

Аверинцев С. Между средневековой философией и современной реальностью

Есть два направления умственной деятельности, которые могут взаимно соотноситься, могут перекрещиваться и совмещаться в занятиях одних и тех же людей, оставаясь по сути своей различными и лишь относительно соединимыми. Как правило, явственно преобладает либо одно, либо другое.

Можно быть историком средневековой философии, и это совершенно определенное занятие: историк есть историк, он не творит философию, он изучает ее пути в прошлом. Его собственная философская позиция при этом, конечно, важна, но это именно позиция историка, определяющая труд историка, а не какой-то иной труд. Человек, занимающийся историей схоластики, может сам быть католиком, может относиться к персонажам своих исторических штудий более или менее апологетически, но это еще не ставит его самого в один ряд с ними; он может, что встречается на Западе нередко, быть их собратом по монашескому ордену, например, доминиканскому или францисканскому, но не становится их собратом по творчеству в духе схоластики просто потому, что он - историк. Приводить примеры бесполезно: их число слишком велико, а любой выбор будет случайным.

Можно, напротив, быть религиозным мыслителем, который в качестве такового решил вернуться к основоположениям средневековой философии. Типы могут варьироваться — от консервативных профессоров католических духовных семинарий до таких оригинальных философов, как Ж. Маритен или Р. Гвардини. Неосхоластическое направление было характерно для умственной жизни Запады в период между двумя войнами и в конце 40-х — начале 50-х годов; сейчас оно редко выступает в чистом виде. Разумеется, неосхоласту необходимо иметь знания о средневековой схоластике, получая их отчасти из вторых рук, но отчасти из прямого контакта с текстами; и все же, как бы он ни углублялся в историю, он не становится от этого историком просто потому, что исторические штудий имеют для него служебное значение.

Особое место Жильсона объясняется, прежде всего, тем, что в его деятельности оба направления находятся не только в нерасторжимом единстве, но и в уникальном равновесии. Он был историком средневековой философии, настоящим историком, у которого исторический анализ никогда не редуцируется до служебной функции, не становится простой отправной точкой для собственных построений. Но в той же мере он был философом, одним из виднейших религиозных мыслителей Запады, занятым не “академическими”, а жизненными для него проблемами. Это предопределило и его подход к истории. Один из его важнейших трудов имеет несколько старомодное и очень характерное заглавие: “Дух средневековой философии”. Именно это занимало Жильсона: не генетические факторы “влияний” и “источников”, не каузальность филиации идей, но и не системы как таковые, а “дух”, живая и органическая связь мыслей. Это не значит, что он позволял себе субъективное “вчувствование” со всеми его экстравагантностями, — как раз экстравагантное донельзя чуждо темпераменту французского ученого; но равновесию историко-философского и собственно философского подхода у него отвечает более или менее стабильное равновесие рационального и эмоционального элементов, “науки” и “мудрости”.

Жильсон прожил очень долгую жизнь, и несколько поколений успели привыкнуть к тому, что в сфере французского языка и отчасти за ее пределами он, как никто другой, представляет за средневековую философию.

Будущий философ родился в Париже 13 июня 1884 г. Католические убеждения были им впитаны, что называется, с молоком матери и пронесены через всю жизнь, что избавило его от кризисов религиозного обращения, чрезвычайно характерных для биографий Леона Блуа, Поля Клоделя, Шарля Пеги, Жака Маритена и многих других. Его вера отличалась совершенно необычным для нашего столетия спокойствием: ни анафем в стиле Клоделя, ни полемической нервности Пеги (отчасти передавшейся, как известно, молодому Маритену, у которого она могла обращаться порой против самого Пеги!)¹¹⁰¹ - ничего подобного. Та самая Сорбонна начала века, твердыня позитивизма, которую Пеги увидел как торжество зловещего Komplota ставленников Эмиля Дюркгейма, оставила у своего питомца Жильсона куда более мирные воспоминания. Жильсон прямо возражал на инвективы Пеги: “Эта Сорбонна, вызывавшая порой столь несправедливые обвинения, неизменно внедряла в нас, наряду со вкусом к добросовестной работе, безоговорочное уважение к истине, и даже в тех случаях, когда она не преподавала нам истину, она оставляла нам свободу говорить ее”¹¹⁰².

В Сорбонне философским ментором Жильсона был мыслитель, весьма далекий от чего бы то ни было католического - Л. Леви-Брюль, тот самый, который стяжал себе мировую известность работами о “дологической” ментальности первобытного человека. Однако именно он предложил начинающему ученому выявить у Декарта особенности мышления и философского языка, обусловленные наследием схоластики. Сейчас такая тема была бы довольно тривиальной, но в 1905 г. никто не назвал бы ее тривиальной; едва ли не единственным прецедентом явилось почти на двадцать лет ранее совсем уже новаторское исследование Я.Фрейденталя “Спиноза и схоластика”¹¹⁰³. О Декарте привыкли думать и говорить исключительно как о зачинателе новоевропейской философии, решительно порвавшим со схоластическим прошлым, и конкретный подход к его терминологии как фактору исторического преемства указывал пути будущим исследованиям, которые внесли ряд важных коррективов в картину перехода от Средневековья к Новому времени. Ну а для самого Жильсона - в перспективе его научной и духовной биографии - работа по сопоставлению Декарта со схоластами имела совсем особое значение: как говорил он сам, именно в ходе этой работы он впервые раскрыл “Сумму теологии” Фомы Аквината - чтобы уже никогда не закрывать ее. Католический мыслитель нашел в веках наставника, а историк философии нашел предмет. Леви-Брюль не мог, вероятно, предвидеть, что подсказанный им выбор темы приведет к таким последствиям...

