее на этой ступени действует в постоянной зависимости от оказываемых на него внешних воздействий.

Вторая ступень спонтанности представлена телесными организмами, живущими растительной жизнью. Тут мы имеем дело уже не с переходной активностью, а с активностью *имманентной*, с самосозидающей и самосовершенствующейся активностью, присущей жизни; но это только низшая ступень имманентной активности; это актив-

ность, имманентная по отношению ко всему, что само, если можно так выразиться, возвышает себя в онтологическом достоинстве, но осуществляется она посредством воздействия одной части организма на другую; переходная активность еще играет здесь существенную роль, поскольку одна часть организма или живой клетки является внешней относительно другой и в качестве таковой оказывает на нее воздействие, — ведь мы еще находимся в области материи. И эта имманентная активность, использующая активность переходную, осуществляется еще согласно *formae inditae a natura*, согласно *условиям конструкции*, или конститутивной структуре, организмов. Растение живет, оно ассимилирует, оно преобразует пищу, извлекаемую из почвы, в свою собственную субстанцию, но эти процессы совершаются согласно детерминизму, связанному с его онтологической структурой, соотносительной с другими телами. В нем есть имманентная активность, и, соответственно, оно меньше подчинено внешнему миру, чем минерал; растение уже не просто часть материального мира, а зачаток некоего целого, оно начинает интериоризировать воздействия, исходящие извне; однако оно едва ли составляет единое целое, и в своей активности оно остается связанным с условиями среды. Растение более свободно, чем атом, но оно, однако, еще полностью связано с миром физических воздействий. Можно сказать, что на уровне растений новый импульс спонтанности, импульс жизни, стремится поднять падающую массу материи, — но едва ли этого достигает.

В общем, здесь, как и на уровне неживых сущих, активность осуществляется в полном соответствии с *formae inditae a natura*, согласно условиям конструкции, но активность эта теперь уже является — хотя и весьма несовершенным образом — имманентной, а не исключительно переходной.

Большого достигает жизнь в тех функциях, которые специфичны для животного. Можно сказать, что мы находимся здесь на третьей ступени спонтанности — на ступени сенситивной жизни. Поглядите на полет птицы: каждый его момент регулируется ощущениями, которые испытывает птица, и объектами, которые она видит. Животное действует, оно перемещается в пространстве соответственно формам, или «моделям движения», каковыми становятся теперь психические

структуры, восприятия, формы, уже не врожденные, не данные природой, а полученные «интенционально», или нематериально, через чувства и зависящие от той имманентной нематериальной активности — гораздо более типично имманентной, чем растительная активность, — которая характеризует уже чувственное познание.

Мы на пороге более высокой спонтанности — уже не только природной, или физической, но и в определенной мере супраматериальной, или супрафизической. Животное в своих типичных двигательных функциях действует не только в зависимости от конститутивных структур, или условий конструкции, полученных им от природы, но также и в зависимости от *объектов*, которые как бы входят в него через имманентную активность восприятия. Оно еще управляется извне, но его активность регулируют уже не переходные воздействия, оказываемые на него средой, а воспринимаемые объекты, что означает гораздо более высокую степень имманентности и спонтанности. Среда регулирует активность животного при условии, что она интериоризируется через восприятия внешних чувств и пробуждает «понятия» внутренних чувств и того, что древние называли «способностью оценки» (*l'estimative*), пробуждает инстинктивное познание. Можно сказать, что понятие *внутреннего*, минимально реализующееся уже в атоме, преобразуется, когда мы переходим к животному. Животное поистине представляет уже начаток единого целого. Еще регулируемое «внешним», «внутреннее» приобретает у него, особенно в наивысших формах животной жизни, такое значение, что, кажется, вот-вот освободится от этой регуляции.

Повторим вслед за св. Фомой характеристику животного как такового, т.е. рассматриваемого в его сенситивной жизни: *Animal est se movens quantum ad formam ipsam quae est principium motus* — животное подвижно относительно самой формы, составляющей принцип его действия; и эту «форму», или модель движения, оно задает себе через имманентную активность чувств, оно не получило ее от природы; эта «форма» не является одним из структурных условий его бытийного (*entitatif*), природного существования: его собственная имманентная активность дает ему «форму», согласно которой будет осуществляться его движение.

Однако это все еще самая низкая ступень, не жизни — низшую

ступень жизни представляет растительная жизнь, — а познания, и еще довольно низкая ступень свободы-спонтанности. Полет птицы, легкость ее движения, выражаемая в крике, — это победа над безжизненной материей. Но птица не сама задает себе цели своей активности и своего движения; все они предустановлены ее природой, и полет, называемый нами свободным и зависящий от восприятий птицы, совершается соответственно психическим структурам и инстинктам, которые относятся к условиям конструкции, заданным природой птицы. Супрафизическое здесь, так сказать, немедленно улавливается и используется физическим.

Четвертая ступень свободы-спонтанности — ступень разумной жизни. Человек действует соответственно формам, или моделям активности, не предустановленным его природой, а полученным в результате его собственной познавательной деятельности. Более того, и *цели его действий* не навязаны ему природой, как цели животного инстинкта; будучи способным превосходить чувственный фактор и познавать бытие и умопостигаемые природы, он сознает то, что он делает, сознает цель своих действий как таковую; он сам, посредством собственной интеллектуальной активности, определяет для себя цели своих действий. Человек, при всем его несовершенстве, есть поистине единое целое (личность).

Следует заметить, что на этой ступени онтологической лестницы, когда мы переступили порог духовности, слово *природа* приобретает новый смысл. На низших уровнях мы имели дело с чувственной природой или, если можно так выразиться — это похоже на тавтологию, — с *природой физической*; слово «физическая» употреблено здесь в узком смысле, так как аристотелевская *physis* обозначает первоначальный аналог понятия природы, т.е. природу, какой она предстает человеческому взору, который первоначально обращается на видимые и осязаемые вещи. Это был мир времени и движения, мир чувственной природы, «физики» в аристотелевском смысле слова.

Начиная с четвертой ступени спонтанности мы имеем дело с миром духовных сущих, образующим как бы высший ярус творения. Эти сущие также обладают неким бытием, некой природой. Слово «природа» употребляется тут в ином, очищенном смысле, и в дей-

ствительности только аналогическая общность связывает его с природой, какую мы находим на трех первых ступенях спонтанности; ибо речь здесь идет об умопостигаемой, или онтологической, составляющей этих сущих, в которой нет более ничего чувственного или доступного воображению. Этот мир духовной природы Лейбниц называл «царством духов», он находится за пределами чувственной природы, но не за пределами всякой природы, могущей быть сотворенной.

Здесь мы обнаруживаем источник одной довольно часто встречающейся терминологической неточности. Некоторые авторы скажут нам, излагая, к примеру, метафизику индуизма, что это метафизика «сверхприродного» (*supernaturel*), поскольку она трактует о том, что превышает природу в смысле *чувственной природы*; но тут не идет речь о надприродном (*supra-naturel*) как о превосходящем природу в смысле *природы, могущей быть сотворенной*. Сверхприродное, как его понимает христианская теология, определяется как то, что превышает всякую возможную, или могущую быть сотворенной, природу (всякое природное начало действия); то, что превышает чувственную и физическую природу, — тоже природа, духовная природа; назовем это миром супрафизической или метафизической природы. Не надо думать, как, по-видимому, склонны думать некоторые современные метафизики, что, когда мы выходим за пределы чувственной природы, мы вступаем в мир, где природы больше нет, где слово «природа» утрачивает свой смысл. Некоторые даже отрицают, что дух, интеллект обладают определенной природой, сущностью, структурой, как будто признать это означало бы оскорбить достоинство интеллекта и духа. Здесь есть свои природы, структуры, сущности, связанные с физической и материальной природой лишь аналогической общностью.

Именно в мире супрафизической, или метафизической, природы коренится мир свободы выбора, тождественный миру нравственности: ведь свобода выбора — неотчуждаемое свойство духовных природ. О свободе выбора, свободе воли, я не буду сейчас говорить; но для нашего настоящего рассуждения важно то, что одновременно с нею появляется высшая ступень свободы-спонтанности. Ибо вместе со свободой выбора появляется личность со всем ее достоянием.

### Свобода-независимость и трансприродные стремления личности

Можно сказать, что в этот момент свобода-спонтанность становится свободой-независимостью; независимость подготавливалась на всех предыдущих ступенях, но там еще не могло быть речи о независимости в собственном смысле, тогда как здесь мы обнаруживаем независимость в собственном смысле слова — сколь бы несовершенной, сколь бы ущербной она ни была, — потому что теперь мы имеем дело с *личностями*, властными над своими действиями, из которых каждая, поскольку она существует и действует как личность, представляет собой некое целое, или некий мир.

Через интеллект и волю в душу войдет весь универсум и, существуя здесь по типу интенционального бытия нематериальным образом, станет формой и внутренним принципом действий, которые душа будет свободно производить вовне. Супрафизическая природа мыслящего и любящего как такового развертывается в нем в преизобилующую активность, свободную от всякого внешнего принуждения и даже, если можно так выразиться, от того рода внутреннего принуждения, каким является для каждого сотворенного сущего его природа, его конститутивная структура, — слово «принуждение» здесь совсем не подходит, но я употребляю его, чтобы указать на то, что эта конститутивная структура, эта природа, нами получена и в этом смысле она навязывается нам, мы не задаем ее себе сами. Наоборот, в мыслящем и любящем как таковом всякая внешняя реальность интериоризируется в его собственной, исходящей от него самого нематериальной и интенциональной активности.

Рассмотрим область трансцендентальных стремлений личности как таковой — не постольку, поскольку она заключена в некую природу, находящуюся на определенной онтологической ступени, а согласно самой аналогической трансцендентальности объективного понятия личности. Иными словами, рассмотрим область «трансприродных» стремлений личности как трансцендентального совершенства<sup>а</sup>. Чтобы любая моя активность исходила от меня самого как от своего источника и управлялась мной самим; чтобы я был всецело

<sup>а</sup> В нижеследующих рассуждениях речь идет не о личности, *каковой являюсь я*, а о личности *во мне*.



самодостаточен для жизни, согласно той потребности в *автаркии*, что неотделима от понятия личности, — вот чего требует во мне личность как трансцендентальное совершенство, следуя стремлению, которое, конечно, не тождественно ни тому, что философы называют действенным желанием, ни даже пробужденному желанию, а является реальным стремлением, стремлением онтологическим, тождественным самому этому трансцендентальному совершенству. Чтобы высшее условие мыслительной деятельности и любви в их наиболее полном проявлении было условием всего моего существования! Именно к этой совершенной спонтанности естественно, хотя и тщетно, устремлены желания личности, мыслимой в трансцендентальности ее сверхчувственной составляющей: ибо сказать «личность» — то же, что сказать «независимость»; личность определяется через независимость, и спонтанность, о которой мы ведем речь, есть верх независимости личности.

Независимая в своих метафизических корнях, сотворенная как мыслящая и наделенная свободой выбора субстанция, личность, рассматриваемая исключительно в плане ее трансцендентальных, или трансприродных, личностных стремлений, требует, таким образом, восхождения ко все более и более высоким ступеням свободы-спонтанности, или свободы-независимости, но эти стремления суть стремления к сверхчеловеческому, которые, преломляясь в пространстве чувств, терзают нас, не находя удовлетворения. На самом деле они осуществляются в одном только Боге. Во всякой сотворенной личности они подвергаются жестким природным ограничениям и терпят неизбежные метафизические поражения.

Наиболее очевидное из этих ограничений, или поражений, — то, которое мы называли выше (гл. V) «вторым поражением», т.е. то, которое наносит личностям, не являющимся чистыми духами, таким, как человеческая личность, материальная природа с ее насущными потребностями и с ее роковыми случайностями. Отметим здесь, что тело составляет неотъемлемую часть человеческой личности; по учению св. Фомы, обособленные души не могут быть названы личностями, так как понятие личности предполагает, что бытийствует (с мыслительной способностью и свободой) лишь полная природа,

а обособленная душа не является полной природой, она по самой своей сущности должна сообщать форму телу, и только когда душа соединена с телом, образованная ими полная субстанция может называться личностью.

Итак, тело составляет необходимую часть человеческой личности, но в то же время оно ее уничтожает, поскольку навязывает ей множество стесняющих условий и ограничений, связанных с тем, что через тело личность погружается в физическую природу и, таким образом, подобно животным и растениям оказывается подверженной всем взаимодействиям этого мира и всем проистекающим от них зависимостям.

Есть еще поражение, или ограничение, другого рода — «первое поражение», о котором говорилось в V главе; оно относится ко всякой сотворенной природе, какова бы она ни была, и состоит в том, что даже чистые духи зависят в своей жизни, слагающейся из мыслительной деятельности и любви, от объектов и законов, нетождественных им самим; такую зависимость, конечно, не следует называть принуждением, это не внешнее принуждение и не внутреннее — в том несобственном смысле, в каком я употребил это слово, сказав, что сама природа есть нечто вроде внутреннего принуждения, — но, однако, оно означает поражение, или неизбежное ограничение, транс-природного стремления к независимости, неотделимого от личности как таковой.

Наконец, можно сказать, что в нас выявляется своего рода конфликт между личностью и природой — конфликт метафизического плана; как мы только что говорили, природа предполагает конститутивные структуры, *заданные* и определенные *ad unum*; эти структуры заданы, они не исходят от личности как независимого первого субъекта деятельности; наш интеллект обладает некой природой (супрафизической), наша воля тоже; и, таким образом, как силы, или способности, они отличны от той преизобилующей нематериальной актуализации, от той своей актуальной деятельности, которая, как таковая, эманурует от личности и выражает развитие ее спонтанности; природа моего интеллекта, природа моей воли мне заданы, они не исходят от моей личности.

С другой стороны, всякая природа сама по себе, в качестве при-

роды, определена к некоторому частному эффекту, отличному от нашего *Я*; так обстоит дело даже тогда, когда та конечная цель, к которой она определена, есть нематериальное и ничем не ограниченное сверхсуществование познания и любви. Интеллект определен своей природой к нематериальному сверхсуществованию познания, воля определена своей природой к нематериальному сверхсуществованию любви. Но личность, рассматриваемая отвлеченно, в чисто трансцендентальном плане, с необходимостью должна определять самое себя в самом своем бытии; речь здесь идет не о пробужденном желании, а о трансприродном требовании, скрытом в самом бытии личности, — о недейственном требовании, которое в своем абсолютном содержании попросту неисполнимо (исполнимо лишь в Боге), но которое, однако, сверхъестественно удовлетворяется в тварях — определенным образом, а именно *соответственно интенциональному бытию*, — когда они достигают созерцания Бога, ибо, созерцая божественную сущность, тварь интенционально становится *Ipsum esse subsistens*. Итак, личность стремится, недейственным стремлением, составляющим одно с ее бытием, побуждать, или определять, самое себя, если бы это было возможно, в отношении того, что она есть (уже не только в отношении форм своего движения и целей своей активности, но также, на последней ступени метафизической спонтанности, в отношении именно того, что она есть), и в отношении своего существования, — в отношении конечной цели, которая есть не что иное, как она сама.

Мы видим, что проявляемое на всех онтологических ступенях стремление низшего соединиться с высшим — это в конечном счете трансприродное стремление стать сопричастным божественному, нетварному уделу; стремление к такому совершенству бытия, чтобы сущность была тождественна существованию, а само существование, обозначенное, чисто отрицательно, как то, что «извлекает вещи из небытия», — назовем это бытийным существованием — было преизобилующим существованием разума и любви, активности познания и любви; тем существованием в познании, когда познающий есть и он сам, и иное супрасубъективным образом, и тем существованием в любви, когда любящий существует более совершенным существованием, чем его бытийное существование, существует след-

ствие дара. Лейбниц заблуждался, полагая, что для вещей не быть Богом — *метафизическое зло* (как будто им подобает божественный удел! ведь зло — это *privatio boni debiti*<sup>69</sup>). Но было бы противоположным заблуждением не признавать стремление к Богу и к божественному уделу, которое пронизывает все уровни бытия и которое объясняет одновременно и динамизм природы, и условия или, как сейчас говорят, возможности внедрения сверхприродного порядка и сверхъестественных даров. Ибо все природные сущие стремятся к конечной цели, абсолютно трансцендентной и абсолютно недостижимой силами одной только природы. Если все они любят Бога больше, чем самих себя, то не затем ли, чтобы соединиться с ним и в меру возможности стать сопричастными уделу того, кто ими любим?

### Видовая природа и трансцендентальное совершенство

Здесь нам придется, во избежание каких-либо недоразумений, сделать короткое отступление.

Если мы рассмотрим какую-то природу, заключенную в некотором роде и некотором виде, мы обнаружим, что она стремится ко всему возможному совершенству, соответственному ее виду и роду, но не стремится к совершенству, присущему высшему роду или виду; и только стремясь к полноте, доступной для его рода или вида, низшее усиливается соединиться с высшим, *supremum inferius attingit infinitum superius*<sup>70</sup>. «Каждое существо, — говорит св. Фома, — естественно желает сохранить свое бытие [*suum esse*, свое существование]; но оно не сохранило бы свое существование, если бы, изменившись, приобрело более высокую природу. Вот почему ничто находящееся на низшей ступени природы не может желать ступени высшей природы: так, осел не желает быть лошадью; потому что если бы он переместился на ступень какой-либо высшей природы, то сам он перестал бы существовать, *jam ipsum non esset*»<sup>a</sup>.

Но совсем иначе обстоит дело, если рассматривать не природу, заключенную в роде и виде, а трансцендентальное совершенство в его метафизическом содержании. Именно потому, что трансценден-

<sup>a</sup> Sum. Theol., I, q. 63, a. 3.

тальное не заключено в виде и в роде, оно не теряет своего бытия, не теряет своего существования, переходя на ступени своих высших аналогов: рассматриваемое, через отвлечение, в его собственно метафизическом содержании, оно становится все более и более самим собой и, переходя к высшим ступеням, переходит к своему наиболее совершенному существованию. Оно не только не утрачивает при этом свое бытие, но и спасает и преумножает его. Таким образом, оно стремится к высшему состоянию, в котором оно сможет полнее осуществить себя.

Интеллект, любовь, личность не уничтожаются, переходя с низшей ступени на более высокую ступень бытия. Наоборот, эти трансцендентальные совершенства становятся тогда в большей мере тем, что они суть. Поэтому мы, разумные животные, испытываем естественное желание (исходящее не от нас, а от присутствующего в нас трансцендентального элемента) превзойти человеческий удел, — что, впрочем, не обходится без катастроф и слишком часто заставляет нас завидовать неразумным животным. Но именно потому, что это стремление превзойти человеческий удел свойственно не нашей видовой природе, а лишь присутствующему в нас трансцендентальному элементу, оно остается недейственным и условным. Оно отнюдь не должно быть удовлетворенным; если оно в какой-то мере удовлетворяется, то единственно через благодать.

Это не я стремлюсь к *esse divinum*<sup>71</sup>, я не стремлюсь стать Богом; ни ангел, ни какое другое существо не может желать быть *ut Deus per aequiparantiam*<sup>72</sup>. Это только *бытие* во мне стремится к *esse divinum*, желает божественного удела. И потому я стремлюсь уподобиться Богу и всякая тварь желает быть *ut Deus per similitudinem*<sup>73</sup>. Благие ангелы, разъясняет св. Фома, возжелали этого в благом смысле; злые возжелали такого блага в дурном смысле, стремясь обрести вечное блаженство, но обрести его *per suam virtutem, quod est proprium Dei*<sup>74</sup>.

Ясно, что стремление трансцендентального *бытия*, рассматриваемого в его собственном содержании, к *esse divinum* не является стремлением самого субъекта, обладающего бытием и занимающего определенную родо-видовую ступень. В сотворенном субъекте нет никакого пробужденного естественного желания, даже условного и недейственного, быть Богом; природа не позволяет, чтобы в нашей

душе зародилось столь безумное стремление. Но в качестве трансцендентального и в этом своем чисто метафизическом содержании бытие само по себе тяготеет к Бытию, обращается к нему, желает приобщиться к его нетварному состоянию, потому что именно таким образом бытие обретает абсолютную полноту своего совершенства и своей умопостигаемости (*intelligibilité*). Именно в этом последнее основание того, что всякий сотворенный субъект естественно любит Бога больше, чем самого себя. Это и последнее основание всех условных и недейственных (пробужденных) желаний, преисполняющих человека, из которых главное — желание созерцать первую Причину в ее сущности.

Сказанное мною о бытии в его собственно метафизическом содержании относится также и к личности. Вследствие своей корневой онтологической составляющей личность (я говорю не о моей личности, а о личности во мне) стремится к такому существованию, которое было бы существованием в мышлении и любви и несло бы в себе чистую спонтанность существования в мышлении и любви. Речь здесь идет не о пробужденном естественном желании самого субъекта, хотя бы и условном и недейственном, а об онтологическом стремлении, выявляемом философом, когда он исследует формальную составляющую того трансцендентного объекта, который именуется личностью.

### Божественная самосущность

Таким образом мы приходим к *абсолютной спонтанности* божественной сущности и существования. Важно понять, что сущность Бога, будучи всецело тождественной акту его мышления, а равно и всецело тождественной акту его любви, состоит в акте созерцания самого себя и в акте любви к самому себе. Величайшим заблуждением философии свободы — вот где мы видим важность различения свободы-спонтанности и свободы выбора, — величайшим заблуждением философии свободы было бы смешивать свободу-спонтанность самой божественной сущности и существования со свободой выбора; это значило бы утверждать: Бог существует, потому что он того свободно желает, это значило бы ставить божественное существование в зависимость от

акта свободной воли. Божественное существование свободно отнюдь не в таком смысле; принимая в соображение свободу-спонтанность, надо сказать, что божественное существование, являющее собой самое необходимое из всего, что есть, высшую степень необходимости, есть в то же время высшая свобода — спонтанность и независимость, свобода ликования. В Боге совпадают бесконечная необходимость и бесконечная спонтанность; я думаю, это очень важно уяснить, так как самые истинные положения нередко толкуют отчасти материально и, когда говорят об абсолютной, бесконечной необходимости божественной сущности и существования, иногда забывают, что эта бесконечная необходимость есть в то же время бесконечная спонтанность. Мы видим, что нелепо противопоставлять необходимость и спонтанность — необходимость противоположна свободе выбора, но не свободе-спонтанности, — поскольку в Боге мы находим как вершину спонтанности, так и вершину необходимости.

Склонность материализовать понятия, которые выработала *philosophia reipennis*, иногда обнаруживается у схоластиков; она привела абсолютно-интеллектуалистскую метафизику классической эпохи, прежде всего в лице Спинозы, к совершенно превратному представлению о божественной необходимости. И это как бы предел, к которому стремится всякая метафизика бытия, отрицающая или недооценивающая аналогию сущего. Вот почему некоторые современные авторы, например Бергсон, считают, что необходимость божественной сущности и существования, какой ее мыслит традиционная философия (ошибочно истолкованная ими в духе абсолютного интеллектуализма), совпадает со спинозовской необходимостью; они думают, что необходимость Бога, Бога Аристотеля или св. Фомы, — это необходимость геометрической сущности, которая сама полагает свое бытие, имплицитно свое существование, как геометрическая сущность имплицитно то или иное из своих свойств. При таком подходе исследователь остается в геометрической области, бесконечно далекой от области божественного; Бог однозначно мыслится по образцу геометрической, или математической, необходимости, тогда как истина требует мыслить его аналогически, как нечто превосходящее все, что мы знаем в нашем мире. Божественная самосущность — это совсем другое, она бесконечно отличается от не-

обходимости геометрической сущности; неверно также представлять ее, по примеру Декарта, как полноту действительности и могущества, в силу которой Бог будто бы есть *causa sui*. Она есть одновременно бесконечная необходимость и бесконечная спонтанность того нематериального сверхсуществования, которое характеризует познание и любовь в чисто актуальном состоянии.

Тут уместно обратиться к тексту Декарта, а именно к его Ответу на Первые возражения. Он трактует здесь о понятии божественной самосущности и рассказывает, каким образом он пришел к существованию Бога как Бытия, которое само полагает свое существование в силу своего могущества, своей беспредельной сущности. У Декарта понятие бесконечности и понятие могущества сходятся, они совпадают в картезианском понятии самосущности (новом по отношению ко всей схоластической традиции), позволяющем Декарту утверждать — употребляя выражение Суареса, — что Бог есть *causa sui*, причина самого себя. Если бы мы довели это понятие до крайнего предела, что естественно, когда его применяют к чистому Акту, если бы мы сказали, что Бог есть *causa sui* во всей полноте смысла, заключенной в этом выражении, то мы переместились бы с уровня свободы-спонтанности на уровень свободы выбора и пришли бы к утверждению, что Бог существует вследствие своего свободного выбора или от полноты свободы своей воли, существует потому, что желает этого. (И, значит, если бы он пожелал, он мог бы уничтожить себя.)

«Я вполне допускаю, что возможна некая вещь, обладающая столь великим и столь неисчерпаемым *могуществом*, что она не нуждалась бы ни в каком содействии для своего существования...»<sup>a</sup>

Декарт полемизирует (и его полемика в высшей степени показательна и интересна) против тех схоластиков, впрочем довольно слабых, по мнению которых слово «самосущность» имеет чисто отрицательный смысл и означает просто «не быть причинно обусловленным»; он разъясняет, что такое, чисто отрицательное, понятие о самосущности недостаточно, недостойно божественного Бытия. Мы чувствуем, что Декарт прав, но только он неверно разъясняет истину, которую он прозрел. Декарт сознает, что самосущность есть не-

<sup>a</sup> Oeuvres de Descartes, éd. Adam—Tannery, VII (Paris, 1904), p. 109.



что положительное, что пребывающее на вершине Бытия не может быть обозначено чисто отрицательно; отсутствие причины, необусловленность явно предполагает какое-то положительное совершенство. В чем оно заключается? Можем ли мы составить о нем какое-то представление? Поскольку Декарт ограничивается бытийным существованием, физическим существованием, которое просто извлекает вещь из небытия, в этой области он и будет искать положительное совершенство самосушности. Таковым станет для него беспредельность могущества: Бог существует в силу своего собственного могущества, он обладает такой мощью, такой беспредельной энергией, что дает бытие самому себе, — вот в чем положительный смысл слов «сам по себе».

«Когда мы говорим, что Бог существует сам по себе, мы, правда, можем понимать это и отрицательно, т.е. в том смысле, что у него нет причины; однако если мы прежде станем исследовать причину, почему он существует или почему его существование не прекращается, то, обратив внимание на безмерное и непостижимое *могущество*, содержащееся в его идее, мы признаем это могущество столь полным и преизбыточествующим, что оно может служить истинной причиной существования Бога... мы будем говорить, что Бог существует *сам по себе*, уже не в отрицательном, а, напротив, в предельно положительном смысле. Ибо, хотя нет нужды утверждать, что он есть действующая причина самого себя [это сказано, чтобы не обидеть схоластиков; если правильно понимают суть проблемы, то как раз должны утверждать, что Бог есть *причина самого себя*], — хотя нет нужды утверждать, что он есть действующая причина самого себя, дабы не возникло препирательства о словах, однако, поскольку то, что он существует сам по себе, или не нуждается ни в какой причине, отличной от него самого, исходит, как мы видим, не от небытия, а от истинной и реальной безмерности его могущества, нам позволительно считать, что он некоторым образом так же предшествует себе самому, как действующая причина — своему следствию, и потому он положительно существует сам по себе», т.е. в силу своей бесконечной действенности и могущества<sup>a</sup>.

<sup>a</sup> Oeuvres de Descartes, loc. cit., p. 110.

Декарт не смог открыть то, что надо противопоставить чисто отрицательному понятию о божественной самосущности, и предложенное им решение — Бог есть причина самого себя — неприемлемо; но в своих изысканиях он выявил ту истину, что абсолютно необходимое существование *Ipsum esse subsistens* — это существование «добровольное», столь же добровольное, сколь и мыслительное. Надо приучиться разделять понятие добровольности и понятие свободы. Божественное существование не свободно в смысле свободы выбора, но оно добровольно в том смысле, что это то самое существование, сообразно которому духовная природа любит и изъявляет свою волю. Божественное существование в высшей степени добровольно, ибо это бесконечно спонтанное существование совпадает с самим актом любви, оно тождественно акту, в котором Бог любит самого себя, — любит с бесконечной необходимостью и с бесконечной спонтанностью. Я говорю, что существование это добровольно, в том же смысле, в каком я говорю, что это мыслительное существование, поскольку существование Бога — это сам его акт мышления самого себя; но «добровольное» существование Бога, существование, являющееся актом воли, так же как и актом мышления, — отнюдь не существование по свободному выбору, и не существование, обязанное бесконечному могуществу, вследствие которого Бог действительно и по собственной воле заставлял бы существовать самого себя.

Здесь можно отметить, что Декарт занимает платоническую позицию. Согласно одному замечанию, встречающемуся у св. Фомы довольно часто<sup>b</sup>, главное различие между платониками и, можно сказать, не только аристотеликами, но и христианами, заключается в том, что «для платоников причина пребывает над сущим (*supra ens*) постольку, поскольку *сущность* благодати и единства, которая является первой причиной, превосходит само обособленное сущее (*ipsum ens separatum*); тогда как, по истине вещей, первая причина действительно пребывает над сущим (*supra ens*), но постольку, поскольку первая причина есть само бесконечное *существование*, *in quantum est ipsum esse infinitum*».

Имя, которое Бог дал самому себе, — «*Ego sum qui sum*»<sup>75</sup> — обя-

<sup>b</sup> См.: Comm. in Lib. de Causis, lectio VI.

зывает христианскую философию признать тождественность первой причины с самим бесконечным существованием, *ipsum Esse subsistens*.

В то же время Аристотель говорит нам, что Бог есть Мышление, которое мыслит само себя, а св. Иоанн — что он есть Любовь и Милосердие, вечный акт любви, бытийствующий сам по себе. Иными словами — и это показывает, что понятие Бога есть понятие в высшей степени трансцендентное и аналогическое и одновременно что существование Бога абсолютно спонтанно, — бытие Бога, бытие, каким Бог существует с абсолютной онтологической необходимостью, есть то, что можно назвать нематериальным сверхсуществованием мышления и любви.

Мы существуем физически, а сверх того наслаждаемся, благодаря нашим силам, или способностям, нематериальным и интенциональным существованием в мышлении и любви. В Боге они тождественны и совпадают, самый акт познания и любви есть акт, посредством которого он существует и который абсолютно тождествен с его сущностью. Если бы мы могли это созерцать, мы бы увидели, что в высшем Бытии совпадают верх необходимости и верх спонтанности.

И мы увидели бы тогда, что божественное существование — это существование в высочайшей степени *личное*, иначе говоря, в самом *существовании* Бога, в способе его существования оказываются всецело исполненными, субстанциальным и бесконечно совершенным образом, все желания, и прежде всего настоящее желание *независимости*, присущие личности в чисто трансцендентальном плане личности.

## Дополнение к главе VI

# Конфликт сущности и существования в картезианской философии

## I

Пытаясь найти метафизические предпосылки, скрытые в глубинных структурах картезианской мысли, мы пришли к выводу, которым и хотели бы здесь поделиться, а именно: разрыв между *сущностью* и *существованием*, приведший к неустранимому конфликту, послужил причиной внутреннего разлада в философии — у Декарта и последующих мыслителей.

Мы знаем, что исторически картезианство определилось прежде всего по отношению к схоластической философии, от которой оно отталкивалось. В этой философии, органически связанной с христианской теологией и в своей онтологии исходящей из творения мира *ipsum Esse subsistens*, *сущность* как таковая, в ее конститутивном содержании, была потенцией относительно *акта существования*, соответственно динамичному отношению потенции к акту, доведенному св. Фомой Аквинским до радикализма, не предвиденного Аристотелем. Интеллект — соответственно с тем дополнительным актом познания, каким является суждение, — был подчинен не только сущностям, но и самому *esse*, в котором они реализуются. Эти два положения представляются мне безусловно отличительными для христианской философии до возникновения картезианства.

В отношении интеллекта они означали его активное соображение (в свете *intellectus agens*<sup>76</sup>) с независимым от него *esse*, соображение, в котором заключалось для интеллекта «становление ис-

тинным». «*Veritas sequitur esse rerum*»<sup>77</sup>. Позиция не наивно, но бесхитростно реалистическая. Познание, определяемое как «становление иным как таковым» благодаря оплодотворению объектом, отвечающему настоящей потребности созерцания, начиналось с обособления «природ» (через абстракцию), предшествующего их соединению в горниле суждения, только по причине неспособности духа, соединенного с телом, непосредственно постигнуть сверхчувственное в самой стихии существования; но в «погоне за сущностями» никогда не забывалась экзистенциальная референция; и именно через утверждение существования, в котором становятся действительными и обретают завершенность сущности, в суждении совершался самый акт познания.

Попробуем теперь охарактеризовать перспективы картезианства. У Декарта — как бы в силу еще не угасшего порыва, свойственного целому столетию, — сохраняется основополагающая соотнесенность *opus philosophicum*<sup>78</sup> с *esse*, однако (и тут уже произошел разрыв) мышление вновь стало платоническим и подчинено, в качестве деятельности разума, одним только *сущностям*, а не существованию.

Оставаясь в намерениях реалистом, т.е. продолжая рассматривать мир существования и времени как реальный мир, но имея такое, чисто «эссенциалистское», понятие о мышлении, Декарт был принужден, во-первых, заключить в пределы мышления мир сущностей, которые становятся у него, в качестве объектов, непосредственно постигаемых через интеллектуальное восприятие, *представленными* (*représentées*) *сущностями* (тогда как для Платона Идеи-сущности составляли сам реальный мир, а мир существования и времени был только тенью этого мира).

Во-вторых, поскольку мир представленных сущностей, или идей, *не является* для него реальным миром, Декарт, чтобы перейти к реальному миру и довести до конца *opus philosophicum*, должен был совершить то, что я назову *экзистенциальными прорывами*, которых не знали ни Платон (так как он отвратился от существования), ни Фома Аквинский (так как он подчинял интеллект самому *esse*, а не одним только сущностям).

Такие «прорывы» у Декарта очевидны, и мы надеемся это пока-

зять; по правде говоря, мы думаем, что они неизбежны для идеализма Нового времени.

Что касается самого Декарта, то у него обнаружатся две тенденции, которые претворятся у его преемников в два противоположных течения: 1) *идеалистическая* тенденция в развитии самой философии интеллекта и познания; 2) тенденция, вызванная необходимостью преодолеть этот идеализм и перейти к миру существования, — за неимением лучшего термина назову ее *волюнтаристической*; у нее будут различные, более или менее четко проявляющиеся аспекты (близкие то к прагматизму, то к агностицизму, то к либертизму). Обе тенденции легко объяснимы. Если существование находится вне сферы интеллекта, им должна завладеть воля. Если высшая цель интеллектуальной активности — одна только сущность, тогда реализация сущности в существовании, независимом от мышления, становится для интеллекта проблематичной и в конечном счете бессмысленной.

## II

Я не буду подробно останавливаться на *идеалистической* тенденции картезианской философии; она уже освещалась много раз, и освещалась всесторонне.

Как совершенно справедливо заметил Эмиль Брейе<sup>79</sup> в недавнем докладе «О духе картезианства», Декарт совершает полный переворот: на место исследования порядка вещей он ставит исследование «порядка разумных оснований». С его точки зрения, наука, в частности физика, так сказать, всецело самородна — она формируется в пределах мышления, дедуктивным путем, через строго упорядоченное соединение ясных и отчетливых идей. Опыт, который *де-факто* играет значительную роль в картезианском познании мира, служит лишь для сопоставлений — впрочем, необходимых — между миром реального существования и миром независимых разработок науки, *де-юре* самодовлеющим. Эти сопоставления (и здесь мы видим ту соотношенность с *esse*, которая, как мы отметили вначале, все-таки сохраняется у Декарта, причем у Декарта-ученого в большей степени, чем у Декарта-философа), — эти сопоставления необходимы, во-первых, для того чтобы научная мысль могла ставить проблемы,

в частности, в столь сложных областях знания, как анатомия и медицина; во-вторых, для того чтобы разум мог сделать выбор между несколькими теоретически возможными дедуктивными системами и выяснить, какая из них соответствует существованию, действительно избранному Богом из всех возможных. Однако это подчинение опыту — *вынужденное*, так же как единство души и тела в философии Декарта, несмотря на его возражения, — на самом деле единство по принуждению; его концепция науки в меру возможного отделяет знание от действительности, ибо эта самородная наука, сама по себе и де-юре независимая от вещей, есть только наука о сущностях.

Если наука, совершенная по своим собственным меркам, не коренится в реальном мире, а нисходит от причин к реальности, то, значит, место понятий, образованных посредством абстрагирования исходя из вещей и формальных обозначений реальных сущностей, заняли здесь идеи-вещи, представленные сущности, или изображения сущностей, или то, что мы называли *идеями-картинами*. «Естественный свет делает для меня очевидным, что пребывающие во мне идеи — это как бы картины или образы; им, правда, может не хватать совершенства вещей, в соответствии с которыми они были созданы, но они не могут содержать в себе ничего большего или более совершенного, нежели эти вещи»<sup>а</sup>. Идея определяется здесь как изображение вещи, как творение мысли, настолько самостоятельное, безотносительно ко всякой внутренней интенциональности, что она трактуется как некое бытие, присутствие которого необходимо объяснить, раскрыв и степень его совершенства. Таков смысл первого доказательства бытия Бога, основанного на присутствии в нашей душе идеи совершенства; таков и смысл седьмого «Размышления», где Декарт окольным путем, прибегая к понятию божественной правдивости, ищет в существовании вещей причину чувственных впечатлений, которые обнаруживает в себе сознание.

Если для Декарта идея стала уже не *тем, посредством чего* мысль постигает внешний по отношению к ней объект как один из аспектов самой реальности (интериоризируемой через акт познания), а *тем, что* мысль постигает непосредственно, иначе говоря, внутримен-

<sup>а</sup> Третье размышление. — А.—Т., IX, 35 (ср.: IX, 32).

тальным объектом-вещью, обособленным от реальности (отсюда все недоразумения современных философов, связанные с понятием объекта), то это вполне понятно: как мы указывали выше, сущность — на которую направлен акт простого интеллектуального восприятия, — не будучи уже способностью к существованию, но и не конституируя реального мира, должна была, именно в качестве непосредственного объекта интеллектуального восприятия, замкнуться в мире духа как *представленная сущность*, или как *идея-картина*. Но тогда реальные сущности, в самой их способности к существованию и в их актуальном существовании, — это только напрасное и в конечном счете нелогичное и неоправданное дублирование мира идей-картин.

С другой стороны, из концепции идей-картин естественно вытекает концепция врожденного знания. Идеи, будучи как бы абсолютами, которые мышление выявляет в себе самом, могут исходить только от мышления или его творца. Следовательно, мы, наравне с чистыми духами, не нуждаемся в вещах, чтобы познавать; нам достаточно с ясностью осознать то, что вложено в нас Богом, не вступая в унизительное соприкосновение с материальной реальностью. Идеализм, порожденный реализмом сущностей, сравним, несмотря на значительные различия, с идеализмом Платона.