Итак, с позитивистской Сорбонной всё обошлось мирно¹¹⁰⁴. Это не значит, однако, что на пути самоопределения Жильсона как томиста не возникало препятствий. Препятствия встречались, и Жильсон поведал о них достаточно выразительно в своей духовной автобиографии “Философ и теология”¹¹⁰⁵. Но они шли не с позитивистской, вообще не с антиклерикальной стороны. Совсем напротив: препятствием, и немаловажным, был отпугивающий пример расхожей клерикальной философии, которая со времени энциклики Льва XIII “Aeterni Patris” (1879) по обязанности облеклась в томистские одежды. Жильсон был мыслитель очень цивилизованный, и его могла только шокировать напускная самоуверенность, с которой томисты времен его молодости ниспровергали одну философскую систему Нового времени за другой. Его сердила риторическая победительность безапелляционных приговоров, которая возможна только в замкнутом кругу, когда читатели и так заранее согласны со всем, что заявит автор, а настоящие противники просто не озаботились узнать, в каких именно выражениях их разделяет очередной католический учебник или трактат. Чувства Жильсона перед лицом духовного провинциализма конфессионального философствования в непосредственно предшествовавших поколениях - не только досада более одаренного последователя на незадачливых предшественников, но и свидетельство различия установок “отцов” и “детей”. В XIX в. для европейского католицизма в целом была характерна охранительная

позиция и оборонительная тактика, стремление окопаться в резервациях, не затронутых натиском либерализма. Выразительный символ — решение Пия IX после взятия Рима войсками Виктора Эммануила II не выходить из своего дворца, даже не показываться на балконе (так называемый Ватиканский узник). Церковная наука и церковная философия тоже были рассчитаны на жизнь, так сказать, взаперти, на ограниченной “своей” территории, непрерывно сужавшейся, как шагреновая кожа. Правда, Лев XIII, пришедший на смену Пию IX, явно хотел иного: об этом говорит и его интерес к “рабочему вопросу”, и сенсационное назначение кардиналом английского писателя и мыслителя Ньюмена, обратившегося из англиканства и очень подозрительного для католических “ревнителей”, или, как тогда говорили, “ультрамонтан” старого закала¹⁰⁶, и открытие архивов Ватикана для ученых, и попытка обязать французских католиков к искренней лояльности Республике (1894). Не случайно Жильсон отзывается именно об этом папе с исключительным преклонением и необычной для его тона восторженностью. Однако Лев XIII сильно опередил современный ему католицизм, и после его смерти началась реакция. Его призыв к французским верующим вызвал немало раздражения¹⁰⁷, и антидрейфусарская ориентация католической прессы конца века продолжилась в том противоестественном союзе большей части духовенства с атеистической верхушкой “Аксьон франсэз”, о котором у Жильсона сказано столько горьких слов. Так что рутинная конфессиональная ученость, которую застал молодой Жильсон, мало соответствовала воле Льва XIII, хотя ориентация на томизм была провозглашена именно им; наследие Фомы Аквината применялось не столько для обсуждения актуальных философских проблем, сколько для их закрытия. Конечно, и тогда не все томисты были людьми рутинными; выделялся тип решительного молодого новообращенного, неопита, доказывающего другим и, прежде всего, самому себе свою правоверность (в поздних статьях Пеги отражены встречи с людьми этого типа). Но правоверность требует выгодного контраста, причем фоном, фольгой для ее блеска служит, конечно, не то, что противоположно вере как таковой — материалистический или позитивистский атеизм или агностицизм, — а то, в чем иные, менее правоверные люди видят подспорье для своей веры, но что осознается правоверным как ересь. Во времена молодости Жильсона правоверность интеллигентных молодых неотомистов оттеняла себя самое через отталкивание от Бергсона и бергсонизма.

Нам сейчас не так легко понять, что означал для тех десятилетий Бергсон. Философская мода прошла, сменяясь другой, третьей и так далее. Когда в моде был Тейяр де Шарден, все ли вспоминали бергсоновскую попытку дать метафизику эволюционизма — учение о “творческой эволюции”? Впрочем, и Бергсон, и Тейяр — мыслители, которые больше обещают, чем дают, а потому чередование энтузиазма и разочарования в отношении к их мысли закономерно, как ритм прилива и отлива. Любопытно, что Жильсон, отдавая так много десятков страниц прочувствованной характеристике эмоциональной атмосферы вокруг бергсонизма, очень мало говорит о собственно философском содержании трудов Бергсона. Вместо этого он с ностальгической нежностью набрасывает литературные портреты католических бергсонистов начала века. Собственно, нежность эта может озадачить со стороны томиста, потому что католическая рецепция Бергсона воспринималась некогда как полная противоположность томизму. Верующие интеллигенты потому и шли за Бергсоном, что ожидали от него возможности разделаться с позитивизмом и оправдать свою веру, не записываясь при этом в неосхоластики и держась подальше от чересчур клерикального образа мысли. Очень рьяным апологетом Бергсона был тот же Шарль Пеги, но Пеги, как известно, схоластику не уважал, ссылаясь на то, что схоласты засудили и сожгли его любимую святую — Жанну д'Арк. В томизме отталкивало то, что Бердяев назвал “схоластическим благополучием”: для людей, выше всего ценивших веру как дерзание, не требующее гарантий, он был чересчур “правильным”, обеспечившим себя подстраховкой сразу и со стороны разума, и со

стороны авторитета. Присутствовал и еще один важный момент. Даже те, кто был знаком с томизмом понаслышке, знали, что томизм принял из рук Аристотеля концепцию “чистого акта”, то есть, как это легко понять, абсолютно неподвижного бытия, и отождествил с этим апофеозом стабильности Бога Библии. Но, во-первых, в Библии ничего не сказано про чистый акт, исключаяющий потенциальность и потому движение, а говорится про “живого Бога”; во-вторых, все развитие новоевропейской науки и специально успехи эволюционизма создали контекст, неблагоприятный для абсолютизации статики, принуждающий все мыслить динамически, даже Бога. Чисто поэтическое, заведомо не претендующее на философскую корректность выражение такого пандинамизма дала Цветаева:

Ибо Бог Он и — движется!
Ибо звездная книжица
От аза и до ижицы -
След плаща Его лишь!