### III

Идеализм у Декарта, как уже было сказано, корректируется, или восполняется, волюнтаризмом. Это очевидно в отношении самой философии, рассматриваемой как единое целое. Если в качестве умозрительной философия не идет дальше сущностей (простых природ метафизики и физики), то существования она может достичь только в качестве практической; вот почему (и в этом — отмеченный нами прагматический аспект) она непременно должна сделать нас «господами и владетелями природы» и с необходимостью обращена к практике, как дерево к своему плоду. В Предисловии к французскому переводу «Первоначал» Декарт пишет, что метафизика — это как бы корни, а физика — ствол древа мудрости. А где же сладостный плод? Это механика, медицина и этика.

Собственно волюнтаристический аспект нетрудно найти в карте-



зианской теории суждения — Декарт приписывает суждение не интеллекту, а воле — и в картезианской теории вечных истин как свободного творения Бога, — о ней я скажу чуть позже.

Что касается агностического аспекта, который подобен тени, временами набегающей на картезианский рационализм, то мы видим его в особенности тогда, когда Декарт изъясняет принцессе Елизавете, что нужно отказаться от попыток рационально трактовать проблему соединения (не различия) души и тела, что единственную возможность познать их соединение доставляют жизненный опыт и общие беседы. Агностический аспект виден и в том, что Декарт считает область божественного абсолютно скрытой от нас, исключаящей всякое умозрение, даже самое несовершенное; если речь идет о существовании божественной Бесконечности, то оно настолько ясно, что открывает возможность для онтологизма<sup>80</sup>; если же речь идет о том, что такое эта Бесконечность, разум может лишь смиренно склоняться, но неспособен к познанию, возможно, по причине, в определенном смысле разрушительной, — к ней мы скоро вернемся.

А сейчас я хотел бы немного остановиться на упомянутых мной *экзистенциальных прорывах*.

Первый из этих прорывов — *cogito*<sup>81</sup>, второй — онтологическое доказательство.

Одно письмо Клоду Клерселье, думается, разъясняет то, что мы хотим сказать о *cogito*: «Добавлю только, что слово *начало* можно понимать в разных смыслах, и одно дело — искать *общее понятие*, которое было бы настолько ясным и всеохватывающим, что могло бы служить началом для доказательства бытия всех сущих (*entia*), познаваемых нами апостериорно, и другое дело — искать такое *Сущее*, бытие которого нам известно лучше, нежели бытие каких бы то ни было иных сущих, дабы оно послужило *началом* для их познания»<sup>a</sup>. Конечно же, *cogito* — не дедуктивное заключение и не открытие некой сущности. Это интуитивное открытие некоего существования, и происходит оно не так, как предполагает традиционная философия, не через размышление над особым актом познания вещей, отличным от самого существования интеллекта и души, а через непосредствен-

<sup>a</sup> Июнь или июль 1646 г. (А.—Т., IV, 443).

ное схватывание этого существования, в акте, в котором мышление совпадает со своей собственной субъективной основой и своим собственным существованием. Вот единственный экзистенциальный трофей, который человеческий интеллект способен добыть в результате собственной деятельности. И это не что иное, как прорыв, ибо, чтобы завладеть таким образом существованием, интеллекту нужно, преодолевая навязанный ему «эссенциализм» и превосходя в один решительный момент весь порядок сущностей и умопостигаемых объектов, совпасть со своим собственным актом существования.

Таков, по нашему мнению, глубинный, потаенный смысл картезианского *cogito*. Отсюда следует, что единственное существование, которое нам дано и в котором мы уверены, — это существование субъекта в качестве субъекта. Но если мышление как таковое разворачивается во множество сущностей и идей-картин — его объектов, — то является ли оно само, строго говоря, некой сущностью? Да, считает Декарт. Он постоянно говорит о *природе* души, усматривая ее в мышлении. Но мышление — это и *существование* акта разумения как такового. Среди возможностей развития картезианского *cogito*, мы думаем, есть и та, что проявилась много позже, в частности у некоторых современных французских идеалистов: мышление есть в конечном счете существование без сущности, без природы и структуры и, следовательно, чистая свобода, без конца порождающая из себя самой образы нового универсума знания, но сама безобразная и безымянная.

Онтологическое доказательство — второй «экзистенциальный прорыв». Оно, казалось бы, не таит в себе никакого скрытого усилия: разве не очевидно, что речь здесь идет об особой сущности, требующей существования, об особой идее — идее Бесконечности или высшего Совершенства, — содержание которой заставляет утверждать ее необходимую экзистенциальную значимость? Но если задуматься, если перечесть Ответ на Первые возражения и полемику Декарта против классической концепции божественной самосущности, возникает вопрос, не скрывается ли в действительности за «самой ясной и отчетливой» из всех идей — идеей сущности, имплицитующей существование и заставляющей ум утверждать его, — не скрывается ли за ней нечто гораздо более глубокое: самоутверждение всемогущего Бога, существующего благодаря «своей собственной силе»,

или верховного Существования, полагающего себя одновременно и в реальности через свою бесконечную причинность (*causa sui*), и в мышлении через излучение «идеи», не похожей ни на какую другую и не допускающей никакого исследования этого ослепительного существования, которому она «покоряет» нас.

Логично, что в конце концов в системе радикального идеализма, такого, как идеализм Фихте, картезианский Бог предстанет спустя два столетия как Существование без сущности, как чистое безличное Я, которое своей волей полагает само себя, полагая становление. Разрушительная причина, по которой божественная сущность у Декарта совершенно недоступна разуму, состоит в том, что, согласно скрытым возможностям развития, заключенным в картезианской мысли, Бог не обладает сущностью или природой, он есть только Существование и Действование. Если картезианский Бог есть существование без сущности, то сами идеальные сущности — это выражение его созидательной свободы: не находя в себе, так сказать, разумного основания вещей, он создает его произвольно, будучи действующей причиной умопостигаемой необходимости по отношению к миру и в конечном счете по отношению к своему собственному бытию.

Таков второй экзистенциальный трофей, который способен добыть человеческий интеллект, — на сей раз через действие в нем самого Бога. И это тоже прорыв: стремясь любой ценой достичь существования, метафизика покидает сферу сущностей, тех сущностей, которым только и желали подчинить интеллект.

Неизбежность таких экзистенциальных прорывов связана с конфликтом сущности и существования в картезианской философии и, как мы считаем, вообще в идеализме Нового времени, в какой бы форме он ни представал.

Нет смысла противопоставлять картезианский рационализм иррационализму сегодняшних «экзистенциальных философий»; конечно, мы могли бы обратить к ним упреки, прямо противоположные тем, какие мы обратили к Декарту: им так же трудно достичь умопостигаемого, чтобы оправдать самих себя, как картезианскому идеализму — достичь существования, чтобы объяснить реальный мир. Срединный путь между этими двумя противоположными уклонами, по нашему мнению, следует искать в том, что мы охотно назвали бы «экзистенциальным интеллектуализмом».

## Глава VII

# Св. Фома Аквинский и проблема зла

### I. Общие принципы

Я не ставлю перед собой задачу охватить в кратком очерке все, что св. Фома говорит нам о проблеме зла. Я только хотел бы, напомнив основные положения томистской концепции зла, остановиться на двух особенно важных, на мой взгляд, вопросах. Это, во-первых, смысл существования зла в сотворенном мире и, во-вторых, ближайшая причина, или непосредственный источник, зла в случае свободной воли.

Известно, что в своей метафизике зла св. Фома вновь затрагивает и углубленно трактует великие августинианские темы: зло не есть ни сущность, ни природа, ни форма, ни бытие, зло есть отсутствие бытия; но не простое отсутствие, или отрицание, а *лишенность*: лишенность блага, которое должно было бы существовать в вещи<sup>a</sup>.

Эту доктрину часто понимают неверно. Иногда думают, будто она представляет зло как наималейшее благо (тогда как, наоборот, именно затем, чтобы отделить от зла всякое благо, чтобы удалить из него всякий род и всякую разновидность блага, она категорически отказывается видеть в нем *некое бытие*). Или полагают, что она отрицает или недооценивает реальность зла, между тем как, напротив, она всецело основывается на реальности лишения, или язвы отсутствия. Сказать, что зло не есть некое бытие, вовсе не значит сказать, что зла не существует, или что оно не более чем иллюзия, или что мы

<sup>a</sup> Summa Theologica, I, q. 48, a. 1. (См. также: De Malo, I, 1; Contra Gentiles, III, cap. 7, 8 et 9; Compend. theologiae, cap. 115.)

должны просто отрицать его, по примеру Christian Scientists<sup>82</sup>, чтобы оно исчезло. Зло существует в вещах<sup>a</sup>, существует со всей страшной очевидностью. Зло реально, оно существует в действительности как ущемление или искажение бытия; зло есть во всех случаях, когда вещь — которая постольку, поскольку она есть, или обладает бытием, является благой — лишена некоторого бытия или некоторого блага, каким она должна была бы обладать. Зло существует, таким образом, *в благе*, иначе говоря, субъект, или носитель, зла является благом в меру того, сколько он имеет в себе бытия<sup>b</sup>. И действует зло *через благо*, потому что зло, будучи само по себе лишенностью, или не-бытием, не имеет собственной причинности<sup>c</sup>. Зло, таким образом, действительно не само по себе, а через благо, которое оно уязвляет и на котором оно паразитирует, через недостаточное или искаженное благо, чье действие тем самым извращается. В чем же могущество зла? В могуществе блага, которое зло уязвляет и на котором паразитирует. Чем сильнее благо, тем сильнее будет зло — не само по себе, а силою этого блага. Вот почему нет зла более могущественного, нежели то, что исходит от злого ангела. И если зло оказалось столь могущественным в современном мире, это оттого, что благо, на котором оно паразитирует, — сам человеческий дух: само знание и извращенный злой волей идеал.

Что зло, не имеющее само по себе ни бытия, ни сущности, ни формы, ни определения, все же существует, что оно реально и действительно — вот что открывает нам метафизическую чудовищность зла. В мире мы наблюдаем последовательное возникновение благих вещей, последовательное возникновение благ, уязвленных небытием и создающих через свою активность беспредельно растущую изобильность бытия и блага, в которую эта же активность вносит и беспредельно растущую — доколе существует мир — язву небытия и зла.

Другое положение доктрины св. Фомы, опирающееся на великую традицию Платона и св. Августина, состоит в том, что моральное зло, или вина, зло, которое постигает волю человека и его свободу, делая

<sup>a</sup> Summa Theologica, I, q. 48, a. 2, et ad 2.

<sup>b</sup> Ibid., I, q. 48, a. 3.

<sup>c</sup> Ibid., I, q. 49, a. 1.

порочным его самого и оскорбляя Начало его бытия, есть зло большее, чем боль, или «зло наказания», постигающее в нас одну только природу, не уклоняющее нас от нашего конечного вневременного предназначения и не противное «несотворенному благу, благу самого Бога, божественной воле и божественной любви, какую божественное благо любимо само по себе, а не оттого только, что оно разделяется тварью»<sup>d</sup>. Лучше понести наказание, чем быть виновным.

## II. Почему в мире существует зло

Каков, согласно св. Фоме Аквинскому, смысл существования зла в сотворенном мире?

Этот вопрос св. Фома трактует в «Сумме теологии», Prima Pars, вопрос 48, раздел 2. «Совершенство мироздания, — говорит он нам, — требует, чтобы в вещах было неравенство, дабы все уровни бытия, или благодати, были заполнены. Есть особая ступень благодати: находящееся на этой ступени является настолько благим, что благо в нем никогда не убывает. И есть иная ступень благодати: находящееся на этой ступени является благим таким образом, что может претерпеть в своей благодати ущерб...»

Попутно сразу же замечу, что первую ступень благодати занимает, собственно, один только Бог с теми тварями, которые, достигнув своего конечного состояния, сверхъестественным образом наслаждаются блаженным созерцанием. Вторая ступень благодати характеризует природу в целом; даже ангелы, которые не могут грешить по отношению к природному порядку, мыслимому обособленно, были в момент их творения способны грешить по отношению к сверхприродному порядку (а значит, также и к природному порядку, поскольку он связан с порядком сверхприродным и предполагается им).

«Итак, совершенство мироздания, — продолжает св. Фома, — требует, чтобы были такие сущие, которые могли бы претерпеть в своей благодати ущерб; отсюда следует, что иногда это с ними случается». Ибо если в природе вещей заложено, что какое-то событие *может произойти*, то это событие когда-нибудь действительно произойдет.

---

<sup>d</sup> Ibid., I, q. 48, a. 6.

«Такова причина зла, которое находится в вещах, равно как и процесса разрушения, или порчи, ибо и сама порча есть определенное зло»<sup>83</sup>.

В ответе на третье возражение св. Фома разъясняет: «Бог, природа и вообще всякий действительный делают то, что является лучшим по отношению к целому, а не то, что является лучшим для каждой части, взятой в отдельности, если только это не подчинено целому. Само же целое, т.е. вся совокупность Божьих созданий, лучше и совершеннее, если в нем есть такие вещи, которые могут претерпеть в своей благодати ущерб и которые, следовательно, иногда претерпевают ущерб, ежели Бог им в том не препятствует. С одной стороны, потому, что Провидение не губит природы, но сохраняет их, как говорит Дионисий в гл. IV «Божественных имен»; а в самой природе вещей заложено, что сущие, которые могут претерпевать ущерб, когда-нибудь претерпевают его. С другой стороны, потому, что, как говорит св. Августин (*Enchir.*, сар. XI), Бог могуществом своим даже и зло обращает во благо. И, таким образом, много блага было бы уничтожено, если бы Бог не попустил никакого зла; огонь не горел бы, если бы при этом не уничтожался воздух; и жизнь льва не могла бы продлиться, если бы не был умерщвлен осел; и нам не пришлось бы восхвалять ни праведный суд Божий, ни стойкость тех, кто подвергается преследованиям, если бы не беззаконие преследователей». Разве не молил Бога св. Игнатий<sup>84</sup>, чтобы его Общество было гонимо до скончания веков? Но для этого должны существовать гонители.

При недостаточно вдумчивом прочтении св. Фомы его позицию можно было бы спутать с позицией Лейбница, который, однако, придерживался совершенно противоположных взглядов, так что в лейбницианском оптимизме нельзя не увидеть рационалистическое искажение христианских истин. Автор «Теодицеи» оправдывает Бога по примеру друзей Иова, между тем как Писание предостерегает нас: Богу отнюдь не угодны подобные защитники.

Философ вроде Лейбница толкует истины, которые содержатся в рассматриваемом тексте св. Фомы, в духе чистой философии и воспринимает их как вполне достаточный ответ, данный чистой философией. Мать оплакивает смерть ребенка, — это благо, скажет он нам, поскольку мировое устройство требовало такой скорби для

вящего своего совершенства. «Rachel plorans filios suos, et noluit consolari...»<sup>85</sup>

Объясните лейбницианскую позицию несчастной матери, объясните ей, что смерть ее ребенка потребовалась для того, чтобы были заполнены все уровни бытия; она вам ответит, что ей дела нет до мирового устройства, лишь бы ей возвратили ее дитя. И она будет права; потому что такие вопросы не решаются ссылками на мировое устройство: ответ на них — в таинстве веры, в кресте Господнем.

То, о чем мы здесь говорим, св. Фома, конечно же, знал, и знал лучше нас, но св. Фома — трудный автор; он прячется при ясном свете и никогда сразу не высказывает своих мыслей до конца. Чтобы понять его взгляд на зло, нужно учесть не только сказанное им в том частном Вопросе «Суммы», где он становится исключительно на точку зрения метафизики природы, — нужно изучить весь трактат о благодати и искупительном Воплощении и вообще весь теологический контекст томистской доктрины.

В тексте, который мы прочли, св. Фома становится на определенную точку зрения: точку зрения порядка природы, точку зрения универсума как *произведения* Бога, как произведения творца (*hic mundus*<sup>86</sup>). Но есть и другая точка зрения — точка зрения нравственных и духовных отношений сотворенных личностей друг с другом и с Богом; она соответствует универсуму свободы, предполагающему мир природы, но отличному от него. И именно вследствие этого отличия св. Фома учит, что свободный акт как таковой, будучи не от мира сего, недоступен естественному познанию ангела, которому, однако же, доступно все, что *от мира сего*, как произведение Бога; ибо свободный акт не относится к *этому миру*, он относится к своему собственному, совершенно иному, универсуму — универсуму свободы.

Если стать на точку зрения универсума природы, или универсума как произведения творца, то, согласно представлению св. Фомы о природе, по правде довольно пессимистическому, но не мрачно-пессимистическому, надо сказать, что человек и ангел являются частями сотворенного универсума и в качестве таковых они погрешимы, — это нормально, это в порядке вещей; в порядке вещей, что человек подвержен боли, страданиям и смерти, потому что через



свою сущность он погружен в телесную природу, имеющую начало и конец.

Но в то же время — и тут мы видим другую сторону вещей — человек и ангел суть *личности*, и в этом качестве они не части, а некие целостности; ибо личность означает единство. Ни человек, ни даже ангел не являются личностями в совершенном и абсолютном состоянии, но они реально являются личностями — в сколь бы ничтожной степени ни реализовал в себе человек состояние личности.

И с этой точки зрения существование зла в вещах полагает в бытие несоответствие, от которого нет и не может быть никакого утешения. «Et noluit consolari». Грех человека — это грех личности, бедствие некоторого универсума и оскорбление Бога (не в отношении бытия Бога, но в отношении его любви). Боль человека — боль личности как единого целого. Тут человек предстает уже не как часть универсума; в качестве личности он сам предстает как целое, как особый универсум; и хотя он испытывает боль как часть универсума, являясь частью природы, или мира как произведения Бога, однако по отношению к личности боль есть непостижимая аномалия.

Личность стремится — в силу «условного» и «недействительного», но реального и естественного желания — созерцать первую причину в ее сущности, она хочет *быть свободной, не будучи способной грешить*, она хочет не страдать, не умирать. В чисто природном состоянии эти стремления личности навсегда остались бы неудовлетворенными; благодать заставляет нас стремиться к конечному состоянию, в котором чаяния эти будут удовлетворены в преизбытке, через дар, превосходящий всю природу и делающий нас формально сопричастными божеству.

Мы видим здесь самую глубокую причину сообразности возвышения разумной твари до сверхприродного порядка, — именно сообразности, а не необходимости и не справедливости! Бог мог бы, не совершая ни малейшей несправедливости, создать человека в чисто природном состоянии, человек не претерпел бы лишения ни в чем из того, чего требует его природа как таковая; однако в действительности Бог создал человека в состоянии благодати; прибавим, что на самом деле Бог не сотворил бы природы, если бы не *подчинил* ее благодати, и в этом слове заключен очень глубокий смысл, весьма дале-

кий от представлений Лейбница. Малейшее благо благодати, говорит св. Фома, превышает целокупного блага природы<sup>а</sup>.

Св. Фома учит, что цель Воплощения — Искупление, искупление греховного человека. Но ради чего, спрашивает он, Бог попустил Адаму согрешить, если не ради Христа, ради искупления человека и Воплощения? И, значит, можно сказать, что как грех Адама был допущен ради искупительного Воплощения, так и погрешительная свобода была сотворена ради любви между Богом и тварью.