Но поэты, будь-то Пеги, будь-то Цветаева, были в ином положении, чем Жильсон. Последний не только обязался быть не поэтом, а философом; он еще и обязался быть томистом. Какова его позиция перед лицом вопросов, поставленных перед томистской ортодоксией бергсонизмом?

Как кажется, позиция эта сводится к трем моментам.

Во-первых, в плане человеческого тип бергсонизма времен его молодости определенно привлекал его больше, чем тип неотомиста тех же времен. В последователях Бергсона было больше трогательного энтузиазма, открытости новому, больше духовных чаяний, чем в блюстителях чистоты схоластических принципов. Что же, противоречия здесь еще нет: самый последовательный мыслитель вправе находить своих оппонентов симпатичнее, нежели своих единомышленников, тем более в какой-то мере мнимых единомышленников, - а ностальгическое чувство при мысли о безвозвратно ушедшем и уже непонятном поколении довершит остальное.

Другие два момента относятся к философскому плану; но один связан с обязанностями историка философии, другой — с правами католического мыслителя XX в. В качестве историка, то есть, прежде всего, интерпретатора Аквината, Жильсон придерживался мнения, что роль наследия аристотелевской статики в томистской системе сильно преувеличивается, что томизм имел свои средства воздать должное динамике “живого Бога”. В вопросах истолкования томизма не соглашаться с Жильсоном неосторожно; как кажется, он был скорее прав, чем неправ (особенно тогда, когда подчеркивал глубокое разногласие между концепциями самого Фомы и иезуитского кодификатора томизма в XVI в. Франсиско Суареса) - и все же “чистый акт” есть “чистый акт”. То обстоятельство, что он является источником всей мировой динамики (и что он понят в христианской традиции как личный Творец), оставляет, как отлично знал Жильсон, в силе аристотелевский принцип примата покоя над движением. Как помнит каждый, кто проработывал “Метафизику”, Аристотель не только учил о неподвижном Движителе всего сущего, но и выводил самую его неподвижность именно из факта существования движения. Это - тема всей XII книги, особенно первых семи глав. Таковы проблемы интерпретирования томистской традиции; в качестве же современного религиозного мыслителя Жильсон выражал пожелание, чтобы теология должным образом приняла к сведению динамическую картину мира, предлагаемую современной наукой, учла ее точно так же, как метафизика Аристотеля учла в свое время картину мира античного естествознания, которая была статичной.

На этом месте есть чему удивиться. Вот мы читаем: “Наше время внимало некоей непрерывающейся беседе между Эйнштейном, Планком, Гейзенбергом, Луи де Бройлем, Эмилем Мейерсоном и многими другими, когда каждый участник стремился определить в терминах собственного вклада в науку столь фундаментальные и важные для философии понятия, как время, пространство, движение, причинность, детерминацию и отсутствие детерминации... Никакой прогресс христианской философии невозможен до тех пор, пока наши учителя продолжают обитать во вселенной Аристотеля”¹¹⁰⁸. Это пожелание высказано в 1960 г., то есть после смерти Тейяра де Шардена (1955) и после посмертной публикации “Человеческого феномена” (тоже 1955)¹¹⁰⁹. Вот, казалось бы, попытка сделать именно то, что в повелительном наклонении высказано Жильсоном, - но попытка, отбрасывающая дорогое Жильсону томистское наследие. Казалось бы, в этом месте Жильсон ставит себя в необходимость высказаться о тейярдизме, хотя бы как о ложном пути к указанной им цели. Но нет, даже самое имя Тейяра не упоминается. Вместо обсуждения его концепций - в определенной мере продолживших, как только что было отмечено выше, инициативу Бергсона — мы встречаем иронический экскурс о некоем американском священнике, вознамерившемся создать эволюционистскую теологию, вооружась сведениями, вынесенными из знакомства со статьей “Эволюция” из “Британской энциклопедии”¹¹¹⁰. С моралью этой новеллы решительно никто спорить не станет; но она занимает в книге место, на котором интереснее было бы увидеть критику тейярдизма. Что бы ни говорили о Тейяре, уж он-то не был в положении этого священника и знакомился с проблематикой антропогенеза не по статьям в справочниках! Если университетский капеллан из Штатов неправ только тем, что предпринял покушение с негодными средствами, можно было бы позабыть о нем и обсуждать дело тех, чья профессиональная подготовка была “на уровне”. Если же его неправота заключена в чем-то ином — то в чем именно? Какой, спрашивается, хотел бы видеть Жильсон эту теологию будущего — теологию, до конца принявшую в расчет открытия новейшей физики или биологии, осуществляющую смутные чаяния Бергсона, не повторяя, однако, его ошибок? Ответа нет, у читателя остается ощущение учтивой, благовоспитанной уклончивости. Даже очень красивое само по себе пристрастие Жильсона к балансу, к равновесию оборачивается в некоторых контекстах формой той же уклончивости.

Как известно, Маритен не хотел, чтобы его называли неотомистом. “Есть томистская философия, неотомистской философии не существует”¹¹¹¹; однако в анналах истории философии он остался с именем неотомиста. Для отличия от неотомистов Жильсона иногда называют палеотомистом¹¹¹². Довольно ясно, что при этом имеется в виду — пока “нео” заняты проблемами современности, “палео” выясняют, что, собственно, говорил Учитель и как его надо понимать. Но обозначение “палеотомист” вступает с намерениями самого Жильсона в весьма обидное противоречие. Он-то хотел, выполняя историко-философскую работу для решения историко-философских задач, в итоге подарить Аквината именно современности, и притом таким образом, чтобы этот дар был не сковывающим обязательством, а залогом свободы. Слово “свобода” больше, чем какое-либо иное слово, характеризует у Жильсона желаемое действие томизма на современный ум. “И тут к томисту приходит блаженное состояние, которого не поймешь, пока не испытаешь: он ощущает себя свободным... Счастье томиста — в радостной свободе, с которой он принимает любую истину, каким бы ни был ее источник”¹¹¹³. Перафразируя старое изречение Августина, он сводит весь томизм к формуле: “Веруй, и думай, что хочешь”. Почему, однако, христианская философия современности, стоящая под таким знаком, есть именно томизм? Жильсон, великий знаток схоластики, знал лучше кого бы то ни было, что вполне возможно верить — верить не только в Христа и Евангелие, но во всю сумму католических догматов, — и при этом “думать” не по-томистски. Любой средневековый схоласт августиновско-францисканского направления так и делал. Любой католический бергсонянец времен юности Жильсона тоже так делал. Через несколько

страниц мы читаем, что Фома Аквинский предпочтительнее всех других философских наставников потому, что “его доктрина не исключает их доктрин, но включает в той мере, в которой каждая из них причастна истине”. “Следовать св. Фоме - значит не лишать себя ни одной истины”¹¹⁴. Разумеется, если томизм - это вся истина, значит, все, что является истиной, является томизмом; но вопрос явно не может быть решен такой несложной инверсией отношений тождества. Дело не в том, что среди современных католических философов и, шире, католических интеллигентов лишь меньшинство — пожалуй, исчезающее на глазах меньшинство - согласится, что томизм есть вся истина. Меньшинство, большинство - не так важно: философских споров голосованием не уладить. Но о чем идет речь — о некоей духовно-интеллектуальной интенции, стоящей за доктриной Аквината, или действительно о самой этой доктрине? Всякая доктрина есть система твердых утверждений и отрицаний, и чем более “закрытой” является эта система, тем яснее тождество доктрины самой себе, измеряемое отличенностью, обособленностью от всех других доктрин. Поэтому жильсоновское видение доктрины, безболезненно и беспрепятственно принимающей в свое пространство “истинные” смысловые аспекты всех других доктрин, какие только ни есть на свете, вызывает законное недоверие. С доктринами так не бывает. Каким бы широким ни был томизм - и Жильсон может быть совершенно прав, пересматривая расхожее представление о его узости, — он должен иметь пределы просто для того, чтобы сохранять определенность. Всякий историк философии знает, что томизм как доктрина, томизм, каким его знает история, есть вещь очень определенная (что относится скорее к его сильным сторонам, чем к его слабостям, ибо все четкое определено). И это лучше других знал Жильсон; как важно для него, например, отмежевать от томизма Суареса. Испанский иезуит времен Контрреформации выступал как толкователь томизма, но для Жильсона это - ложный томизм, томизм не томистический. Какой же смысл сохраняет красивая формула: “Веруй, и думай, что хочешь”? Вот Суарес веровать — веровал, думал — что хотел, хотел думать — как томист, а томистом не был. По-видимому, широта томизма не так уж безбрежна, раз даже Суарес, истовый католик, специально истовый схоласт, хотел быть внутри томизма, а остался - снаружи. Положим, Жильсон возразит на это, что онтология Суареса не “причастна истине”, но какие основания у читателя принимать оценочный вердикт Суаресу не как выражение частной позиции, одной из многих мыслимых позиций внутри католицизма¹¹⁵, а как манифестацию всеохватывающей универсальности “чистого” томизма? Конечно, Аквинат шире Суареса, это объективная истина, независимая от позиций и оценок, но объясняется она в значительной мере просто тем, что Аквинат жил и мыслил на три с половиной века раньше Суареса. По той же причине патристика может представиться и в некотором смысле действительно является более широкой, чем схоластика. Более ранний мыслитель может быть оригинальнее, сильнее, свежее, “первозданнее” своего последователя, но во всяком случае для него в силу хронологического фактора еще не существует некоторых вопросов, некоторых обязательств интеллектуального выбора, которые предстают перед последователем с необходимостью. Поздний интерпретатор вынужден что-то уточнить, иначе говоря, что-то “сузить” сравнительно с интерпретируемым первоисточником; это нормальное явление, сопутствующее процессу развития философии. Конечно, схоластика на пути от Аквината до Суареса больше деградировала, чем развивалась, но и развивалась тоже, хотя бы в смысле непрерывно ведущейся работы дифференцирования и разведения точек зрения. У томистов позднего Средневековья и поры Контрреформации - Капреола и Кайетана, Баньеса и того же Суареса - традиция, единая и цельная в своем истоке, дробится, расходясь по разным руслам¹¹⁶. Все это в порядке вещей. Жильсон требует изучать доктрину Аквината по текстам Аквината, отвлекаясь от позднейших толкований (там же), и он, конечно, абсолютно прав, пока речь идет о чисто историческом изучении; прав настолько, что его слова — трюизм, хотя бы и полезный трюизм. Историк обязан знать, что найдет Аквината только у Аквината; у томистов, даже самых верных, он найдет нечто

иное, а именно, “рецепцию” Аквината. Такое напоминание не вызывает вопросов при двух условиях; во-первых, если оно остается в пределах компетенции историка, без прямого отношения к вероучительной актуальности наследия Фомы для современных католиков (или даже к философской актуальности этого наследия для современных философов)¹¹¹⁷, во-вторых, если оно не содержит оценочного момента, то есть не имплицитно укоризны поздним схоластам и вообще позднейшим интерпретаторам за то, что они перетолковывали Фому по-своему и замутили первоначальную чистоту доктрины. У Жильсона такая укоризна слышится. Когда речь идет о тех же докторях контрреформационной эпохи или, скажем, о толковании Евхаристии у Декарта в специфических терминах, он может даже сделать аллюзию на суровые слова апостола Павла: “Смотрите, чтобы кто не увлек вас философией и пустым обольщением, по преданию человеческому” (Колосс., 2, 8). Но католик и томист, который жалуется, что чистота и простота учения Аквината была замутнена теми, кто пришел позже, попадает в трудное положение. Католик-августинианец скажет ему, что чистота учения Августина была замутнена томизмом¹¹¹⁸. Православный скажет ему, что чистота патристической традиции была замутнена католической схоластикой, а отчасти - уже Августином и августинианством¹¹¹⁹. Наконец, протестант скажет ему, что чистота новозаветного учения была замутнена патристической, подменившей библейскую веру философствованием по греческому образцу¹¹²⁰; а в наше время он еще добавит, что в самом Новом Завете чистота учения Иисуса (или, по Бульману, “керигмы” об Иисусе) была замутнена раннецерковной интерпретацией¹¹²¹. Здесь суждение попадает в полную зависимость от оттенков конфессиональной ориентации, более того, от многообразия духовного вкуса. С каждым следующим шагом вводятся новые компоненты, отчасти гетерогенные по отношению к прежнему состоянию системы, что приводит к усложнению, к опосредованию, а потому может быть описано как утрата “чистоты” и “простоты”; спрашивается, до какого пункта это допустимо, где следует провести черту?