Вот какие соображения составляют контекст, в котором мы должны рассматривать приведенные выше выдержки из Фомы Аквинского. В обозначенной мною перспективе, т.е. в перспективе теологии или моральной философии, которая не носит чисто философского характера, но опирается на вероучение и теологию, мы можем, как мне представляется, достичь лучшего понимания проблемы зла, хотя это, собственно, не проблема, а тайна. Я уже не говорю о том, что человека, ставшего жертвой зла, не удовлетворил бы никакой ответ, сколь бы истинным он ни был. Опыт того, от чего невозможно найти никакого утешения, опыт смерти может быть преодолен или, вернее, поглощен только другим опытом, божественного порядка — опытом пасхальной любви. Но, думаю, мы не уподобимся друзьям Иова, если выскажем следующее. Во-первых, природа как таковая, тварь как таковая может быть свободной не иначе, как только свободой, имеющей некоторое отношение к небытию (потому что это свобода твари, вызванной к жизни из небытия), и, следовательно, свободой, естественным образом погрешительной; надо ясно понимать, что тварь, непогрешимая по своей природе, была бы «квадратным кругом». Это изложено в очень важном разделе трактата об ангелах<sup>б</sup>. «Всякая тварь, наделенная разумом, — объясняет св. Фома, — если рассматривать саму ее природу, в отвлечении от даров благодати, коих плод есть вечная жизнь, — всякая разумная тварь, рассматриваемая таким образом, способна грешить. И если какое-либо сотворенное существо, например, Христос в облике человека или блаженные пра-

<sup>а</sup> «Bonum universi est majus quam bonum particulare unius, si accipiatur utrumque in eodem genere. Sed bonum gratiae unius majus est quam bonum naturae totius universi»<sup>87</sup> (Sum. Theol., I–II, q. 113, a. 9, ad 2).

<sup>б</sup> Sum. Theol., I, q. 63, a. 1.

ведники, не способно грешить, то это исходит единственно от дара благодати, а не от природного состояния <...> Ибо грешить — значит уклоняться от правильности, которая должна быть в совершаемом действии, — но само по себе это действие неспособно уклониться от своего правила, каковое правило есть сама энергия, сама деятельная сила действующего. Если бы рука ремесленника была тем правилом, согласно которому он надрезает дерево, он никогда не мог бы надрезать дерево вкривь <...> Но одна только божественная воля является правилом своей собственной деятельности <...> и, следовательно, она одна непогрешима, воля же какой ни есть твари, рассматриваемой в отношении того, на что способна <ее> природа как таковая, включает в себе возможность грешить». Итак, Бог не может создать тварь, непогрешимую по своей природе, как не может и создать квадратный круг; и это не такая необходимость, которая не зависит от Бога и навязывается ему извне, как если бы он был подчинен Стиксу и мойрам (в допущении подобной необходимости упрекал св. Фому Декарт). Необходимость эта, напротив, зависит от самой сущности Бога, какой ее зрит божественный ум, одновременно прозирая и все способы, какими тварь может быть сопричастна этой сущности. Чтобы уничтожить эту необходимость, потребовалось бы уничтожить саму сущность Бога, и, таким образом, надо признать, что Бог не может создать тварь, непогрешимую по своей природе, как не может он перестать существовать и быть тем, что он есть. Это необходимость одного и того же рода, одно следует из другого.

Теперь пойдем дальше. Если в универсуме есть разумные и свободные и, следовательно, погрешительные существа, то, несомненно, потому, что с точки зрения природы как произведения божественного искусства совершенство универсума как целого, или как упорядоченного множества, состоящего из разнородных частей и лучшего, нежели эти части, требовало, чтобы все уровни бытия были заполнены.

Но если такой универсум, с разумными, свободными и погрешительными существами, был сотворен, то лишь *в подчинение* миру благодати; как мы уже говорили, Бог не создал бы природу, не подчинив ее благодати.

Итак, грех, как бедствие того целого, какое представляет собой личность, и как оскорбление Бога, а также и сопутствующие греху

страдание и боль попускаются не ради вящего совершенства мирового устройства, но для свершения дела любви, которое превышает всего мирового порядка; они соотносительны с явлением благодати Божией, превосходящей мир творения и выражающей себя в мире благодати, мире любви и преображения сотворенных личностей, становящихся Богом по сопричастности.

Погрешимость твари есть, таким образом, цена самого излияния созидательной Благодати, которая, дабы *даровать себя как личность*, вплоть до преображения в себя иного, ей нетождественного, должна быть *свободно любима любовью-дружеством*, а чтобы быть свободно любимой любовью-дружеством, должна создавать *свободные* существа, и, чтобы они были свободными, создавать их *погрешительно* свободными. Без *погрешительной* свободы невозможна сотворенная свобода; без *сотворенной* свободы невозможна любовь-дружество между Богом и тварью; без *любви-дружества* между Богом и тварью невозможно сверхъестественное преображение твари в Бога, невозможно приобщение твари к радости Господней. И было благом, чтобы эта высшая свобода была свободно стяжаема. Грех — зло — есть цена за славу Божию.

### III. Каким образом волю постигает моральное зло

Откуда в свободную деятельность проникает зло? Какова ближайшая причина, или непосредственный источник, зла, когда это зло есть зло свободной воли — зло не только онтологическое, или метафизическое, но и моральное?

Такое зло — частный случай *зла действия*. Св. Фома различает зло, которое поражает действие, или активность, сущих, — *зло действия* — и зло, поражающее само бытие действующего, — *зло бытия*. В самой общей форме он утверждает, что зло действия, или активности, всегда проистекает от какого-нибудь недостатка, предсуществующего в бытии или в деятельных силах действующего<sup>а</sup>.

Рассмотрим мир материальной природы, мир природных действующих, неодушевленных либо живых тел: все они стремятся в силу устройства своей природы к определенному действию или спе-

<sup>а</sup> Sum. Theol., I, q. 49, a. 1. (См. также: De Malo, I, 3; Contra Gentiles, II, cap. 46; III, cap. 10 et 13.)

цифической активности, в которой осуществляется их бытие. Когда их действие, или активность, оказывается неправильным или недостаточным, источником этого зла — *зла действия* — служит сам действитель, поскольку он лишен какого-то блага или совершенства, которым он должен был бы обладать, поскольку в его бытии или в его деятельных силах есть некий недостаток, зло — *зло бытия*. Заикание имеет своей причиной органы и центры речи, поскольку они страдают слабостью или в них есть изъян. В мире природы зло действия всегда предполагает другое зло, *зло бытия*.

Что же касается самого зла бытия, т.е. онтологических язв — лишений, бедствий, страданий и разрушительных изменений, претерпеваемых сущими, действующими в природе, то такое зло происходит от самих этих сущих: хотя они являются благими, но свойственная им активность, также благая, не может осуществляться, не выходя за пределы конечной цели этих сущих и не производя акцидентальным образом некоторого лишения в других сущих. Активность всякого сущего, погруженного в материю, сама по себе является благой, но эти сущие не могут действовать, не ущемляя друг друга. Горение огня — благо, но огонь не может гореть, не истребляя чего-то другого. Активность, посредством которой такое живое существо, как микроб, питается и воспроизводит себя, есть нечто благое само по себе, но если этот микроб в своей жизнедеятельности поражает ткани нервных центров человека, он акцидентально, или безотносительно к его конечной цели, становится причиной слабости или расстройства, зла бытия, влекущего за собой нарушение в производимых человеком движениях (зло действия). В мире материальной природы зло бытия проистекает от противоположности или противоречия между природами: благо одной природы, к которому она только и стремится сама собою, сопряжено с лишением или злом, фактически претерпеваемым другой природой.

А теперь рассмотрим мир свободы, мир свободных актов или моральных действий. Каков в этом мире источник зла действия, каким путем в действие проникает зло, или порок? Какова, в плане метафизических связей, причина, по которой то или иное свободное действие порочно или, если можно так выразиться, уязвлено жалом небытия? Это чрезвычайно трудная проблема. Я считаю, что св. Фо-

ма — единственный мыслитель, исследовавший эту проблему во всей ее сложности, и думаю, что предложенное им решение было одним из главнейших его философских открытий.

Упомянутый мною общий принцип остается тем же самым: зло действия, или активности, всегда проистекает от какого-нибудь недостатка, предсуществующего в бытии или в деятельных силах действующателя, т.е. в данном случае в воле. Но на сей раз этот недостаток, этот ущерб в бытии, составляющий корень зла действия, должен быть недостатком *произвольным и свободным*, коль скоро из него следует зло свободного действия или свободного выбора. Притом же, в противоположность происходящему в мире природы, сам этот недостаток *не должен быть злом*, или лишенностью; ибо если бы он был физическим злом воли, злом воли *в самой ее природе, или физическом бытии*, то мы уже не имели бы дела с произвольным и свободным недостатком: нужно, чтобы причиной этого недостатка была сама воля, а не природа; а если бы недостаток этот был моральным злом воли *в ее свободной активности*, тогда это было бы уже неправильное свободное действие и мы объясняли бы зло свободного действия через зло свободного действия, т.е. впали бы в порочный круг.

Каков же тот недостаток, тот ущерб в бытии, который составляет метафизический корень зла действия и который сам *свободен*, но, однако, еще не является *злом*?

Прочтем, что пишет по этому поводу сам св. Фома в Спорных вопросах «De malo». Тут, разъясняет он, надо «*усмотреть в воле некоторый недостаток, некоторое несовершенство, существовавшее до акта выбора, также несовершенного*». И объясняется это следующим образом: всюду, где есть нечто, что направляет и измеряет, и нечто, что должно быть направляемо и измеряемо, благо в направляемом и измеряемом происходит от того, что оно направляется в соответствии с правилом и мерилom, зло же происходит от того, что оно не направляется или не измеряется в соответствии с правилом»<sup>a</sup>. (Мы уже видели, что так обстоит дело всюду, где одно направляется другим: в одном только Боге действующая рука сама есть правило действия.) «Представим себе ремесленника, который должен ровно надрезать дерево с помощью мерилa: если он надрежет дерево вкривь, что означает опре-

<sup>a</sup> De Malo, q. 1, a. 3.

деленное зло, то это зло будет обусловлено тем, что ремесленник не держал в руках линейки и мерила. Подобно и наслаждение и вообще все в человеческих делах должно быть измеряемо и направляемо согласно мерилу разума и божественного закона. Что воля *не пользуется* [отметим выраженное здесь простое отрицание] мерилom разума и божественного закона», — что воля *не держит наготове* правило, когда она действует, — вот в чем состоит предсуществующее отсутствие или недостаток; «мы должны усмотреть его в воле до неупорядоченного выбора, в котором только и заключается моральное зло. И нет нужды искать причину самого этого отсутствия, или этого упущения, которое состоит в том, что воля не пользуется мерилом», — не держит наготове правило, — «потому что для этого достаточно самой свободы воли, в силу каковой она властна действовать либо не действовать», ибо в этом и заключена сущность свободы: в том, чтобы быть властным действовать либо не действовать по своему собственному побуждению, не подчиняясь необходимости, исходящей от какой-либо причины. Упущение, или недостаток, о котором мы говорим, имеет своей первопричиной саму свободу, коль скоро воля может действовать либо не действовать и коль скоро она не действует, не рассматривает правило; и недостаток этот предшествует — не во времени, а в онтологическом плане — акту выбора. Итак, мы добрались до основания действия (у нас нет возможности подняться выше к его истокам): свободный недостаток, недостаток, отрицательная и несовершенная причина которого — сама свободная воля; и, таким образом, именно ущербная воля, действующая с этим недостатком, будет причиной — *in quantum deficiens*<sup>88</sup> — морального зла.

Но этот недостаток, составляющий предварительное условие зла и зависящий от свободы, сам не является злом. «Это упущение, — продолжает св. Фома, — которое состоит в том, что не обращают актуального внимания на правило, само по себе *не есть зло* — ни зло наказания, ни зло вины». Еще нет вины, или зла, в этом отсутствии, состоящем в том, что не рассматривают правило актуально, «потому что душа не обязана, да и не способна всегда обращать на правило актуальное внимание». От души не требуется постоянно рассматривать правило, или всегда держать его наготове, — от нее требуется только, чтобы она *производила свое действие*, сообразуясь с правилом. Но в интересующий нас метафизический момент еще нет произведенно-

го действия, есть лишь отсутствие рассмотрения правила, и только в действии, которое будет произведено в результате этого отсутствия, будет существовать зло. Здесь содержится весьма тонкое и чрезвычайно важное положение доктрины. До морального действия, до *bonum debitum*<sup>89</sup>, до блага, или правильности, которым должно обладать действие и отсутствие которого есть лишенность и зло, существует метафизическое условие морального действия, которое, взятое само по себе, не является должным благом и отсутствие которого, следовательно, не будет ни лишенностью, ни злом, но просто *отрицанием* (отсутствием блага, не являющегося должным), и это метафизическое условие есть *свободное* условие.

«То, что формально составляет вину, или моральное зло, — пишет св. Фома, — обретает бытие тогда, когда *без* актуального рассмотрения правила *воля приступает к акту выбора*. Так, ремесленник грешит не в том, что не всегда держит в руках мерило, а в том, что, не имея в руках мерила, приступает к обработке дерева. Вина воли не в том, что она не обращает актуального внимания на правило разума или божественного закона, а в том, что, не приняв во внимание правило, она приступает к акту выбора». Ее вина в том, что, не рассматривая правило — *отсутствие* рассмотрения, причиной которого является одна ее свобода, — *она приступает к акту выбора*, и с этого момента акт выбора *лишается* правильности, которой он должен был бы обладать. «Поэтому святой Августин говорит, что воля есть причина греха, поскольку она несовершенна, и это несовершенство он сравнивает с безмолвием или мраком, так как оно есть просто отрицание», а не лишенность. Здесь — узловой пункт метафизики зла свободной воли.

В той же статье «*Quaestiones disputatae de Malo*», в ответе на тринадцатое возражение, св. Фома пишет: «Ущербность, которая усматривается в воле до совершения греха, не есть ни вина, ни наказание, но лишь чистое отрицание». Что воля не рассматривает правило, «становится виною только оттого, что с таким отрицанием она обращается к действию. *Accipit rationem culpaе ex hoc ipso quod cum tali negatione se applicat ad opus*».

Мы видим, что св. Фома, так сказать, разлагает движение воли в акте порочного выбора на два периода, не хронологических, а онтологических. В *первый период* есть отсутствие рассмотрения правила;



и это обусловлено единственно инициативой сотворенной воли как несовершенной первопричины, — я не говорю: «действием сотворенной воли», поскольку в этот момент еще нет ничего положительного, еще нет действия, — я говорю: *инициативой* и несовершенной свободой сотворенной воли. Рассматриваемый сам по себе, этот период не составляет еще вины, ибо это лишь простое отсутствие некоторого блага (а не должного блага). Во *второй* же *период* есть действие, произведенное с этим отсутствием, действие, которому надлежало быть упорядоченным и которое не упорядоченно, оттого что нет актуального рассмотрения правила. В первый период воля полагает некое отсутствие — не-рассмотрение правила; а во второй период акт, совершаемый ею соответственно этому отсутствию, т.е. соответственно неучтенному правилу, выходит неупорядоченным, и тогда уже есть вина. Нерассмотрение же правила еще не было виной.

«Только от самого приложения к действию, ex ipsa applicatione ad opus, становится *должным* благо, недостающее в этом действии, а именно актуальное рассмотрение правила разума и божественного закона».

Св. Фома придает этой доктрине принципиальное значение, но, помимо приведенного мной текста, он излагает ее до того скупом<sup>а</sup>, что

<sup>а</sup> См.: «Summa Theologica», I, q. 49, a. 1, ad 3: «Dicendum quod malum habet causam deficientem aliter in rebus voluntariis, et naturalibus. Agens enim naturale producit effectum suum talem quale ipsum est, nisi impediatur ab aliquo extrinseco; et hoc ipsum est quidem defectus ejus. Unde nunquam sequitur malum in effectum, nisi praeexistat aliquod aliud malum in agente vel materia, sicut dictum est. Sed in rebus voluntariis defectus actionis a voluntate actu deficiente procedit, inquantum non subijcit se actu suae regulae. Qui tamen defectus non est culpa, sed eum sequitur culpa ex hoc quod cum tali defectu operatur».

«Summa Theologica», I–II, q. 75, a. 1, ad 3: «Dicendum quod, sicut dictum est, voluntas sine adhibitione regulae rationis vel legis divinae est causa peccati. Hoc autem quod est non adhibere regulam rationis vel legis divinae, secundum se non habet rationem mali, nec poenae, nec culpaе, antequam applicetur ad actum».

«Contra Gentiles», III, cap. 10: «Relinquitur igitur quod morale vitium in solo actu voluntatis primo et principaliter invenitur; et rationabiliter, quum ex hoc actus moralis dicatur quia voluntarius est. In actu igitur voluntatis quaerenda est radix et origo peccati moralis.

Videtur autem hanc inquisitionem consequi difficultas. Quum enim actus deficiens

мы рискуем недооценить ее важность и глубину. Зло — в том, чтобы действовать, не рассматривая правило; и в этом конкретном единстве: «действовать, не рассматривая правило» — необходимо различать два момента, не во времени, а в онтологическом плане: *первый момент — не рассматривать правило*, что означает некое отрицание,

proveniat propter defectum activi principii, oportet praeintelligere defectum in voluntate ante peccatum morale. Qui quidem defectus, si sit naturalis, semper inhaeret voluntati; semper igitur voluntas in agendo moraliter peccabit, quod actus virtutum falsum esse ostendunt. Si autem defectus sit voluntarius, jam est peccatum morale, cujus causa iterum inquirenda restabit; et sic ratio in infinitum deducet. Oportet ergo dicere quod defectus in voluntate praeexistens non sit naturalis, ne sequatur voluntatem in quolibet actu peccare; neque etiam casualis, et fortuitus; non enim esset in nobis morale peccatum; casualia enim sunt impraemeditata et extra rationem. Est igitur voluntarius, non tamen peccatum morale, ne cogamus in infinitum procedere.

Quod quidem qualiter esse possit considerandum est. Cujuslibet siquidem activi principii perfectio virtutis ex superiori activo dependet; agens enim secundum agit per virtutem primi agentis. Quum igitur secundum agens manet sub ordine primi agentis, indeficienter agit; deficit autem in agendo, si contingat ipsum ab ordine primi agentis deflecti, sicut patet in instrumento, quum deficit a motu agentis. Dictum est autem quod, in ordine actionum moralium, duo principia voluntatem praecedunt, scilicet vis apprehensiva et objectum apprehensum, quod est finis. Quum autem unicuique mobili respondeat proprium motivum, non quaelibet vis apprehensiva est debitum motivum cujuslibet appetitus, sed hujus haec et illius alia. Sicut igitur appetitus sensitivi proprium motivum est vis apprehensiva sensualis, ita voluntatis proprium motivum est ratio ipsa.

Rursus, quum ratio multa bona et multos fines apprehendere possit, cujuslibet autem sit proprius finis, et voluntatis erit objectum et finis et primum motivum, non bonum quodlibet, sed bonum quoddam determinatum. Quum igitur voluntas tendit in actum, mota ab apprehensione rationis repraesentantis sibi proprium bonum, sequitur debita actio. Quum autem voluntas in actione prorumpit ad apprehensionem apprehensivae sensualis vel ipsius rationis aliquod aliud bonum repraesentantis a propria bono diversum, sequitur in actione voluntatis peccatum morale. Praeedit igitur in voluntate peccatum actionis defectus ordinis ad rationem et ad proprium finem. Ad rationem quidem, sicut quum, ad subitam apprehensionem sensus, voluntas in bonum delectabile secundum sensum tendit; ad finem vero debitum, sicut quum ratio in aliquod bonum ratiocinando devenit quod non est vel nunc vel hoc modo bonum, et tamen voluntas in illud tendit quasi in proprium bonum. Hic autem ordinis defectus voluntarius est; nam in potestate ipsius voluntatis est velle et non velle; itemque est in potestate ipsius quod ratio actu consideret vel a consideratione desistat aut quod hoc vel illud consideret. Nec tamen iste defectus est malum morale; si enim ratio nihil consideret vel consideret bonum quodcumque, nondum est peccatum quousque voluntas in finem indebitum tendit; quod jam est voluntatis actus»<sup>90</sup>.

некое отсутствие, отсутствие блага, которое еще не является должным; и *второй момент* — *действовать с этим отрицанием*, которое оттого, что с ним действуют, становится лишенностью, отсутствием в действии должного блага.

Так вот, первый момент — и это исключительно важно, особенно ввиду проблем, касающихся отношения между свободой не-сотворенной и свободой сотворенной, — первый момент является произвольным и свободным, и он еще не грех, но корень греха; это определенное небытие, небытие рассмотрения правила, это определенное небытие, положенное сотворенным существом в основу своего действия; это чистое отсутствие, чистое небытие, представляющее, однако, подлинный корень порочного действия.

Итак, мы говорим, что это чистое отсутствие; мы говорим в то же время, что человек нуждается *только в себе самом*, чтобы утвердить это отрицание, чтобы ввести это небытие. Так сказано у св. Фомы: *ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis*<sup>91</sup>. Это своего рода «ничто», это чистое отсутствие, *отсутствие внимания*, инициатива которого принадлежит сотворенной свободе; следовательно, мы должны соединить в уме эти два понятия: *нам принадлежит инициатива* не акта, а *отсутствия*, отрицания, актуального не-рассмотрения правила. Это требует напряженного умственного усилия, поскольку используемые нами слова обозначают всё — даже то, чего нет, — по образу сущего, *ad instar entis*, и потому нам очень трудно помыслить свободную инициативу, которая является не действием, а инициативой *не действовать*<sup>a</sup>, не рассматривать правило — инициативой отсутствия.

<sup>a</sup> Здесь будет полезно обдумать то, что св. Фома говорит по поводу греха упущения (Sum. Theol., I—II, q. 6, a. 3). Он ставит вопрос: можем ли мы быть виновны в том, что наша воля не действует; может ли воля проявляться без действия, *utrum voluntarium possit esse sine actu?* И отвечает утвердительно. «*Illud cuius domini sumus, dicitur esse voluntarium. Sed nos domini sumus ejus quod est agere et non agere, velle et non velle. Ergo sicut agere et velle est voluntarium; ita et non agere et non velle*»<sup>92</sup>.

Вот основная часть этого раздела: «*Dicendum quod voluntarium dicitur quod est a voluntate. Ab aliquo autem dicitur esse aliquid dupliciter. Uno modo, directe; quod scilicet procedit ab aliquo, inquantum est agens; sicut calefactio a calore. Alio modo, indirecte, ex hoc ipso quod non agit; sicut submersio navis dicitur esse a gubernatore, inquantum desistit a gubernando. Sed sciendum quod non semper id quod sequitur ad*

Этот момент нерассмотрения правила представляет духовное содержание греха. Есть момент (по природе, а не во времени), когда сотворенное существо еще ничего не содеяло, когда еще нет осуществленного выбора (и потому-то еще нет вины, а есть чистое отрицание, или отсутствие бытия) и когда, однако, оно уже *содеяло ничто*, в том смысле, что оно не рассмотрело свое правило, и притом свободно и произвольно; оно положило некое отсутствие в основу своего действия, оно ввело условие, которое затронет ткань бытия; вот почему, когда оно уже будет действовать с этим произвольным нерассмотрением, совершаемое действие будет нести в себе жало небытия.

---

defectum actionis, reducitur sicut in causam in agens, ex eo quod non agit; sed solum tunc cum potest et debet agere. Si enim gubernator non posset navem dirigere, vel non esset ei commissa gubernatio navis: non imputaretur ei navis submersio, quae per absentiam gubernatoris contingeret.

Quia igitur voluntas, volendo et agendo, potest impedire hoc quod est non velle et non agere, et aliquando debet: hoc quod est non velle et non agere imputatur ei, quasi ab ipsa existens. Et sic voluntarium potest esse absque actu: quandoque quidem, absque actu exteriori, cum actu interiori, sicut cum vult non agere; *aliquando autem, et absque actu interiori, sicut cum non vult agere*»<sup>93</sup>.

Ответ на третье возражение опять-таки приводит нас к теории произвольного нерассмотрения: «Dicendum quod eo modo requiritur ad voluntarium actus cognitionis, sicut et actus voluntatis: ut scilicet sit in potestate alicujus considerare, et velle, et agere. Et tunc sicut non velle et non agere, cum tempus fuerit, est voluntarium; ita etiam non considerare»<sup>94</sup>.

Еще раз заметим, что в этом разделе св. Фома имеет в виду грех упущения. Воля может быть осуждена несмотря на то, что она не действовала, и как раз за то, что не действовала; воля может грешить, не действуя, если она не действует в тот момент, когда она могла бы и должна была бы действовать. Но свободное и произвольное нерассмотрение правила, это *не-действие* рассмотрения, само не является грехом упущения; оно не составляет греха, пока само действие воли не производится с этим ущербом, с этим нерассмотрением, или (в случае греха упущения) пока само *недействие* воли не заменит собой, в силу этого нерассмотрения, надлежащего действия. Лишь *тогда* свободное и произвольное нерассмотрение правила становится грехом упущения, заключенным к тому же во всяком грехе, будь то грех упущения или грех совершения. В цитированном разделе «Суммы теологии» я хочу подчеркнуть следующее: как в случае греха упущения, так и в случае предшествующего греху, но не являющегося грехом свободного нерассмотрения правила *недействие* может быть свободным и произвольным; иными словами, возможна свободная «инициатива» *недействия*.

Если бы мы выражались современным языком, мы бы сказали, пытаясь как-то обозначить ту инициативу не-бытия, ту инициативу отсутствия, о которой шла речь, — мы бы сказали тогда, что воля *нигилирует*, что она *неантирует*<sup>95</sup>; ей принадлежит инициатива, но эту инициативу мы можем выразить только словами, обозначающими действие, хотя это инициатива не-действия; итак, мы вынуждены прибегнуть к парадоксальному языку, сказать, что тварная воля «делает» в таком случае *ничто*, творит не-бытие; и это все, что она может произвести сама по себе: не действие, уязвленное небытием, ибо, коль скоро есть действие и бытие, есть и содействие Бога, а не-бытие, уязвляющее действие. Она «творит» не-бытие, т.е. она свободно не-действует, или бездействует, или *неантирует*; она уклоняется — не через действие, а через свободное не-действие, или бездействие, — от импульса бытия и благодати, исходящего от первой причины, она уклоняется от него постольку, поскольку этот импульс, достигающий области свободы как таковой, может стать тщетным (божественное побуждение «преодолимо»); она делает его бесплодным, нигилирует его. Именно здесь, в этой подлинной области свободы, проявляется с наибольшей очевидностью, ибо проявляется свободным образом, то состояние твари, о котором св. Фома говорил, что вышедшее из небытия само собою стремится к небытию. Такова метафизическая значимость универсума свободы: здесь, и только здесь, тварь может сделать нечто совершенно самостоятельно, но это нечто есть небытие и это «сделать» есть отсутствие действия. То, что она делает совершенно самостоятельно, есть «ничто»; это лишь актуальное нерассмотрение, по своей свободной инициативе, того правила, без которого производимое действие не может быть благом. В этом, я полагаю, и заключается смысл высказывания св. Фомы, что «первопричина недостатка благодати — в нас самих, *defectus gratiae prima causa est ex nobis*»<sup>a</sup>. Итак, есть нечто, в чем тварь оказывается

<sup>a</sup> Sum. Theol., I–II, q. 112, a. 3, ad 2. — Заметим, что когда человек уклоняется от божественного побуждения к благу, он *не более свободен*, нежели тогда, когда по-винуется этому побуждению и действует правильно, но он *более одинок*. Вот когда он поистине одинок. Потому что там, где благо, всегда есть двое — Бог и человек; но там, где зло (зло как таковое, сама лишенность, уязвляющая действие), есть

первой причиной, есть некая сфера, в которой тварь — первая причина, но это сфера небытия и зла.

Вот где подлинное убежище зла; здесь тварь — *первая причина*, но в отрицательном смысле. Все сказанное нами кратко выражено в словах Евангелия: «Без Меня не можете делать ничего, *sine Me nihil potestis facere*»<sup>b</sup>. Это предложение можно прочесть двояко, и, таким образом, оно освещает всю проблему соотношения сотворенной свободы с божественной свободой. «Без Меня не можете делать ничего», без Меня вы не можете сделать ни малейшего движения, сопряженного с бытием и благостью. Это то, что касается сферы блага. Но если речь идет о сфере зла, тогда приведенное предложение мы должны прочесть иначе, погрешив против грамматики: *Sine Me potestis facere nihil* — без Меня вы можете соделать «ничто», без Меня вы можете привнести в действие и в бытие то небытие, которое уязвляет его и которое составляет зло. Св. Хильдегарда<sup>97</sup> сетовала на то, что это *nihil* может быть сотворено без Бога, она жаловалась Богу, что без него мы можем творить небытие, так как ясно понимала, что если бы мы могли творить небытие только с Богом, тогда мы никогда не могли бы его сотворить, ибо с Богом может быть сотворено одно лишь благо и одно лишь бытие. Совершенно очевидно, что не-бытие может быть «сотворено» только без Бога.

Томистской доктрине нерассмотрения правила как причины зла свободного действия я уделил особое внимание, потому что эта доктрина, как мне представляется, показывает нам, каким образом *первая инициатива* зла (допускаемая Богом постольку, поскольку божественное побуждение, или благодать, является лишь «достаточным», или *преодолимым*) исходит только от самой твари, добровольно и свободно ущербной. В этих словах выражена та основополагающая истина, неопровержимо доказанная св. Фомой, что Бог никоим образом и ни в каком качестве не является причиной морального зла.

---

один только человек. В этом случае человек не только свободен, но и проявляет *первую* инициативу, отрицательную и ущербную. «*Vae soli*»<sup>96</sup>. Человек может быть одинок только во зле. (И в конечном итоге именно это одиночество предпочитает отверженный, он им гордится, он его обрел, он потрудились ради него.)

<sup>b</sup> Ин 15, 5.

В отношении блага дело обстоит иначе. Здесь сотворенному существу, без сомнения, принадлежит инициатива его благого действия, без чего оно не было бы свободной причиной, но, однако, не *первая* инициатива; первый почин благого действия принадлежит Богу. Бог может, если пожелает, подвинуть к этому благому действию сотворенную свободу через побуждение, с самого начала исключаящее всякую возможность уклониться от него (действенная благодать). Он может также, согласно обычному ходу вещей, подвинуть к этому сотворенную свободу через побуждение, допускающее возможность от него уклониться. И если сотворенное существо не «неантировало» под благодатью (в чем нет с его стороны ни заслуги, ни действия, ни выбора, ни какой бы то ни было лепты, ибо не проявлять инициативу небытия не значит делать нечто — это значит лишь не препятствовать божественному воздействию), тогда божественное побуждение, или благодать, всего лишь достаточное, или преодолимое, приносит плод в *непреодолимом* божественном побуждении, или в благодати, которая действенна сама по себе.

Итак, мы должны рассуждать по-разному, в зависимости от того, рассматриваем ли мы сферу зла или сферу блага. Такая асимметрия абсолютно необходима именно потому, что сфера блага — это сфера бытия, а сфера зла — сфера небытия и лишения. Бог есть причина всякого бытия и всякой благодати в вещах, он не является причиной зла свободной воли. Человек не делает действенной действенную благодать, но он может сделать бесплодной достаточную благодать, воспрепятствовать ей принести плод в действенной благодати. Сам по себе он не может совершить ничего, что было бы его собственной заслугой, но может согрешить.

В заключение я хотел бы еще сказать следующее. Эти соображения помогают нам понять, что божественный замысел — не заранее написанный сценарий, который сотворенные существа должны воплощать в действительность. Божественный замысел, так же как и вечность, является одновременным с каждым моментом времени. И, таким образом, воля и попущение Бога вечно определяют этот вечный замысел, с учетом присутствия либо отсутствия, в каждый момент времени, момента нерассмотрения правила в человеческой сво-

бодной воле, т.е. с учетом того, уклоняется ли она через собственную ущербную инициативу от божественного воздействия или же она не пытается освободиться от него и не проявляет никакой первой инициативы<sup>а</sup>.

\* \* \*

Жорж Сорель, друг Шарля Пегги, мыслитель, книги которого внимательно читали Муссолини и Ленин и который живо интересовался теологией, как-то сказал, что великая задача философов открывающейся новой эпохи — создать новую теорию зла. Если мы должны попытаться философски осмыслить наше время, нам действительно надо углубленно исследовать проблему зла. Я думаю, что будущие великие философы, о которых говорил Жорж Сорель, найдут у Фомы Аквинского руководящие принципы такого метафизического исследования.

---

<sup>а</sup> Каким образом Богу может быть известно то, чему не он причиной, — зло как таковое и та инициатива небытия, первопричиной которой является сотворенная свобода? Некоторые соображения относительно этой проблемы читатель найдет в нашей работе «Границы поэзии» («Frontières de la Poésie» <Paris, 1935>) (стр. 186–192; стр. 188, 3-я строка — следует читать «неантирование»; стр. 191, 9-я строка — следует читать «отсутствие» вместо «лишенность»).





## Глава VIII

### Гуманизм св. Фомы Аквинского<sup>a</sup>

Я весьма рад возможности выступить сегодня перед Академией Средневековья; для меня большая честь — приглашение открыть нынешние обсуждения.

Если бы я решил беседовать с вами о *гуманизме Средних веков*, то, несомненно, избрал бы своей темой XII век; ибо средневековый гуманизм никогда не являлся в более ярких, более поэтических и свежих красках, чем в тот период своеобразного первого Возрождения, каким было XII столетие. Но я должен говорить не как историк, а как философ. И если речь идет не о гуманистической культуре определенного столетия, а о *гуманистическом достоинстве* определенного учения и определенного мирозерцания, то именно учение Фомы Аквинского в наивысшей степени выражает достоинство средневекового гуманизма.

Мне не надо извиняться за довольно абстрактную, метафизическую трактовку своей темы. Ведь и сами великие столетия Средневековья были метафизическими столетиями. Да и к тому же, раз уж вы доверили философу открыть обсуждения, значит, вы согласны терпеть последствия этого, может быть опрометчивого, решения.

## I

Я убежден, что св. Фома Аквинский — самый *экзистенциальный* из философов, если употребить слово, вошедшее нынче в моду. И именно потому, что он есть по преимуществу философ существования, св. Фо-

---

<sup>a</sup> Текст доклада, прочитанного на годичном заседании Mediaeval Academy of America, Princeton University, 25 апреля 1941 г.

ма (этот «Ангельский» Доктор) является самым человеческим мыслителем и по преимуществу философом христианского гуманизма. Ведь все человеческое кроется в существовании. Постепенно освобождаясь от влияния платонизма, христианское Средневековье все яснее сознавало, что человек — это не идея, это личность; он бытийствует в мире и предстоит пред Богом. Человек находится в сердцевине существования; здесь его поражают все стрелы добра и зла; здесь он подвергается непостижимому воздействию первого Бытия и различных сущих, воздействию, которое поддерживает его либо наносит ему ущерб; здесь он сам постоянно напрягает свои силы — тварь, вызванная к жизни из небытия и созданная для счастья. Метафизический принцип средневекового гуманизма можно сформулировать так: лишь тот, кто создал существование, лишь он один знает, *что́ есть в человеке*. Только мышление, сосредоточенное на существовании, способно проникнуть в сокровенные уголки человеческого сердца, понять изначальное величие человека, заглянуть в грозящие ему бездны и сообразоваться с потаенными стремлениями этого загадочного подобия Божия. Бог зовется ревнителем, говорил Псевдо-Дионисий, по причине его великой любви ко всему сущему. Св. Фома часто повторяет эти слова. Именно потому, что он и сам ревнует о существовании, он обладает силой ободрять, умиротворять и с величайшей ясностью мысли поддерживать все, что есть в нас истинно человеческого.

Все великие философские учения можно разделить на две группы. К первой группе мы отнесли бы философов, которые чтут разум и философию, но ограничиваются рассмотрением сущностей, возможностей и умопостигаемых сущих, созерцаемых в эмпириях абстракции и обособленных от действительного существования. Эти философы — Декарты, Мальбранши, Лейбницы, Спинозы, Гегели — все в той или иной мере зачарованы волшебной флейтой Платона. Они изучают не мир, а книгу иллюстраций. Они листают страницы этой чудной книги и думают, будто соприкасаются с реальностью. Какое заблуждение! Реальность, человеческая жизнь, глубинное естество человека — чтобы добраться до всего этого, надо отложить книгу в сторону.

В противоположность такому бессилию, философы другой группы, антиплатоники, великие пессимисты воли, или стихийной жиз-

ни, — Шопенгауэры, Ницше — отвергают и книгу иллюстраций, и философию, и разум. Но отвергнутый идеализм — еще не реализм, и, сокрушая разум, не освещают, а искажают и представляют в извращенном виде человеческую жизнь и глубинное естество человека. На более низком уровне какой-нибудь Клагес с неистовством дикаря провозгласит борьбу жизни против духа, и в конце концов несчастные молодые люди, сбитые с толку новым варварством, заявят (я цитирую молодого писателя Эрнста Юнгера<sup>98</sup>): «Дух изменил жизни — лучшим ответом на эту измену будет, если дух изменит духу. И одно из величайших и самых жестоких наслаждений нашего времени — участвовать в этой разрушительной работе».

Я считаю, что между названными двумя группами философов есть только один мыслитель — св. Фома, — который поистине ценит человеческую жизнь и проникает в глубинное естество человека, достигая именно *разумом* самого *существования*. У него в высшей степени классическое представление о знании, он скрупулезно внимателен к малейшим требованиям, к тончайшим правилам и мерилам логики, разума, искусства соединения идей. И изучает он не книгу иллюстраций, а это небо и эту землю, вместившие в себе больше, чем все идеи изобретателей систем, этот существующий мир, зиждущийся на первичных явлениях, которые нужно устанавливать, а не выводить путем дедукции, и пронизанный всеми творческими импульсами бытия, оживотворяющими его и вносящими в него единство.

## II

В трех частях своего доклада я хотел бы бегло рассмотреть некоторые характерные проявления *экзистенциализма* и гуманизма св. Фомы, сначала в плане умозрительного знания, затем в плане практического знания и наконец в плане духовной жизни.

В плане умозрительного знания первая характерная особенность, сразу же усматриваемая с этой точки зрения, — *реализм* св. Фомы.

«Veritas sequitur esse rerum», — утверждает он постоянно: истина следует существованию вещей, она есть адекватность актуального имманентного содержания нашей мысли тому, что существует вне нашего мышления. Духовное сверхсуществование, благодаря кото-

рому я отождествляюсь, в высшем жизненном акте, с чем-то иным как таковым и которое соответствует существованию, осуществляемому или сохраняемому самим этим иным в его собственном поле реальности, — вот в чем состоит истинное знание.

Таким образом, знание погружено в существование. Существование — существование материальных реальностей — первоначально дано нам через чувство, чувство постигает объект именно в качестве существующего, иначе говоря, в его реально существующем воздействии на наши органы чувств; и поэтому парадигмой всякого истинного знания служит интуиция вещи, которую я вижу и которая распространяет на меня свое влияние. Чувство постигает существование в акте, само не зная, что это существование; оно передает его интеллекту, оно передает интеллекту умопостигаемое сокровище, которого оно само не знает в качестве умопостигаемого и которое интеллект познает и называет своим именем: «бытие».

Интеллект же, завладевая сверхчувственными сущими, которые он собственными силами выделяет из чувственного опыта, постигает в своей внутренней жизненной стихии эти природы или реальные сущности, отделенные им путем абстракции от их материального существования в определенной точке пространства и времени, — но для чего? Для того только, чтобы созерцать в этих идеях картину сущностей? Конечно же нет! Для того, чтобы вернуть их существованию через акт, в котором совершается и проявляется мышление, а именно через суждение, возглашающее: *ita est*, «это так». Когда я говорю, например: «Всякий евклидов треугольник имеет сумму углов, равную двум прямым углам» или «Земля вращается вокруг Солнца», я на самом деле говорю: всякий евклидов треугольник *существует* в сфере математического существования как обладающий указанным свойством, Земля *существует* в сфере физического существования как обладающая указанным движением. Функция суждения — экзистенциальная функция.