Легче защищать обязующую актуальность наследия Аквината, если иметь в виду не фиксированную доктрину как выбор утверждений и отрицаний, но нечто иное — “дух” философствования Аквината, реализованную им некогда умственную установку в ее наиболее существенных чертах, специфическое равновесие элемента веры и рационального элемента, отысканное для условий XIII в. и подлежащее отыскиванию для иных условий; не обязательность доктрины, но обязательность примера. Вспомним, что энциклика Льва XIII “Aeterni Patris” рекомендовала верующим, собственно, не “учение” Фомы, также и не “томизм”, но “христианскую философию в соответствии с мыслью св. Фомы” (“*philosophia christiana ad mentem Sancti Thomae*”)¹¹²². Жильсон с одобрением отзывается о гибкости такой формулировки¹¹²³. Однако энциклика — жанр, предполагающий по самой своей задаче определенную дозировку конкретности и растворение содержательного смысла “дипломатией”; книга - иное дело. Католический философ, который пишет книгу, должен на свой страх и риск договаривать то, что по правилам жанра остается недоговоренным в энциклике. Жильсон знал, конечно, как договаривали за Льва XIII многие его коллеги, пытавшиеся, как в пословице, быть большими католиками, чем папа. У немецкого доминиканца Г.М. Манзера написано черным по белому: “Любая христианская философия, любой христианский научный синтез обязан из верности Откровению строиться на аристотелевской доктрине об акте и потенции”¹¹²⁴ — обязан, и никаких разговоров. Эта декларация вызвала резкий протест¹¹²⁵, но она не была одинокой. Учебник католической догматики начала 20-х годов, тоже немецкий, утверждал, идя значительно дальше осторожной формулировки Льва XIII: “Система схоластического аристотелизма, как она была разработана, прежде всего, св. Фомой, не только рекомендована, но прямо предписана догматистам”¹¹²⁶. Когда читаешь подобные манифесты авторитаризма, делается понятным образ приверженца “новой угловатости” (“Neo-Angular”), одного из персонажей философско-

богословской аллегории К.С. Льюиса “Возвращение паломника”¹¹²⁷; легко понять и страдания молодого Ганса Урса фон Бальтазара во время его иезуитских годов учения на рубеже 20-х и 30-х годов¹¹²⁸. Что до Жильсона, он в любой период своей деятельности, конечно, говорил совсем иным языком, чем поборники пусть стилизованной “новой угловатости” - чего-чего, а уж угловатого в нем не было вовсе, и его понимание “искусства быть томистом” выражалось без авторитаристской жестикюляция. “Веруй, и думай, что хочешь” - это совсем не то, что система, которая “не только рекомендована, но прямо предписана”. Однако люди, которые говорили не о свободе и широте, а о предписаниях и обязательствах, назывались тем же словом, что и Жильсон: это были томисты XX в., на расхожем языке — “неотомисты”. Как определял Жильсон свое к ним отношение? У него немало горьких слов, относящихся к “отсутствию Мудрости” (название одной из глав в книге “Философ и теология”), то есть к вульгарному томизму теологических учебных заведений времен его молодости, отмеченному чертами узости и конформизма; но это, как кажется, несколько иная тема. Вульгарный томизм предстает в зеркале критики Жильсона как наследие упадка католической мысли в XIX в.; вульгарность его наивна и довольно невинна. Однако “новая угловатость” поры между двумя войнами, возрожденная на некоторое время в ходе послевоенной реставрации, — менее всего наследие инерции замкнутого мирка католических семинарий; напротив, она связана с мечтой о победоносном выходе за пределы этого мирка, о завоевании университетов, — мечтой, совершенно непредставимой для XIX в. Иначе говоря, “новая угловатость” действительно была новой. В 1928 г. Г.П.Федотов констатировал - без полного сочувствия, с известной отстраненностью, продиктованной не столько антикатолическими, сколько антиавторитаристскими чувствами, но во всяком случае с потрясением: “...Показательны студенческие анкеты во Франции: молодежь, почти поголовно, в графе религиозных убеждений отмечает себя католиками. На вершинах духа и в самом активном слое интеллигенции возвращение в церковь — уже совершившийся факт”¹¹²⁹. Сама собой намечается перспектива: “Через десять лет эта молодежь займет в университетах кафедры стариков - позитивистов и идеалистов, — и вся организация культуры, все влияние на народные массы, еще преданные атеизму, будет в руках церкви”¹¹³⁰. В то самое время, когда Федотов размышлял о такой перспективе с задумчивостью и сомнением, католические публицисты, современники понтификата Пия XI, рисовали эту же перспективу с понятной бодростью¹¹³¹.