Умопостигаемость, на которой держится суждение, более загадочна, чем та, которую являют нам идеи или понятия, она выражается не в понятии, а в самом акте утверждения или отрицания, — это, если можно так сказать, сверхпостижимость самого акта существования, возможного или данного в действительности. И именно с этой

сверхпостижимостью существования св. Фома связывает всю жизнь интеллекта.

Вот почему он кладет в основу метафизического познания интеллектуальную интуицию той сокровенной реальности, что прячется за самым общим и самым расхожим словом нашего языка — словом *быть* — и открывается нам как неисповедимая слава, когда нам однажды удастся уловить в самой ничтожной вещи тот акт существования, который она осуществляет, то победное усилие, каким она одолевает небытие. Для реализма св. Фомы акт существования, усматривают ли его в хрупкой былинке или в слабом биении нашего сердца, уже есть действительность и совершенство всякой формы и всякого совершенства. Неудивительно, что на трансцендентной вершине всего, по ту сторону всего строя сущих он видит Бога как безбрежную стихию акта существования, бытийствующего в своей самодостаточности и оттого блистающего всеми совершенствами.

Декарт и вся рационалистическая философия, сформировавшаяся в результате картезианской революции, полагают непримиримую вражду между разумом и тайной — вот где самый глубокий корень принципиальной *бесчеловечности* рационалистической в своей основе цивилизации. Св. Фома примиряет разум и тайну в сердцевине бытия, в сердцевине существования. Тем самым он освобождает наш разум, он возвращает разум к его природе, возвращая его к его объекту. Поэтому он и предстает самым человеческим мыслителем, поистине величайшим гуманистом, он дает нам силы и мужество продолжать наш человеческий труд в окружении загадочной природы и в ореоле нашей собственной загадочности. И, водворяя мир между нашим духом и таинственной вселенной, он также водворяет мир между нашим духом и таинственным Творцом; в отличие от Декарта, вынужденного отделять философию от теологии и отрицать за теологией научную ценность, св. Фома устанавливает связь между философией и теологией и рационально обосновывает превосходство богословской мудрости, которая, как он говорит, делает нас причастными знанию духов, созерцающих Бога.

Коротко скажу о второй характерной особенности умозрений св. Фомы, непосредственно связанной с его реализмом: именно пото-

му, что они сосредоточены не на сущностях, а на существовании, на таинственном фонтанировании акта существования, в котором актуализируются и формируются, соответственно аналогической множественности ступеней бытия, все качества и все природы, преломляющие и множащие в его сотворенных партиципациях трансцендентное единство самого субсистентного Бытия, — с самого начала мысль св. Фомы постигает бытие как *преизобилующее*. Повсюду существование преизобилует, оно дарует, и через это *действие* все сущие в сотворенном мире сообщаются между собой. Такова важнейшая черта томистского синтеза. В трансцендентном вневременном Первоисточнике это преизобиливание божественного существования, преизобиливание в чистом акте проявляется в самом Боге, как нам известно из откровения, во множественности божественных Лиц и, как самостоятельно познает разум, в том, что само существование Бога есть Мышление и Любовь и что оно свободно и созидательно. Эта божественная полнота не только дарует — она дарует самое себя; для того чтобы даровать себя духам, способным ее воспринять, она в конечном счете и создала мир. Не для себя, а для нас, говорит св. Фома, Бог создал все сущее во славу свою.

Но если бытие преизобильно и общительно, если оно отдает себя, тогда оправданна любовь, — и то побуждение, то стремление выйти за пределы своего *Я*, жить одною жизнью с любимым, которое неотъемлемо от человеческого существа и которое возмущает всякую философию чистых сущностей. Для Спинозы вершина мудрости и человеческого совершенства — в том, чтобы любить Бога интеллектуально, т.е. в качестве беспристрастного созерцателя принимать всеобщий порядок вещей, не взыскуя ответной любви, потому что Бог Спинозы — это только бытийствующая сущность, так что вещи являются необходимым выражением и как бы разворачиванием ее атрибутов и модусов; это не творческая личность, способная свободно любить и свободно отдавать себя. Но для св. Фомы Аквинского вершиной мудрости и человеческого совершенства было любить Бога подлинной любовью, т.е. свободно открываться полноте любви Бога живого, любви, нисходящей в нас и изливаемой нами на других, чтобы мы длили во времени его творение и передавали его благодать.

Всякая рационалистическая философия неизбежно влечет за со-

бой губительный разрыв между познанием и любовью. Томистский экзистенциализм согласует их и связывает воедино, основывая любовь на разуме и укрепляя разум любовью, — и таким образом показывает нам, что поток, которому можно уподобить любовь, будет благодетельным и миротворным, только если он протекает сквозь чистое озеро Слова. Благодаря этой черте томистская мысль также предстает как мысль глубоко человеческая, воистину гуманистическая, не только освобождающая разум, но и примиряющая его с сердцем, примиряющая человека с самим собой.

Если мы поняли главенство *существования* в учении св. Фомы, нам понятна и величайшая синтезирующая способность его мысли по отношению ко всему наследию человеческой и божественной мудрости, равно как и ее способность к усвоению любых истин, от самых незначительных до самых великих, которые в наших изысканиях и наших системах так часто оказываются в плену у заблуждения и которые надо вернуть в их отечество. Такая способность синтеза и усвоения предполагает в действительности величайшую самобытность и исключительную поэтическую силу. Именно интуиция бытия, предельно простая и неисчерпаемо плодотворная апперцепция существования — на всех уровнях своей аналогической значимости совершенство совершенств и соединение многообразного — составляет загадку св. Фомы Аквинского. Она-то и дала великому Сицилийскому Немому Быку способность сочетать все, что высказали истинного языческие философы и Аристотель с блестящей когортой его еврейских и арабских толкователей, и отцы церкви, и св. Августин с его платонизмом, преображенным благодатной мудростью, — сочетать все эти драгоценные голоса в едином Слове, превосходящем всякую философию и всякую теологию и донесенном до нас Евангелием.

И это еще один урок гуманизма, который преподавал нам св. Фома. Он так разумно читал античность, что повсюду открывал новые перспективы; от всех его сочинений веяло свежим духом детства человечества, и, вовсе о том не помышляя, он был самым смелым новатором, какого только знали средневековые школы.

Но упомянутую мной способность синтеза следует понимать в еще более глубоком смысле. Всем духом своего учения св. Фома стремится утвердить единство человека, неизменно прибегая к одно-



му и тому же испытанному средству, а именно: все осмысляя в свете щедрости существования. Природа и благодать, вера и разум, добродетели сверхъестественные и естественные, мудрость и знание, умозрительная энергия и энергия практическая, мир метафизики и мир этики, мир познания и мир искусства — за каждым из созвездий нашего человеческого небосвода св. Фома признает право на существование, каждому отводит соответствующую область, но он их не обособляет, он разделяет их, чтобы соединить, и объединяет все наши способности в совместном действии, которое сохраняет и подкрепляет наше бытие.

Принципы учения св. Фомы позволяют, в частности, понять, как в нематериальном средоточии сил души мистическая и богословская мудрость оживотворяют и поддерживают мудрость метафизическую, точно так же как эта последняя оживотворяет и поддерживает философскую активность не столь высокого уровня. Здесь встает вопрос о христианской философии, которого я не буду касаться в своем докладе; замечу только, что в этом вопросе у св. Фомы, хотя он и не рассматривал его особо, была совершенно ясная позиция. Эту позицию он выразил не только своими принципами, но и самой своей деятельностью — сражаясь и преодолевая трудности, ибо он боролся за признание Аристотеля и опровергал Аверроэса, желая убедить церковь признать автономию философии, как и автономию естественного права и земного града, и в то же время витально подчинить, в их человеческом осуществлении, философию — вере и мудрости святых отцов, естественное право и временный град — закону благодати и Царствию Божию, человеческий разум — тому безумию, о котором говорит св. Павел<sup>99</sup>. Если в наши дни есть томисты, возмущенные самой идеей христианской философии, то это лишний раз доказывает, что можно повторять формулировки учителя, не понимая их сути, и что томизм, подобно любому великому учению, может быть препарирован, как мертвое тело профессорами анатомии, вместо того чтобы быть осмысленным философами. Многие благородные попытки насаждения гуманизма, и даже христианского гуманизма, как, например, попытка Эразма и его приверженцев, потерпели крах, потому что не были достаточно возвышенными в своей основе; с другой стороны, надо полагать, что низойти в тайные глубины человеческого

существа способен лишь тот гуманизм, который исходит из мудрости святых, но вместе с тем отдает должное природному порядку и не посягает на достоинство природы. Именно в этом, по моему мнению, заключается преимущество теологии, эпистемологии и этики Фомы Аквинского.

### III

Я подошел ко второй части моего доклада, касающейся практического знания. Относительно практического знания и нравственной жизни я хотел бы вначале напомнить классическое учение св. Фомы о совершенстве человеческой жизни и о христианской любви. Совершенство, утверждает он, состоит в любви и милосердии, и каждый должен стремиться к совершенству любви, сообразно своему положению и постольку, поскольку он любит; это не совет, это заповедь — и первойшая заповедь. Здесь четко проявляется отмеченный мной экзистенциализм, ибо любовь — св. Фома говорит об этом постоянно — направлена не на возможное бытие и не на чистые сущности, а на реально существующее. И в конечном счете именно потому, что Бог есть сам высочайший и преизбыточествующий Акт существования, совершенная любовь к Богу есть высшее совершенство нашего бытия.

Сказать, что совершенство человеческой жизни состоит в любви, — значит сказать, что оно состоит в связи и общении между личностями, и в первую очередь между личностью человека и личностью Бога. Вот что важно прежде всего — все большая полнота и утонченность диалога и единения личности с личностью, вплоть до преобразования, которое, по словам св. Хуана де ла Круса, делает из человека бога через сопричастность. Если проследить, таким образом, воплощения томистской теологии в практике великих духовных подвижников, выясняется, что совершенство человеческой жизни — это совершенство искусства любви, а не искусства самосовершенствования и достижения самодостаточности в отношении ума, способностей или добродетели. Когда мы рассматриваем практическую позицию средневековых людей в духовной области, мы понимаем, что для них евангельское совершенство было не совершенством духовного атлетизма, когда человек становится непогрешимым, а совершенством

любви, любви к Другому, кого душа любит более себя самой, кого ей всего важнее любить еще больше и с кем она жаждет соединиться, пусть даже влача с собою свои несовершенства и слабости, — которые она ему, таким образом, отдает и от которых он соизволяет ее избавить. Разве не очевидна глубокая человечность такого, более чем гуманного, отрешения от совершенства в самом совершенстве?

Вот какое понятие о «смысле человеческой жизни» и о конечной цели, к которой она устремлена в этом мире, мы можем составить себе, следуя принципам и учению св. Фомы. Мы добрались до сердцевины его гуманизма; мы видим, что гуманизм св. Фомы — это интегральный гуманизм и что он как нельзя более отвечает настоящей потребности нашего времени. Ибо особое значение томизма, с точки зрения философии культуры, в том, что он показал собственную существенность, ценность и достоинство природы — подчиненной благодати, «единое благо которой дороже всех благ мира, вместе взятых», и как бы исходящей от священного преизобиливания самого субсистентного Бытия. Значение томизма в том, что он *восстановил в достоинстве* и возвысил тварь в Боге и для Бога; и это восстановление в достоинстве и теоцентрическое возвышение твари, в частности человека и человеческой жизни, по моему убеждению, есть как раз то, что нужно цивилизации, если она должна обновиться, чтобы не погибнуть. Что человеческая личность и человеческая жизнь истинно и глубоко ценимы *в их связи с Богом и по причине* их полной зависимости от него; что все сотворенное, светская история, усилия и труды мирского града не презираются (и не становятся объектом поклонения, и не губятся страстью к порабощению, к владычеству человека над человеком), но ценятся, признаются и превозвышаются в любви, превосходящей земные блага, — такое *возвышение человеческой жизни в Боге* представляется мне характерной чертой новой эпохи христианства и нового гуманизма, существенно отличного от гуманизма Возрождения или классической эпохи, — гуманизма теоцентрического, корнящегося там, где корни самого человека, гуманизма, который можно было бы назвать гуманизмом Воплощения<sup>а</sup> и которому учил Фома Аквинский. «Быть человеческим, — говорил он

<sup>а</sup> См.: Humanisme Intégral, p. 82.

вслед за Исидором Севильским<sup>100</sup>, — это значит испытывать к человеку чувство любви и сострадания»<sup>b</sup>.

Чтобы дать более полное представление о гуманизме св. Фомы Аквинского, следовало бы привести еще многие чрезвычайно важные положения его доктрины. Он не только учит, что благодать усовершенствует природу, а не сокрушает ее, он учит, что всякое сущее — даже неодушевленные вещи в своем внутреннем онтологическом стремлении, которое для них то же, что для нас любовь, — естественно любит Бога превыше всего; он учит, что для умерщвления эгоистической любви к себе самим, корня всех зол, мы должны любить самих себя, душу свою и тело, христианской любовью; он учит, что без христианской любви добродетель не может быть совершенной, но добродетели язычников, которые янсенисты называли блистательными пороками, — это подлинные добродетели естественного порядка, хотя и проявляемые в несовершенном состоянии; что сверхъестественные добродетели не заменяют добродетелей естественных, но пробуждают, укрепляют и превозвышают их; он учит, что самое главное в Новом Законе — законе не писанном, но влиянном в сердце, — то, что в нем всего важнее, то, в чем состоит вся его сила, есть благодать Святого Духа, которая дается чрез живую веру. Вот в чем заключена *вся сила* Нового Закона; без этого он не возымел бы никакого действия и был бы звуком пустым. Это означает, что подлинное христианство есть христианство *экзистенциальное*, в котором главное — евангельская любовь и внутренняя благодать Святого Духа.

Возвышая в Боге тварь и природный порядок, гуманизм св. Фомы возвышает в Боге искусство и красоту. Он возвышает и жизнь мирского града, общественное и политическое устройство, исторический прогресс человечества. Все это надо было бы изложить подробнее, но я удовольствуюсь несколькими замечаниями. Св. Фома считал, что наша природа уязвлена грехом и мир никогда не станет Царствием Божиим, но вместе с тем он полагал, что цель временного града — благая и праведная земная жизнь человеческого сообщества и что, невзирая на превратности истории и слабости людей, надо стремиться к мирскому строю, соответствующему достоинству человека;

<sup>b</sup> Sum. Theol., II–II, q. 80, a. 1, ad 2.

он учил, что, хотя социальные и политические реалии сами по себе относятся к естественному порядку, они, однако же, принадлежат к сфере моральной, а не физической и, более того, могут исполнить свое предназначение, только если им содействуют, превозвышая их в их собственной сфере, силы благодати, так что временная цивилизация, не скажу лишенная недостатков и пороков, но действительно достойная человека, по праву должна называться *христианской*. Позиция св. Фомы, таким образом, столь же далека от пессимизма Гоббса и теоретиков деспотизма, как и от абсолютного оптимизма Руссо, это позиция объединительная и прогрессивная. В его время, конечно, еще не было тех социальных проблем, с которыми сталкиваемся мы в наши дни. Но он установил принципы, показывающие, какую направленность имели бы сегодня его решения; и когда он утверждает, что необходим некоторый минимум благосостояния, чтобы дать человеку возможность быть добродетельным, так что вопрос общественной нравственности есть, прежде всего, вопрос труда и пропитания; когда он утверждает, что собственность на материальные блага и средства производства должна быть частной в отношении управления, но общей в отношении пользования, доступ к которому в определенном смысле должны получить все; когда он говорит о достоинстве человеческой личности, образа и подобия Божиего, и указывает на то, что общим благом гражданского общества является общее благо человеческих личностей, которое выше частного блага каждого, но должно простирается на всех и не должно противоречить неотъемлемым правам каждого индивидуума и предназначению каждой человеческой личности для вечной жизни; когда он характеризует политических вождей, при каком бы то ни было государственном устройстве, как держателей власти, источник которой в Боге, но одновременно и как представителей массы; когда он утверждает, что для легитимности государственной власти, будь то монархического или иного типа, требуется согласие народа (непременная составляющая динамика политической жизни) и что собственно политическое правление, в отличие от правления деспотического, это управление свободными людьми, с которыми обращаются не как с детьми, а как с правомочными личностями, — св. Фома Аквинский, можно сказать, намечает общие черты подлинного социального и политиче-

ского гуманизма, конкретизация которых зависит от условий каждой исторической эпохи.

#### IV

Перейду наконец к третьей части доклада, где я хотел бы показать, как гуманизм св. Фомы Аквинского проявляется в самой сфере духовной жизни. По правде говоря, если принять во внимание все усилия человеческой мысли вне иудейско-христианской традиции, то область духовной жизни, область стремлений человека к сверхчеловеческому, предстает также и как область сокрушительных поражений и острейших антиномий нашего бытия. Великие древние цивилизации — греческая и в особенности индийская — постигли, что созерцательная жизнь выше деятельной, что только она одна открывает человеку то предвосхищающее блаженство, которого он жаждет. Но поскольку они мыслили высшее созерцание как благо, достигаемое величайшим напряжением сил человека, и как исключительное достояние интеллекта, они полагали его уделом немногих избранных личностей, в которых и благодаря которым только и живет род человеческий и ради которых трудятся огромные массы рабов. Современный мир провозгласил освобождение масс и их право на свою долю в тех благах, при посредстве которых совершенствуется человеческая жизнь, и в этом он был прав. Но едва ли ему известно, в чем состоят эти блага, он как будто из принципа не признает целую область высшей имманентной активности, или высшей активности созерцания, благодаря которой в высочайших проявлениях ума и воли человеческая жизнь приносит свой плод, — словом, он предпочитает технику мудрости и ищет блаженства в науке и труде; и сегодня мы уже видим, как это обольщает людей. Тут мне приходит на память одна мысль Монтеня: «Даже если бы мы могли быть учеными чужой ученостью, то уж, во всяком случае, мудрыми мы можем быть лишь своей собственной мудростью»<sup>101</sup>.

Решение св. Фомы — решение типично христианское, его можно подытожить следующим образом. Да, Аристотель и великая древняя мудрость совершенно правы в том, что созерцательная жизнь выше деятельной и только она одна открывает человеку врата божествен-

ной жизни. Но, утверждая это, древние мудрецы, подобно некоторым пророкам или поэтам, говорили лучше, чем думали; они сами не ведали, что говорят; и только в Евангелии слова Аристотеля обретают свой подлинный смысл. Ибо созерцание поистине освободительное и богоуподобляющее — это не созерцание философов, в котором участвует один интеллект и которое дается единственно лишь напряжением наивысших способностей человека и имеет своей целью самоосуществление Я, высшее самосовершенствование мудреца; это созерцание святых, которое затрагивает не один только интеллект, но переходит в сердце и здесь преизобилует. Такое созерцание дается не высшим напряжением естественных способностей человека, но христианской любовью, духовно соединяющей нас с Богом, и под высшим влиянием его даров само становится средством высшего опытного познания; оно имеет целью не собственное благо мудреца и не его предельную самодостаточность, а любовь к Тому, кого созерцают, и через эту любовь общение с Богом и содействие Богу, чье благо, и красота, и деяния благодати и спасения гораздо важнее собственных деяний мудреца.

И, таким образом, поскольку поистине освободительное и поистине богоуподобляющее созерцание в самом интеллекте есть деяние и слава любви в актуальном состоянии и поскольку любовь есть по существу своему преизобиливание и принесение себя в дар, это созерцание требует преизобиливания действием, излияния вовне в спасительной щедрости и плодотворном самопожертвовании, так что человека связывает с другими людьми та же любовь, что соединяет его с бытийствующей Любовью<sup>а</sup>.