Как всегда бывает в подобных случаях, прогноз не сбился во всем своем объеме, европейские университеты не вернулись к средневековому статусу органов церковного магистериума, однако нельзя сказать, что дело ограничилось одними иллюзиями: неожиданное расширение “присутствия” католиков и в университетской, и в литературной жизни Запада - и впрямь один из сюрпризов первой половины XX в. Чтобы оценить контраст, мы должны вспомнить, насколько господствовало в прошлом веке убеждение, что профессорская кафедра и приверженность католической вере — две вещи несовместные¹¹³². Еще в 1923 г. можно было пригласить патера Романо Гвардини, немецкого философа итальянского происхождения и католического вероисповедания, на специально созданную для него кафедру Берлинского университета, лишь сделав его формально профессором в Бреслау, то есть в католической Силезии¹¹³³. Это и понятно: идеология кайзеровской Германии, смыкавшаяся с идеологией так называемого культур-протестантизма, видела прусского профессора в образе драконоборца, разящего чудище невежественного “ультрамонтанства”, за которым идут презираемые поляки или темные баварские крестьяне¹¹³⁴. “Имидж” католицизма окрашен отчасти классовой, отчасти национальной брезгливостью. То же в Англии: для респектабельного англичанина викторианской эпохи католичество ассоциируется с фигурой голодающего (и крамольного) ирландского крестьянина или оборванного (и подозрительного) итальянского шарманщика; ни тот, ни другой явно не имеют отношения к культуре

оксфордских и кембриджских питомцев. Когда замечательный, но непонятый современниками поэт Дж. М. Гопкинс, отпрыск “хорошей семьи”, учившийся как раз в Оксфорде, в 1868 г. стал католиком, а в довершение беды - иезуитом, это было непереносимым позором для родственников, и отец отрекся от него не столько как от изменника вере отцов — мало ли сыновей в 60-е годы XIX в. отходили от веры отцов и вообще от всякой веры, — сколько как от лица деклассированного. Кардинал Ньюмен и тот же Гопкинс представляли католицизм среди английской литературы своего времени в полном, шокирующем одиночестве. Пройдет несколько десятилетий, и католики станут в английской литературе явлением важным, привычным, само собой разумеющимся — Алиса Мейнел и ее круг, включая Ф. Томпсона, Честертон, Беллок и Рональд Нокс, Брюс Маршалл и Ивлин Во, Дороти Сэйерс и Грехем Грин, и многие другие. Без них историю английской литературы не напишешь. Эйфория, порой кружившая голову Честертону, связана с этим эффектом неожиданности - писатель не может привыкнуть к тому, что он католик и что он в этом своем качестве не одинок, и ему уже начинает казаться, что для победоносного наступления его церкви нет невозможного. А Франция! В XIX в. была возможна чисто бытовая, почти стыдливая набожность писателя (например, Бальзака, впрочем, нетвердого в вопросах католической догматики)¹¹³⁵, или ученого (например, Пастёра). Но это было в буквальном смысле слова их личное дело, не имевшее прямого отношения к их творчеству. Были возможны реакционно-романтические фантазии на католические темы в духе Шатобриана, Жозефаде Местра, Бональда, неглубоко связанные с верой как таковой¹¹³⁶; наконец, во второй половине века встречались обращения в католицизм людей с экстравагантной психологией “проклятого поэта”, продиктованные отчаянием — Барбе д'Оревильи, Верлена, Леона Блуа¹¹³⁷. Все это явления характера, что называется, маргинального. Совсем другое дело, когда во французской литературе одновременно являются Шарль Пеги, Поль Клодель, Франсис Жамм и Жорж Бернанос - четыре “отца церкви”, как их в шутку называли иногда. Влияние на студенческую среду не заставило себя ждать. Пеги несколько раз совершил — и воспел в стихах — паломничество в Шартр, причем шел пешком, как во времена средневековых пилигримов; это было поведение для французского литератора совершенно необычное, с точки зрения недругов - юродское, но Пеги был человек по натуре упрямый, и к тому же у него были свои личные причины - один раз он молился об исцелении опасно больного сына Пьера, другой раз - о душе друга, совершившего самоубийство¹¹³⁸. Мог ли кто ожидать, что поэт проложит путь толпам студентов, которые возведут ежегодное паломничество в Шартр в некий массовый ритуал, придавая зримые черты мечте о “воцерковлении” науки и университетской жизни? Однако это стало чертой французской реальности в пору между двумя войнами, незабываемым впечатлением для очевидцев. “Двадцати лет я наблюдал, как зачарованный, с высоты террасы у апсиды Шартрского собора потрясающее зрелище - поток студентов, подходивших к храму: до самого горизонта все дороги сплошь чернели от толп; это была когорта или орда, при виде которой старый Ренан побледнел бы от ярости”¹¹³⁹. Просим читателя простить нам затянувшееся отступление, но именно эта ситуация, а вовсе не инерция прежних времен духовных семинарий, стоит за апломбом, с которым неотомисты между 1920 и 1950 гг. пытались диктовать современной интеллектуальной культуре свои условия. Они, эти неотомисты формации цитированного выше о. Манзера, менее всего хотели тихой жизни и консервации семинарского уюта, и руководило ими не какое-то недомыслие, а возбуждение, производимое в их умах большой культурно-теократической утопией. Если тут было “отсутствие мудрости”, то совсем не такое, как у стародумов, силуэты которых так тонко вычерчены рукой Жильсона в его мемуарной книге. Казалось бы, мыслитель, называющий себя томистом и тем самым ставящий себя в качестве “денотата” этого термина в один логический класс с тем же о. Манзером, должен был бы оговорить границы своего согласия с такими своими современниками и единоверцами. Если, по Жильсону, искусство быть томистом - это “веруй, и думай, что хочешь”, о. Манзер и

другие поборники “новой угловатости” брали не совсем верный тон. Если же, напротив, правы они, Жильсон - может быть, хороший интерпретатор томизма как исторического феномена, но плохой томист в ситуации своего столетия¹¹⁴⁰. Или — или. Но и здесь мы встречаем то же самое, что встречали в другом случае: как забавный рассказ о самонадеянном и простодушном капеллане-эволюционисте из Штатов функционально оформил уход от разговора о Уе, тейярдизме и вообще явлениях этого рода, так сетования на низкую культуру духовных семинарий начала века и профессионально безупречные замечания по адресу недостаточно корректных интерпретаторов Аквината прикрывают, но и маркируют некое отсутствие — отсутствие выяснения отношений с “новой угловатостью” и стоявшей за ней неотократической утопией.

В чем неотомисты видели свое право и свою обязанность, так это в систематическом и решительном применении томистской доктрины как определенной механики мысли к актуальным проблемам века; добавим, применении не опосредованном, а возможно более прямом. Когда Маритен обсуждал и оценивал явления авангардистского искусства или американской социальной жизни, отыскивая им место на сетке аристотелианско-схоластических координат, это был неотомизм: теория, которая хочет быть сугубо прикладной, демонстративно прикладной. А Жильсон? Читатель убедится, что у него есть сочинения, посвященные вопросам современности. Но убедится он и в-другом: во-первых, избытком методологического апломба они не страдают, их слабость — скорее в излишней расплывчатости, чем в излишней жесткости или авторитарности; во-вторых, количество таких сочинений невелико, а дисциплина мысли ниже, чем в тех трудах, где Жильсон занимался своим прямым делом — историей средневековой умственной и духовной культуры. Хочется сказать, что отношение Жильсона к XIII в. — более кровное, более необходимое, чем его отношение к XX в. Конечно, он был живым человеком, современником своих современников, и что-то думал, например, о такой вещи, как массовая культура; но когда он изложил свои мысли по этой теме, мысли оказались, как и следовало ожидать, благородными, цивилизованными, уравновешенными и широкими, однако чересчур округленными и уже потому неадекватными, начиная с самой интонации. Мы вспоминаем, с какой нешуточной остротой ставили вопрос о современном “человеке массы” и о будущем его культуры такие носители старых религиозных и культурных традиций, как Вяч. Иванов, Г.П.Федотов, Романо Гвардини. Там речь шла не о милых атрибутах отстоявшегося за века бытования искусства, а о тех ценностях, без которых нельзя жить. Вяч. Иванов предсказывал в письме к Шарлю дю Боссу (1930) уход иллюзий, связанных с пестрым многообразием культуры избытка, и полное обнажение нравственно-духовного выбора, без отвлекающих прикрас¹¹⁴¹. В раздумьях Федотова - стремление взглянуть в глаза опасности нового спортивно-технократического варварства, ничего не смягчая, но в то же время, не позволяя себе ностальгической идеализации отошедших форм культуры и не отказывая новому человеческому типу в праве быть принятым абсолютно всерьез, наравне с любым другим¹¹⁴². Наконец, Гвардини в своей книге “Конец нового времени” (1950 г., см.; Современные концепции культурного кризиса на Западе: Реф. сб./ ИНИОН АН СССР. М., 1976. С. 184-207) потребовал строго отделить вопрос о культуре “лица” (как субъекта нравственного выбора) от вопроса о культуре “индивидуальности” в том смысле, который был придан этому слову Гёте и его либеральными наследниками. “Незаменимость в акте ответственности” — все дело в том, сумеет “человек массы” удержать это свое достояние или оно будет у него отнято.

Впрочем, нелепо требовать от Жильсона того, чего он не мог дать. Мы можем с ним спорить, но мы никогда не сможем вернуться к дожильсоновской картине средневекового мышления. Он дал целостное видение схоластической мысли, пожалуй, не превзойденное до сих пор. Это не мало.

1101 Новообращенный Маритен был далек от либерализма своего позднего периода. Когда появилась первая из мистерий Пеги о Жанне Д'Арк, Маритен присылал поэту свои эпистолярные “анафемы” (ср. Delaporte J. Pegui et ses amis// Rev. de Paris 1966, № 73, P. 84-98).

1102 Gilson E. *Le philosophic et la theologie*. P., 1960. P. 48.

1103 Freudenthal J. *Spinoza und die Scholastik// Philosophische Aufsätze: Eduard Zeiler zu seinem fünfzigjährigen Doctor- Jubiläum gewidmet*. B., 1887. S. 83-138.

1104 Сейчас, по прошествии стольких десятилетий, трудно понять, действительно ли Пеги был так абсолютно неправ в своей характеристике Сорбонны. Как-никак, Жильсон столкнулся с ней в молодые годы, еще не определившись в качестве философа; не объясняется ли этим хотя бы отчасти восхваляемое им великодушие мэтров? У Пеги был иной опыт; к нему мэтры не могли отнестись со снисхождением, как к новичку, Важна и разница темпераментов: Пеги - прирожденный борец, и в его страсти остается нечто несводимое к эксцессам мнительности или агрессивности.

1105 Gilson E. *La philosophic et la theologie*. P., 1960. P. 48.

1106 Достаточно вспомнить отношение к нему другого кардинала - Маннинга. Для Ньюмена характерна часто цитируемая фраза: “Я замечаю в определенных кругах духовную узость, которая не от Бога”.

1107 Запоздалое выражение эти чувства нашли в книге Бернаноса “Великий страх благомыслящих” (Bemanos G. *La grand peur des bien-pensants*. P., 1931), странном памятнике роялистской юности писателя, в котором мы слышим эхо давно отзвучавших (и обесмыслившихся) речей,

1108 Gilson E. *La philosophic et la theologie*. P., 1960. P. 238.

1109 Chardin T. de. *Le Phenomene humain*. P., 1955. Рус. пер.: Шарден Т. де. *Феномен человека*. М., 1965.

1110 Gilson E. *La philosophic et la theologie*. P., 1960. P. 245.

1111 Maritain J. *Le Docteur Angelique*. P., 1930.

1112 *Французская философия// Философская энциклопедия*. М., 1970. Т.5. С. 406.

1113 Gilson E. *La philosophie et la theologie*. P., 1960. P. 221.

1114 *Ibid*. P. 226.