Такова, с точки зрения томизма, цель, к которой устремлена на земле духовная жизнь. Но отсюда явствует, что духовная жизнь и плоды человеческого совершенства не уготованы для одних избранных, для аристократии духа. Созерцание через единение в любви гораздо меньше зависит от усилия человека, нежели от благодати и милости Божией, оно в существе своем сверхъестественно, и потому, помимо типических форм, описанных св. Терезой или св. Хуаном де

---

<sup>а</sup> См. наш этюд «Действие и созерцание» («Action et Contemplation») в «Questions de Conscience».

ля Крусом, оно может принимать в повседневной жизни людей любые видимости, любые потаенные формы, в которых властен один лишь Дух, нисходящий по своему благоволению; и призываются к такому созерцанию, зовом близким или отдаленным, все, к каким бы слоям общества они ни принадлежали и каков бы ни был уровень их человеческой культуры. К этой мудрости, превосходящей все наши понятия и сокрытой в божественном мраке, призываются мудрецы и невежды, богатые и бедные, и бедные чаще, чем богатые, ибо в ней — великая роскошь бедняков. До пришествия Христа мир ничего о ней не знал.

Великая революция, осуществленная христианством, призывающим всех людей к совершенству, по сути своей была прежде всего революцией духовного порядка, и осуществилась она по благодати Божией. Но так как благодать предполагает и усовершенствует природу, а не сокрушает ее, эта духовная революция косвенно открывала также и великие истины природного порядка и должна была также постепенно и косвенно вызвать коренные изменения в социально-временном порядке. Она должна была последовательно изгнать из сознания людей и из их существования необходимость рабства и стремиться не к тому, конечно, чтобы уничтожить всякое социальное расслоение и всякое социальное неравенство, но к тому, чтобы заставить общество признать основополагающее равенство всех людей в их достоинстве разумных творений и их неотъемлемых правах и добиваться все более равного участия всех своих членов в совместном пользовании благами, уделяемыми из общего богатства каждой человеческой личности. «Все люди, рожденные от Адама, — пишет св. Фома, — могут рассматриваться как единый человек, поскольку их объединяет общая природа, воспринятая ими от их праотца»<sup>b</sup>. И это великое евангельское откровение являло человеческой природе ее собственную истину, пока еще не признанную; оно внушало, что нет двух различных видов людей — тех, что созданы для труда, и тех, что созданы для мудрости; что всякий человек есть одновременно *homo faber* и *homo sapiens*<sup>102</sup>: он есть *homo faber* затем, чтобы

<sup>b</sup> Sum. Theol., I–II, q. 81, a. 1.



стать homo sapiens, человек для труда затем, чтобы стать человеком для мудрости, человек для труда затем, чтобы найти свое счастье и смысл своей жизни не в труде, а в мудрости и в свободе развития, к которой стремится его духовная природа.

Итак, мы вновь пришли к интегральному гуманизму св. Фомы Аквинского. Отмеченная мною антиномия в стремлении человека к духовной жизни оказывается преодоленной, если верно, что созерцание (созерцание через аффективное единение), как учит св. Фома, выше действия, но само требует преизобилования действием и уже перестало быть привилегией посвященных или избранных, а доступно любому человеку, внимающему божественному призыву. И так обстоит дело не только в отношении духовной жизни в ее высшем свершении, связанном с благодатью и Царствием Божиим; в плане временной жизни и земной цивилизации для гуманизма св. Фомы является основополагающей истиной, что труд должен открыть людям доступ к тем внутренним благам души, которые составляют цель активностей досуга, или отдыха, — «имманентных» активностей познания и любви, представляющих собой начальный уровень и естественный компонент созерцательной жизни. Если правда, что когда-нибудь (по крайней мере после того, как великое нравственное преображение, начинающееся среди кровавых ужасов, быть может, уже сегодня, научит нас пользоваться техникой для блага людей, а не для попятного движения к самым диким формам господства) технический прогресс позволит человечеству доставлять себе посредством относительно кратковременного ежедневного труда необходимые материальные блага, тогда будет ясно, что, выражаясь словами Бергсона, механика требует мистики, и станет очевидным тот факт, что труд, производящий экономические ценности, подчинен активностям свободного развития и наслаждения — отныне все более и более широко открывающимся для каждого, — питающим душу истиной и красотой, а еще тем полноценным опытом и той жизненной мудростью, к которым наши повседневные обязанности ведут более верным путем, нежели ученость, если исполняются они с любовью.

В плане духовной жизни очевидно, что общее благо временного града предполагает в качестве главной ценности обретение человеческими личностями внутренних богатств и свободы, составляющих

достоинство человека; очевидно также, что общее дело временного града не подчинено материальной деятельности как своей основной цели и что оно обращено не вовне, не к господству над природой через промышленную мощь и не к господству над народами через политическое могущество, а к упомянутым имманентным нематериальным активностям, которые в социальной области выражаются, прежде всего, в героическом стремлении к обществу справедливости и гражданского дружества, свободы и братского сотрудничества между людьми.

Эти следствия и эти требования интегрального гуманизма, нисходящие от духовного порядка к порядку социально-временному, получают рациональное обоснование в учении св. Фомы Аквинского. Вместе с тем представление св. Фомы о человеческой природе не внушает нам никаких иллюзий: для воплощения такого идеала в повседневную жизнь людей требуются возрастающие усилия и упорный труд многих и многих поколений; можно считать, что с точки зрения социально-временной реализации гуманизма св. Фомы мы не продвинулись дальше первых веков христианства.

В заключение замечу, что, как и его Учитель, св. Фома Аквинский не получил в свое время от людей ощутимых почестей, если не считать одного короткого Вербного воскресенья.

Он не оказал влияния на мирские установления своей эпохи. Сколь бы велика ни была его слава в церковных кругах, сколь бы ни было сильно его влияние на церковь, творчество его не имело *успеха* в его время, — я говорю о воздействии на развитие истории и цивилизации. Он явился, чтобы извлечь из Средних веков надвременную субстанцию, которой Средневековье не сумело найти применения, он жил в переломную эпоху, когда высокая культура Средних веков бросала свои последние закатные отблески, после него начнется зримое разложение средневековой цивилизации. Его теоцентрический гуманизм был слишком велик для его времени. Можно сказать, что св. Фома Аквинский был пророчествующим святым, вестником будущих времен, и только нашим современникам предстоит подготовить пришествие его мудрости в культуру, его гуманизма — в гражданское общество.

Такое пришествие кажется еще очень далеким, — нас отделяют от него потоки крови, густая пелена страданий, неслыханные унижения, нищета и жестокость. Возможно, что нам, воочию видевшим слишком много безнаказанных преступлений, слишком много людей, умерших без искры надежды, не доведется увидеть, не в мечтах, а наяву, этот новый христианский мир. Нельзя в один день покончить с четырьмя или пятью веками истории. Но мы хотим надеяться, что после долгой ночи, продолжительность которой известна одному лишь Богу, и обновлений, глубина которых ведома лишь ему одному, наступит новая эпоха христианской культуры, эпоха интегрального гуманизма, и я думаю, что мысль св. Фомы Аквинского будет ее душою, так же как мысль св. Августина была душою средневекового христианства. Большая загадка — почему столько христиан бездействует, когда мир стонет и корчится в смертной муке. Тем христианам, которые от подобного зрелища могут пасть духом, св. Фома Аквинский преподает высший урок гуманизма, показывая им и своим учением, и собственным примером, что если мы возлагаем все свои упования на Бога, тогда, и только тогда, мы не разочаруемся в человеке.

## Примечания переводчика

Настоящая работа впервые вышла в Нью-Йорке в 1944 г. (на французском языке). Перевод выполнен по 2-му изданию: *J. Maritain. De Bergson à Thomas d'Aquin. Essais de métaphysique et de morale.* Paris, P. Hartmann, 1947.

<sup>1</sup> *Станислас Фюме* (Fumet) (1896—1983) — французский публицист, литературовед, религиозный писатель; автор книг, посвященных творчеству французских писателей и поэтов (Ш. Бодлера, Л. Блуа и др.), исследований по философии искусства, а также ряда сочинений религиозной тематики: «*Défense de Dieu*» («Защита Бога», 1945), «*La ligne de vie*» («Линия жизни», 1948), «*Mikaël, qui est comme Dieu!*» («Михаил, подобный Богу!», 1954 — книга о четырех католических святых: Франциске Ассизском, Фоме Аквинском, Терезе Авильской, Хуане де ла Крус).

<sup>2</sup> *Шарль Пеги* (1873—1914) — философ-мистик, поэт и публицист. Творчество Пеги, больше знакомого читателю в качестве поэта и публициста, приобрело широкую известность после его смерти, особенно в годы Второй мировой войны и Сопротивления. Возможность создания гармонического общества Пеги связывал с социалистическими идеями. Его религиозно-философское мировоззрение стало одним из теоретических источников современного французского персонализма.

*Жорж Сорель* (1847—1922) — социолог и философ, теоретик анархо-синдикализма. На формирование философских и религиозных взглядов Сореля большое влияние оказало, в частности, учение А. Бергсона; он пытался синтезировать марксизм с идеями Прудона и Бергсона, полагая, что доктрина автора «Творческой эволюции» согласуется с синдикалистским движением. Резко критикуя официальный католицизм, отвергающий классовую борьбу, он в то же время ратовал за христианское возрождение. Социально-философские идеи Сореля способствовали развитию самых различных, и даже противоположных, общественно-политических течений.

<sup>3</sup> Отступлений (лат.).

<sup>4</sup> *Харальд Гёффдинг* (Höffding) (1843—1931) — датский теолог и философ, профессор философии в Копенгагенском университете. В 1865—1869 гг. изучал философию

фию в Париже. Свою философию Гёффдинг характеризовал как «критический монизм», так как целью познания он считал воссоздание единства в многообразном. Ему принадлежат труды в области психологии, этики (его «Этика» (1887) была переведена на французский и немецкий языки), истории философии (работы о Спинозе, Канте, Кьеркегоре и других философах), теории познания.

<sup>5</sup> Познательного свойства (*лат.*).

<sup>6</sup> Маритен использует здесь термин схоластической философии, обозначающий объекты, которые обладают бытием только в разуме: например, «человек», рассматриваемый как вид; «химера».

<sup>7</sup> Эта и последующие цитаты до раздела «Иррационализм Бергсона» даны по изд.: А. Бергсон. Творческая эволюция. М., 1998 (пер. В.А. Флеровой, сверенный И.И. Блауберг и И.С. Вдовиной), с. 325, 342, 326, 348, 326.

<sup>8</sup> Жак Шевалье (Chevalier) (1882–1962) — французский философ и историк философии. Его главные исследования посвящены мыслителям XVII в. Автор книг «Les maîtres de la pensée française: Descartes, Pascal, Bergson» («Корифеи французской мысли: Декарт, Паскаль, Бергсон», 1921–1926), «L'idéalisme au XVII<sup>e</sup> siècle» («Идеализм в XVII в.», 1924), «L'idée et le réel» («Идея и реальность», 1932), «La vie morale et l'au-delà» («Нравственная жизнь и потусторонний мир», 1938) и др. Издатель Сочинений Б. Паскаля.

<sup>9</sup> Т.е. «Опыта о непосредственных данных сознания» (1889).

<sup>10</sup> Виталистическое мировоззрение немецкого психолога и философа Людвиг Клагеса (Klages) (1872–1956) родственно воззрениям У. Джемса и А. Бергсона. Клагес противопоставлял традиционной философии, которую он квалифицировал как «логоцентристскую», иррационалистическую метафизику «души» и «существования», философию творческой спонтанности всеобщей жизни. Главный философский труд Клагеса — 3-томное сочинение «Der Geist als Widersacher der Seele» («Дух как враг души», 1929–1933).

<sup>11</sup> Семенной логос (*греч.*).

<sup>12</sup> Имеется в виду новый, гораздо более объемный труд: V. Jankélévitch. Bergson. Paris, 1931.

<sup>13</sup> Под насыщенностью (*densité*) духовных явлений здесь подразумевается то, что «прошлое содержится в настоящем, целое выражается в каждой части» (р. 441).

<sup>14</sup> Самого существующего (субсистентного) бытия (*лат.*). См. ниже прим. 23.

<sup>15</sup> Гипостазирование (*нем.*).

<sup>16</sup> Причины самого себя (*лат.*).

<sup>17</sup> К человеку (*лат.*).

<sup>18</sup> В дальнейшем автор при цитировании нередко выделяет часть текста курсивом, не оговаривая этого.

<sup>19</sup> Бытие бытия (*лат.*).

<sup>20</sup> Маритен употребляет здесь *futur antérieur* (*aura été possible*) — «будущее предшествующее» время, обозначающее действие, которое должно завершиться до начала другого будущего действия.

<sup>21</sup> Слово *субъект* употреблено здесь не в современном значении, а, соответственно схоластической традиции, в значении «предмет», «носитель свойств».

<sup>22</sup> Соотносительной с актом (*лат.*).

<sup>23</sup> Глагол *subsister* в дальнейшем переводится (в терминологическом употреблении) как «бытийствовать», существительное *subsistence* — как «бытийствование». Иногда, как в данном случае, используется дополнительный вариант — «субсистентный», чтобы избежать тавтологичности, отсутствующей в оригинале. Использован также термин «субсистенция» («человеческая душа обладает... собственной нематериальной субсистенцией»).

<sup>24</sup> *Тереза Авильская* (Тереса де Хесус) (1515–1582) — испанская монахиня-кармелитка. Известна как реформатор ордена кармелитов (основала первый монастырь босоногих кармелиток и в дальнейшем открыла в Испании еще несколько женских монастырей) и как писатель-мистик. Главные сочинения Терезы Авильской, прославившие ее, — «*Autobiografía*» («Моя жизнь», 1562), «*Caminio de perfección*» («Путь к совершенству», 1565), «*Castillo interior*», или «*Las moradas*» («Внутренний замок», или «Книга о жилищах», 1577), где она излагает свое учение о путях духовного самосовершенствования, подготавливающего душу к слиянию с Богом, дает характеристику ступеней мистического созерцания, описывает свои мистические состояния.

<sup>25</sup> Имеется в виду книга: *L. Lévy-Bruhl. La mentalité primitive*. Paris, 1922. Русский перевод: *Л. Леви-Брюль. Первобытное мышление*. <М.>, 1930.

<sup>26</sup> Первое из этих изречений принадлежит Ф. де Ларошфуко («Максимы», 26); второе — Б. Паскалю («Мысли», 200 по изданию Л. Лафюма, 347 по изданию Л. Брюнсвика); третье, вошедшее в поговорку, приписывается Ж.Л.Л. Бюффону.

<sup>27</sup> Приведенная фраза содержится в Вульгате в Книге пророка Исаии, 9, 3: «*Multiplicasti gentem, non magnificasti laetitiam*». Ср. в синодальном издании русской православной Библии: «Ты умножишь народ, увеличишь радость его».

<sup>28</sup> Соработников Бога (*лат.*).

<sup>29</sup> Эта цитата дана в переводе А.Б. Гофмана (с некоторыми изменениями): *А. Бергсон. Два источника морали и религии*. М., 1994, с. 244–253.

<sup>30</sup> См. Кол 1, 24: «Ныне радуюсь в страданиях моих за вас и восполняю недостаток в плоти моей скорбей Христовых за Тело Его, которое есть Церковь...»

<sup>31</sup> *Хуан де ла Крус*, Иоанн Креста (Хуан де Йепес Альварес) (1542–1591) — испанский теолог и поэт, мистик. Основные сочинения, сочетающие стихотворения с их пространным богословским комментарием, — «*Subida al Monte Carmelo*» («Восхождение на гору Кармель»), «*Cántico espiritual entre el alma y Cristo, su Esposo*» («Духовное песнопение души ко Христу, ее Супругу»), «*Noche oscura del*

alma» («Темная ночь души»), «Llama de amor viva» («Живой пламень любви»). Главные темы творчества Хуана де ла Круса — очищение души от чувственного знания и чувственных привязанностей; путь души, начинающей служение Богу, к конечному состоянию духовного единения с Христом («Возлюбленным», «Супругом»); состояние души, сбросившей бренную оболочку и ставшей сопричастной божественной славе и любви.

<sup>32</sup> См.: Лк 18, 10 слл.

<sup>33</sup> Исх 3, 14.

<sup>34</sup> 1 Ин 4, 8; 4, 16.

<sup>35</sup> См.: 1 Кор 13, 1.

<sup>36</sup> *Шарль Дюбо* (du Bos) (1882–1939) — французский эссеист, литературный критик и философ, горячий приверженец Бергсона.

<sup>37</sup> «Три очерка о религии» («Three essays on religion») вышли посмертно в 1874 г.

<sup>38</sup> *Скот Новантик* (Scotus Novanticus) — псевдоним шотландского педагога и философа Саймона Сомервилла Лори (Laurie) (1829–1909), автора книг «Philosophy of ethics» («Философия этики», 1866), «Metaphysica nova et vetusta» («Метафизика новая и старая», 1889), «Ethica or Ethics of reason» («Ethica, или Этика разума», 1891).

<sup>39</sup> Ночь моя безмрачна (*лат.*). *Св. Лаврентий* — Лоренцо Джустиниани (1381–1456), монах-августинец, оставивший значительные труды по аскетическому и мистическому богословию: «Lignum vitae» («Древо жизни»), «De spirituali et casto connubio Verbi et animae» («О духовном и непорочном брачном союзе Слова и души»), «Fasciculus amoris» («Узы любви»). Один из крупнейших писателей конца Средневековья.

<sup>40</sup> Дьявольское наваждение в теологии (*лат.*).

<sup>41</sup> *Леон Блуа* (Блюэ — псевд.; наст. имя: Мари Жозеф Каэн Маршнуар) (1846–1917) — французский писатель и критик, теоретик символизма и неоромантизма, ревностный католик; был убежден, что после апокалиптических катаклизмов и гибели буржуазного мира наступит эра Св. Духа.

<sup>42</sup> *Фридрих фон Хюгель* (Hügel) (1852–1925) — английский католический теолог австрийского происхождения. Занимался в основном исследованием и толкованием Библии, а также философией религии. *Екатерина Генуэзская* (1447–1510) — монахиня, религиозный писатель мистического направления, автор книг «Dialogus inter animam et corpus» («Беседа меж душою и телом») и «Demonstratio Purgatorii» («Доказательство чистилища»).

<sup>43</sup> Немецкий теолог и религиозный философ *Петер Вуст* (Wust) (1864–1940) развивал идеи христианского персонализма на основе учения Августина. Ставил задачей основать в Германии духовное движение, подобное французскому католическому возрождению. Главные философские труды — «Auferstehung der Metaphysik» («Возрождение метафизики», 1920), «Ungewissheit und Wagnis» («Не-

определенность и риск», 1937), «Im Sinnkreis des Ewigen» («В смысловой области вечного», 1954).

<sup>44</sup> Бельгийский теолог и философ *Дезире Жозеф Мерсье* (Mercier) (1851–1926) возглавлял учрежденную в Лувенском университете в 1880 г. кафедру томистской философии. В 1889 г. кафедра была преобразована в институт, а в 1894 г. окончательно оформился Высший институт философии. Своей преподавательской деятельностью и научными трудами Мерсье внес большой вклад в обновление томизма. Главные философские сочинения — неоднократно переиздававшиеся «Cours de philosophie» («Курс философии», в 4-х томах, 1892), «La psychologie» («Психология», 1892), «Logique» («Логика», 1893), «Critériologie générale, ou Théorie générale de la certitude» («Общая критериология, или Общая теория достоверности», 1899), «Métaphysique générale, ou Ontologie» («Общая метафизика, или Онтология», 1905).

<sup>45</sup> *Томмазо Мария Циглиара* (Zigliara) (1833–1893) — итальянский кардинал, доминиканец, преподавал философию в Риме; *Норберто дель Прадо* (Prado) (1852–1918) — испанский доминиканец, профессор догматического богословия во Фрибуре (Швейцария); *Луи Бийо* (Billot) (1846–1931) — французский кардинал, иезуит, профессор теологии в папском университете в Риме; *Амбруаз Гардей* (Gardeil) (1859–1931) — французский доминиканец, профессор теологии; *Мари Обен Гонтран* (о. Режинальд) *Гарригу-Лагранж* (Garrigou-Lagrange) (1877–1964) — французский философ и теолог, доминиканец, профессор догматического богословия; *Шарль Журне* (Journet) (1891–1975) — французский теолог, кардинал, профессор теологии во Фрибуре, друг Маритена.

<sup>46</sup> *Джералд Бернард Фелан* (Phelan) (1892–1965) — профессор психологии, а затем философии в Торонтском университете, католический священник. Главные работы — «Feeling experience and its modalities» («Чувственный опыт и его возможности», 1925), «Jacques Maritain» («Жак Маритен», 1937), «St. Thomas and analogy» («Св. Фома и принцип аналогии», 1941), «The wisdom of St. Anselm» («Мудрость св. Ансельма», 1960).

<sup>47</sup> Американский философ, профессор философии в Чикагском университете *Мортимер Джером Адлер* (Adler) (1902–2001) посвятил себя главным образом исследованию философии Аристотеля и Фомы Аквинского. В работе «What man has made of man; a study of the consequences of platonism and positivism» («Что сделал человек из человека; обзор следствий платонизма и позитивизма», 1937) дал критику названных философских течений. В небольшом сочинении «Problems for Thomists» («Проблемы томистов», 1940) доказывает актуальность философии Фомы Аквинского. Большой успех имела его популяризаторская работа «Aristotle for everybody; difficult thought made easy» («Аристотель для всех; трудное учение, ставшее легким», 1978).

<sup>48</sup> Английский бенедиктинец *Джон Чапмен* (Chapman) (1865–1933) известен своими критическими и экзегетическими сочинениями, а также трудами в области папистики.



<sup>49</sup> 1 Тим 4, 4.

<sup>50</sup> Евр 9, 22.

<sup>51</sup> Деян 5, 29.

<sup>52</sup> См.: Еф 6, 11–12.

<sup>53</sup> Эдмунд Бёрк (1729–1797) — британский политический философ и эстетик, государственный деятель, публицист.

<sup>54</sup> См.: О душе, III, 4.

<sup>55</sup> Душе (*греч.*).

<sup>56</sup> Тит 3, 4.

<sup>57</sup> Природа определяется к одному (*лат.*).

<sup>58</sup> Лк 23, 43.

<sup>59</sup> Достойному благу (*лат.*).

<sup>60</sup> Здесь и теперь (*лат.*).

<sup>61</sup> Да будет (*лат.*).

<sup>62</sup> См., например: Физика, II, 3, 195 а 5.

<sup>63</sup> Каетан (Cajetanus, наст. имя Томмазо де Вιο) (1469–1534) — итальянский теолог, генерал ордена доминиканцев, кардинал при папе Льве X, епископ Каеты (ныне Газта). Автор многочисленных сочинений, и в частности комментариев к Аристотелю и Фоме Аквинскому.

<sup>64</sup> На стороне (*лат.*).

<sup>65</sup> Слово *participation* употребляется Маритеном в двух значениях: оно обозначает и «причастность», и «нечто причастное» (*партисиципация*, или «сопричастие»).

<sup>66</sup> Гал 5, 18.

<sup>67</sup> Рим 8, 14.

<sup>68</sup> Вечная философия (*лат.*). Подразумевается томизм.

<sup>69</sup> Лишенность должного блага (*лат.*).

<sup>70</sup> Высшее из низшего достигает низшего из высшего (*лат.*).

<sup>71</sup> Божественному бытию (*лат.*).

<sup>72</sup> Как Бог в смысле полного равенства (*лат.*).

<sup>73</sup> Как Бог в смысле подобия (*лат.*).

<sup>74</sup> Через свое достоинство, что присуще одному Богу (*лат.*).

<sup>75</sup> Я есмь Сущий (*лат.*).

<sup>76</sup> Деятельного ума (*лат.*).

<sup>77</sup> Истина следует бытию вещей (*лат.*).

<sup>78</sup> Философского труда (*лат.*).

<sup>79</sup> *Эмиль Брейе* (Bréhier) (1876–1952) — французский историк философии и философ, автор многих работ по истории философии античности, Средневековья, Нового времени. Главный труд — 7-томная «История философии» (1926–1932), где представлены все системы и течения западной мысли, от ее истоков до конца первой четверти XX в.

<sup>80</sup> Термин *онтологизм* впервые употребил итальянский философ В. Джоберти (1801–1852). Обозначая так свою систему, он противопоставлял ее картезианской системе, которую именовал «психологизмом». Основная идея онтологизма — непосредственное восприятие абсолютного Бытия (непосредственное познание человеческой душой Бога): постигая само бесконечное Бытие, человеческий интеллект видит в нем метафизические сущности, или вечные и неизменные общие идеи сотворенных вещей.

<sup>81</sup> *Cogito ergo sum* — «Мыслю, следовательно существую» (лат.).

<sup>82</sup> Букв. «христианских ученых» (англ.). Церковь Христа-ученого была основана в Бостоне в 1879 г. М.Б. Эдди. Идейная основа этого религиозного движения — мысль, что единственно сущее есть всеблагий Бог, зло же, как противоположность Богу, нереально. Материя, грех, страдание, болезнь, смерть — «иллюзии смертного ума». Поэтому избавление от страданий способно принести одна лишь глубокая вера, и лечить человеческие болезни надо не лекарствами, а, по примеру Иисуса Христа, только духовным воздействием (такой метод лечения был назван «христианской наукой»).

<sup>83</sup> Две последние цитаты не вполне точны: «<Итак, подобно тому как для совершенства мироздания необходимо, чтобы были не только нетленные, но и тленные сущие,> совершенство мироздания требует, чтобы были такие сущие, которые могли бы претерпеть в своей благодати ущерб, — из чего следует, что иногда это с ними случается. Но в том-то и состоит зло (ratio mali), что вещь претерпевает ущерб в своей благодати. Отсюда ясно, что зло находится в самих вещах, как и порча (corruptio); ведь и сама порча есть некоторое зло».

<sup>84</sup> Игнатий Лойола (1491?–1556), основатель ордена иезуитов (Общества Иисуса).

<sup>85</sup> Рахиль плачет о детях своих и не хочет утешиться... (лат.). — Иер 31, 15.

<sup>86</sup> Этот мир (лат.).

<sup>87</sup> Благо мироздания дороже частного блага чего-то одного, если то и другое <благо> рассматриваются в одном и том же роде. Но благо одной благодати дороже целокупного блага природы (лат.).

<sup>88</sup> В качестве несовершенной <воли> (лат.).

<sup>89</sup> Должного блага (лат.).

<sup>90</sup> «Сумма теологии», I, вопр. 49, разд. 1, на 3-е <возражение>: «Зло по-разному имеет ущербную причину в вещах, обладающих волей, и в вещах природных. Природный действительный производит действие такого же рода, каков он сам,

если только не встречается какого-либо внешнего препятствия; именно это и есть его недостаток. Поэтому зло не может воспоследовать в действии, если прежде не существовало какое-то иное зло в действователе или в материи, как сказано выше. В вещах же, обладающих волей, ущербность действия происходит от актуально несовершенной воли, постольку, поскольку она не подчиняется актуально своему правилу. Этот недостаток, однако, еще не есть вина, но за ним следует вина, состоящая в том, что воля действует с таким недостатком».

«Сумма теологии», I—II, вопр. 75, разд. 1, на 3-е <возражение>: «Как уже было сказано, воля, не применяющая правило разума или божественного закона, является причиной согрешения. Но то, что воля не применяет правило разума или божественного закона, само по себе не имеет свойства зла, страдания или вины, до тех пор пока воля не обратится к действию».

«Против язычников», III, гл. 10: «Итак, получается, что моральный порок изначально находится в одном только действии воли; и это разумно, так как действие называют моральным потому, что оно произвольно».

Однако очевидно, что из этого исследования вытекает трудность. Так как несовершенное действие происходит от недостатка активного начала, то надо предположить в воле недостаток, предшествующий смертному греху. Но ведь этот недостаток, если он природный, присущ воле всегда; и, значит, совершая моральное действие, воля всегда будет грешить, что опровергают деяния добродетелей. Если же недостаток является произвольным, то он уже есть смертный грех, причину которого остается еще искать; и, таким образом, это уведет разум в бесконечность. Следовательно, надо признать, что предшествующий в воле недостаток не является природным, дабы не получилось, что воля грешит в каждом своем действии; не является он также случайным и нечаянным; ведь тогда в нас не было бы морального греха, ибо случайное — это не предварительно обдуманное, оно не зависит от разума. Итак, недостаток этот является произвольным, но, однако, не составляет морального греха, дабы нам не пришлось продвигаться в бесконечность.

Рассмотрим, что же могло бы быть таковым. Совершенство силы всякого активного начала зависит от высшего активного начала; ибо вторичный действователь действует благодаря силе первичного действователя. Следовательно, когда вторичный действователь остается подчиненным первичному действователю, он действует без недостатка; но в действии его есть недостаток, если он сам выходит из подчинения первичному действователю, подобно тому как орудие, бывает, не повинуетя движению действователя. Но, с другой стороны, было сказано, что в сфере моральных действий воле предшествуют два начала, а именно способность восприятия и восприимчивый объект, каковой есть цель. Но так как всякому движущемуся соответствует особый движитель, то не любая способность восприятия является надлежащим движителем всякого влечения, но одного — одна, а другого — другая. Следовательно, как подлинным движителем чувственного влечения является чувственная способность восприятия, так подлинным движителем воли является сам разум.

Далее, так как разум способен воспринять многие блага и многие цели, какою бы ни была подлинная цель, то объектом воли, и целью, и первым двигателем будет не любое благо, а некое определенное благо. Поэтому когда воля стремится к действию, движимая восприятием разума, представляющего себе подлинное благо, следует надлежащее действие. Когда же воля в действии обольщается восприятием чувственной способности восприятия или самого разума, представляющего себе какое-то иное благо, отличное от подлинного блага, тогда в действии воли следует моральное согрешение. Итак, в воле греху действия предшествует неподчинение разуму и подлинной цели. А именно, разуму — как, например, когда вследствие пережитого чувственного восприятия воля стремится к благу, усладительному для чувств; надлежащей же цели — как, например, когда разум, рассуждая, приходит к какому-то другому благу, которое или вообще не есть благо, или не есть благо в данном случае, и, однако, воля стремится к нему как к подлинному благу. Но это неподчинение произвольно; действительно, желать либо не желать — это во власти самой воли; и равным образом во власти самой воли, чтобы разум актуально рассматривал либо отказывался от рассмотрения или чтобы он рассматривал то или иное. Однако этот недостаток не есть моральное зло; ведь если разум ничего не рассматривает или рассматривает какое бы то ни было благо, это еще не согрешение, пока воля не стремится к ненадлежащей цели, что уже есть действие воли» (*лат.*).

<sup>91</sup> Для этого достаточно самой свободы воли (*лат.*).

<sup>92</sup> То, в чем мы властны, называется произвольным. Но мы властны действовать и не действовать, желать и не желать. Следовательно, как действовать и желать является произвольным, так и не действовать и не желать (*лат.*).

<sup>93</sup> Произвольным называется то, что исходит от воли. Но о том, что нечто исходит от другого, говорится в двояком смысле. Во-первых, прямо, а именно когда одно исходит от другого, поскольку то, другое, действует; например, нагревание — от жара. Во-вторых, непрямо, оттого, что то, другое, не действует; так, говорится, что корабль тонет из-за кормчего, поскольку он отказывается от управления кораблем. Но надо знать, что не всегда то, что составляет недостаток действия, сводится как к причине к действующему оттого, что оно не действует, а только тогда, когда оно может и должно действовать. Ведь если бы кормчий не мог управлять кораблем или ему не было бы доверено управление кораблем, то ему не вменялось бы в вину, что корабль потонул, раз это произошло бы из-за отсутствия кормчего.

Итак, коль скоро воля, желая и действуя, может воспрепятствовать тому, чтобы не желать и не действовать, и иногда должна это делать, то нежелание и недействие вменяется ей в вину, как существующее из-за нее самой. И, таким образом, произвольное может быть и без действия: при этом иногда без внешнего действия, с внутренним действием — когда воля желает не действовать; *иногда же и без внутреннего действия — когда воля не желает действовать* (*лат.*).

<sup>94</sup> Для произвольного так же требуется акт мышления, как и акт воли: чтобы было в чьей-либо власти рассматривать, и желать, и действовать. И, значит, как не желать и не действовать, когда придет время, является произвольным, так же и не рассматривать (*лат.*).

<sup>95</sup> От французского néant — «небытие», «ничто». Маритен пользуется здесь искусственным глаголом néanter (ср.: néantiser — «уничтожать», «устранять»).

<sup>96</sup> Горе одному (*лат.*). — Еккл 4, 10.

<sup>97</sup> Хильдегарда Бингенская (1098–1179) — монахиня-бенедиктинка, аббатиса основанного ею монастыря Рупертсберг; мистик; славилась как пророчица (ее называли Рейнской сивиллой). Самое известное из сочинений св. Хильдегарды — «Scivias, seu visionum et revelationum libri III» («Путеведение, или Три книги видений и откровений»).

<sup>98</sup> Немецкий философ и писатель Эрнст Юнгер (Jünger) (1895–1998), испытавший влияние немецкого романтизма и французского символизма, а также философии Ницше и Шпенглера, воплотил в своем литературном творчестве идеи иррационализма и индивидуализма.

<sup>99</sup> См.: 1 Кор 1, 19–25; 2, 14.

<sup>100</sup> Исидор Севильский (ок. 570–636) — церковный писатель и ученый, один из учителей церкви.

<sup>101</sup> Опыты, I, 25 («О педантизме»).

<sup>102</sup> Homo faber — человек-ремесленник; homo sapiens — здесь: человек мудрый (*лат.*).

## Указатель имен

- Августин, Аврелий 164, 166, 175, 191, 202  
Аверроэс (Ибн Рушд) 192  
Авраам (библ.) 74  
Адам (библ.) 130, 131, 169, 199  
Адлер М.Дж. 82  
Аристотель 9, 15, 17, 18, 30, 54, 82, 105, 106, 110, 119, 124, 150, 154, 155, 191, 192, 197, 198  
Баадер Ф.К. фон 77  
Барт К. 75–78, 80, 81, 83, 85–87  
Бёме Я. 77  
Бергсон А. 9–14, 16–32, 35–37, 39–50, 52–57, 61–67, 80, 125, 150, 200  
Бердяев Н.А. 22, 77, 78, 80  
Бёрк Э. 96, 113  
Бийо Л. 81  
Блондель М. 79  
Блуа Л. (Маршнуар М.Ж.К.) 79  
Борн Э. 41, 46  
Брейе Э. 157  
Брэдли Ф.Г. 73  
Булгаков С.Н. 78  
Валь Ж. 72  
Ванн Дж. 122  
Вуст П. 80  
Гардей А. 81  
Гарнак А. фон 69, 75  
Гарригу-Лагранж М.О.Г. 81, 125  
Гегель Г.В.Ф. 72–74, 85, 186  
Гераклит Эфесский 29  
Гёффдинг Х. 12, 23, 39  
Гоббс Т. 196  
Декарт Р. 85, 138, 151–153, 155–162, 170, 186, 189  
Джемс У. 22, 70  
Дионисий (Псевдо-Дионисий)  
Ареопагит 166, 186  
Дюбо Ш. 66  
Екатерина Генуэзская 80  
Елизавета Богемская (принцесса палатинская) 160  
Жильсон Э.А. 82  
Журне Ш. 82  
Ибн Рушд – см. Аверроэс  
Игнатий Лойола 166  
Иисус Христос (Спаситель) 55, 61, 76, 83, 87, 89, 92, 112, 169, 199  
Иоанн Богослов 63, 154  
Иоанн Креста – см. Хуан де ла Крус

Иов (библ.) 166, 169  
 Иосиф II (император «Священной Римской империи») 92  
 Исаак (библ.) 74  
 Исидор Севильский 195

Каеган (Вио Т. де) 125  
 Кальвин Ж. 86  
 Кант И. 21, 69, 85  
 Клагес Л. 21, 187  
 Клерселье К. 160  
 Конт О. 104  
 Кьеркегор С. 73–78, 81

Лаврентий (Джустиниани Л.) 72  
 Лев XIII (папа римский) 81  
 Леви-Брюль Л. 50, 51  
 Лейбниц Г.В. 142, 147, 166, 169, 186  
 Ленин (Ульянов) В.И. 183  
 Лессинг Г.Э. 69  
 Лойола – см. Игнатий Лойола  
 Лоренс (Лоуренс) Д.Г. 99  
 Лютер М. 86

Мак-Таггарт Дж.Э. 70  
 Мальбранш Н. 186  
 Маритен Р. 56  
 Маркс К. 132  
 Мерсье Д.Ж. 81  
 Метаксас И. 115  
 Милль Дж.С. 70  
 Моисей (пророк) 63, 83  
 Монтень М. де 197  
 Муссолини Б. 183

Ницше Ф. 187

Павел (апостол) 61, 63, 64, 82, 84, 112, 133, 192

Паскаль Б. 79  
 Пеги Ш. 9, 80, 183  
 Пилат – см. Понтий Пилат  
 Платон 54, 156, 159, 164, 186  
 Плотин 21, 136  
 Понтий Пилат 86, 87  
 Прадо Н. дель 81  
 Псевдо-Дионисий – см. Дионисий  
 Ареопагит

Ренувье Ш. 70  
 Розанов В.В. 78  
 Руссо Ж.Ж. 196

Скот Новантик (Лори С.С.) 70  
 Соловьев Вл.С. 78  
 Сорель Ж. 9, 183  
 Спенсер Г. 22  
 Спиноза Б. 19, 26, 35, 36, 39, 150, 186, 190  
 Суарес Ф. 151

Тереза Авильская (Хесус Т. де) 40, 198

Уэллс Г.Дж. 71

Фелан Дж.Б. 82  
 Фихте И.Г. 162  
 Фома Аквинский 36, 46, 49, 64, 66, 67, 71, 82, 83, 92, 95, 118–122, 126, 130–132, 134, 137, 138, 140, 144, 147, 148, 150, 155, 156, 163–167, 169–176, 178–181, 183, 185–187, 189–197, 199–202  
 Фрейзер Дж.Дж. 99  
 Фридрих-Вильгельм II (прусский король) 92

- Хайдеггер М. 22  
Хильдегарда Бингенская 181  
Хомяков А.С. 78  
Христос – см. Иисус Христос  
Хуан де ла Крус (Иоанн Креста,  
Хуан де Йепес Альварес) 61, 63,  
133, 193, 198  
Хюгель Ф. фон 80
- Циглиара Т.М. 81
- Чапмен Дж. 82  
Честертон Г.К. 80, 82
- Шевалье Ж. 21  
Шелер М. 80, 81  
Шеллинг Ф.В.Й. 77  
Шестов Л. (Шварцман Л.И.) 78  
Шлейермахер Ф. 69  
Шопенгауэр А. 187
- Эразм Роттердамский 192
- Юнгер Э. 187
- Якоби Ф.Г. 77  
Янкелевич В. 35



**Жак Маритен**  
**От Бергсона**  
**к Фоме Аквинскому**  
Очерки метафизики и этики

Издание Института философии, теологии и истории  
св. Фомы.

Адрес издательства:

105005, г. Москва, ул. Фридриха Энгельса, 46, стр. 4

тел.: 261-01-46

e-mail: thomas-secr@yandex.ru

Тираж 1000 экз. Заказ № 2201

Электронный вывод и печать  
в ППП «Типография «Наука»  
121099, Москва, Шубинский пер., д. 6