1115 В плане истории католической мысли точка зрения Жильсона стоит на линии доминиканской орденской традиции в ее вековечном споре с иезуитской орденской традицией. Плюрализм орденских традиций — одна из самых характерных черт католического богословствования в его привычном, теперь уже устаревшем или устаревающим виде.

1116 Gilson E. *La philosophic et la theologie*. P., 1960. P. 224.

1117 Этому по видимости противоречит то обстоятельство, что требование изучать Фому по первоисточникам содержится не где-нибудь, а в энциклике Льва XIII “Aeterni Patris”. Лев XIII мог рекомендовать современному католическому интеллектуалу, роющемуся в книгах не из академического интереса к истории, а в поисках ответа на злободневные вопросы, штудировать не пересказы Фомы, а самого Фому, а Жильсон мог от души присоединиться к такому совету; но ни папа, ни профессор не могли обязать современника читать Фому не современными глазами, не через призму какой-то позднейшей интерпретации, либо откуда-то воспринятой, либо рождающейся в голове читателя как результат чтения. Они не могли этого в силу одного из фундаментальных принципов католической моральной теологии: “Никто не может быть обязан совершить невозможное” (“Ad impossibile nemo tenetur”).

1118 Ср., напр.: Hessen J. Augustins Metaphysik der Erkenntnis. В.; Bonn. 1931.

1119 Ср.: Бриллиантов А. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены. СПб., 1898. С. 514; Попов И.В. Личность и изучение Бл. Августина. Т. 1, ч.1; Гносеология и онтология Бл. Августина. Сергиев Посад 1916 Т 1 ч.2. С. 224, 619.

1120 Ср., напр.: Гарнак А. Сущность христианства//Общая история европейской культуры. СПб. [1911]. Т.5. Он же. История догматов; там же. Т.6.

1121 В качестве примера первого такого представления упомянем: Fuller R. H. The foundations of New Testament Christology. - Fontana, 1965. 268 p.

1122 Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morom. Ed. Denzinger H.; Retract, et auxit Schonmetzer A. 36 ed. Bareinonae - Frib. Brisc. Romae 1976. P. 610.

1123 Gilson E. La philosophic et la theologie. P., 1960. P. 200.

1124 Guardini R. Ein Gedenkbuch mit einer Auswahl aus seinem Werk. Leipzig 1969 P. 43.

1125 Hessen Jo. Griechische oder biblische Theologie? Das Problem der Hellenisierung des Christentums in neuer Beleuchtung. Leipzig, 1956. S. 14. Anm. I (“...Zu diesen horrenden Satzen erubrigt sich wohljeder Kommentar”).

1126 Diekamp Fr. Katholische Dogmatik. 3-5 Aufl. Munster, 1921. Bd. 1. S. 67.

1127 Lewis C. S. The pilgrim's regress. L., 1933. Book VI. Pt. 3.

1128 Ср.: Bilan de la theologie du XX siecle/ Dir. par Van der Gucht R., Vorgrimmler H Tournai; P., 1970. Vol. II.

1129 Федотов Г.П. Carmen saeculare//Лицо России: Сборник статей (1918-1931) Париж, 1967. С. 214-215.

1130 Там же. С. 215. Характер католического наступления связан для Федотова с общей характеристикой эпохи: “Примат воли, динамизм, активизм, энергизм” (с.200). Ясна опасность: “Ценой спасения от гибели и здесь является отказ от свободы” (с.216). Федотов соотносит авторитарный пафос не с католицизмом вообще, а именно со специфическим моментом между двумя войнами (одновременно он отмечает конфликты католицизма с фашизоидным национализмом и вообще экстремизмом, с.215).

1131 Это характерно, например, для позднего Честертона (“Св. Фома Аквинский”. 1933. Гл. VII и VIII).

1132 Пример католического профессора, довольно видного литературоведа-медиевиста А.Ф. Озанама (1813-1853), друга Лакордера и Монталамбера, остался тогда таким же одиноким, почти беспоследственным, как и предпринятая друзьями попытка издавать журнал с необычным для конфессиональной прессы названием “L'Avenir” (“Будущность”, 1830-1831 гг.), где бы дело католицизма было отделено от монархии и вообще политического традиционализма.

1133 Guardini R. Ein Gedenkbuch mit einer Auswahl aus seinem Werk. Leipzig, 1969. P. 6.

1134 В этом отношении характерны политические речи и статьи знаменитого историка Теодора Моммзена.

1135 Это проявляется, например, в рассказе “Обедня безбожника” (См.: Бальзак О. де. Избранные произведения. М., 1949. С. 258).

1136 В этой связи стоит вспомнить два факта: во-первых, формальное осуждение традиционализма как одной из ересей еще в 1855г. Denzinger H., — Schonmetzer A. Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum... 36 ed. Varese, etc., 1976. P. 562; во-вторых, легкость, с которой подобные мотивы уживались в XX в. с полным отсутствием какой-либо религиозности у правых идеологов, вроде Моррасса.

1137 Подобные случаи “отрицания отрицания”, когда базисом воли к вере является опыт чистого нигилизма, имеют английскую параллель, — обращение ядовитейшего из декадентов Обри Бердслея на смертном одре к католической вере.

1138 Паломничества Пеги стали легендой и подверглись неизбежной стилизации; трезвую попытку реконструкции фактов дает Perche L. Charles Peguy. P., 1969. P. 111-130.

1139 Suffert G. Les catholiques et la gauche// Cahiers libres. P., 1960. № 4. P. 10.

1140 Здесь уместно вспомнить, что такой католический мыслитель, как Романо Гвардини, видевший в мысли Фомы Аквинского высшее явление “классического духа”, счастливо соединяющего глубину с ясностью, тем не менее избегал называть себя томистом.

1141 Иванов Вяч. Собрание сочинений/ Под ред. Иванова Д. В., Дешарт О. Брюссель, 1979. Т. 3. С. 422.

1142 Федотов Г. П. Лицо России... С. 197-217.