

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ

И.М. ЦИБИЗОВА

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ
СОВРЕМЕННОЙ КАТОЛИЧЕСКОЙ
ФИЛОСОФИИ И ТЕОЛОГИИ

Монография

МОСКВА
2020

УДК 2-1 : 13(076.5)

ББК 86.2 : 87я7

Ц 56

Серия
«Проблемы философии»

**Центр социальных научно-информационных
исследований**

ИНИОН РАН

Отдел философии

Ответственный редактор –
кандидат философских наук Г.В. Хлебников

Цибизова, И.М.

Ц 56 Некоторые аспекты современной католической философии и теологии : монография / И.М. Цибизова ; ИНИОН РАН, Центр гуманит. науч.-инфор. исслед., Отд. философии ; отв. ред. Г.В. Хлебников. – Москва : ИНИОН РАН, 2020 – 140 с. – (Проблемы философии).

ISBN 978-5-248-00961-9

В работе рассматриваются характерные тенденции во взаимоотношениях католицизма с современной философской мыслью. Показано, какие темы наиболее интересны этой конфессии, как совмещают ее представители современную научную мысль с искренней верой в Бога.

Для специалистов и интересующихся историей церкви, развития духовности и философской мысли.

УДК 2-1 : 13(076.5)

ББК 86.2 : 87я7

© Институт научной информации по общественным наукам РАН, 2020

© Цибизова И.М., 2020

ISBN 978-5-248-00961-9

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	4
Немного об истории и традициях	11
Материальное и компьютерное как отражение новых коммуникативных возможностей и проблема единства реальности	23
Взаимоотношения науки и религии	30
Проблема замкнутости философии	57
Диалог между человеческим и божественным	65
О морали	70
Недопущение войн	86
Отношение к античным корням	93
Немного о душе и разуме	98
Философия и вера	104
Из истории научной методологии	108
Болезни современного общества и методы их лечения	112
Проблема «современного человека»	132
Кратко о загадочном	133
Вместо заключения	134
Список литературы	135

Предисловие

Прежде всего стоит обратить внимание на обстоятельства появления данной монографии. В настоящее время в странах Западной Европы усиливается влияние ислама в связи с иммиграционными потоками и переселением народов, которые не только привозят с собой свои верования, культуру и обычаи, но зачастую не желают считаться с местными обычаями и традициями, условиями проживания и даже законодательством, навязывая местному населению свой образ жизни. Некоторые эксперты видят риск «болезни» христианства, считая необходимым вовремя «диагностировать» и лечить заболевание, – этой проблеме даже была посвящена отдельная тематическая конференция, организованная под патронатом католической церкви¹. Они также считают, что традиционной религии приносит вред распространение неолиберальных идей. Таким образом, по их мнению, возникает реальная опасность экспансии ислама как религии послушания на узкоконсервативной основе. Предлагаемая монография помогает лучше понять реальные процессы в современном католицизме и может рассматриваться как предложение возможного ответа на данные вызовы современности. Именно этим объясняется ее актуальность.

Думается, что данная публикация позволит пусть и не в полной мере осветить – такой задачи автор перед собой не ставит в столь краткой монографии, – но показать некоторые тенденции взаимоотношений католицизма с современной философской мыслью, а именно то, какие темы наиболее интересуют представителей этой церкви и как они пытаются совместить современную научную мысль с искренней верой в Бога. Для этого используются

¹ См. подробнее: *L'Europa, la malata di cristianesimo* / a cura di Colombo G. – Milano: Vita e pensiero, 2015. – XXXIII, 181 p. – (Filosofia ed esperienza religiosa; 5).

материалы публикаций журналов *Vita e pensiero* («Жизнь и мысль», «Вита е пенсиеро») и *Rivista di filisofia neo-scolastica* («Журнал неосхоластической философии», «Ривиста ди филозофия нео-сколастика»). Эти журналы освещают обширный список тем: как наиболее общие онтологические проблемы, так и отдельные аспекты, частные конкретные, но тем не менее актуальные вопросы, становящиеся объектом философских размышлений. В их числе труды из области метафизики – первой философии или философской примы – онтологии, эпистемологии, феноменологии, логики, философии науки, истории философии, а также из других отраслей философской науки. Авторы и издатели стараются сохранять свои позиции на передовых рубежах развития мысли, оставаясь в то же время верными традиции.

Название первого журнала, как и самого издательства, *Vita e pensiero* («Жизнь и мысль»), глубоко символично и объединяет в себе множество смыслов. Этот журнал предназначен и для тех, кто не видит своей жизни без высокой мысли, в том числе философской (издательством выпускаются тематические сборники, посвященные научным конференциям и целевым проектам), для кого мышление означает жизнь. Однако простой язык и научно-популярный характер адресуют его значительно более широкому кругу читателей – интересующимся философскими размышлениями и изысканиями представителям других общественных и гуманитарных наук, в том числе экономики, юриспруденции, социологии, политологии и мн. др. Кроме того, на страницах издания рассматриваются результаты внедрения достижений научной мысли в жизнь общества, экономику, социальную работу и т.д. Анализируется общая ситуация в образовании, науке и даются рекомендации по ее улучшению. Разумеется, определенное место уделяется вопросам теологии, веры, их роли в жизни человека и социума, а также влияния на образ мышления. Одновременно название подчеркивает высокий профессионализм авторов и издателей, связавших свою жизнь с высокой мыслью. Как и тот факт, что развитие человеческого общества невозможно без развития Мысли, и Мысль эту журнал несет в жизнь общества. Причем она, по мнению авторов и издателей, должна в той или иной мере связываться с сохранением и распространением христианских ценностей и веры, интерпретацией изложенного в Писании Слова Божьего.

В статье, посвященной отмечавшемуся в 2018 г. столетнему юбилею университетского издательства *Vita e pensiero*, особо подчер-

живается, что основная цель его существования, помимо передачи Откровения в публикациях цифровой эпохи, состоит в развитии бытия идей и освещении возникающих вокруг них дебатов. Это подразумевает постоянное осмысление знания и поддержание его активного использования вопреки инерции, зачастую охватывающей общество, а также передачу этого знания молодежи, которая уже вкладывает в него душу и которой подобный путь только предстоит пройти. Причем осуществляется данная деятельность посредством обеспечения доступности академических по своему характеру материалов для широкой аудитории – читателей, не являющихся специалистами в данных областях, – что обращает их, как говорит само название журнала, к истинной научной и теологической мысли, проистекающей из жизни и возвращающейся в нее¹. Так издатели, позиционируя себя как хранителей и христианской, и интеллектуальной западноевропейской традиции, понимают свою ответственность не только перед отцами-основателями Католического университета Святого сердца в Милане, но и перед будущими поколениями².

Выбор определения философии в названии основного тематического журнала «неосхоластическая» («neo-scholastica») говорит, с одной стороны, о верности собственным многовековым традициям, схоластике («scholastica») с ее общепризнанной строгостью логической аргументации и колоссальным, богатейшим наследием, которое тщательно собиралось и сохранялось на протяжении многих столетий, а с другой – об открытости новому («нео», «neo»), заключающемуся во внимании к современным тенденциям развития философской мысли, готовности использовать ее достижения, среди которых – новый инструментарий и новые методологии, в том числе аналитической и метааналитической философии, – наряду с готовностью к изменениям, если последние ведут к совершенствованию. Сложносоставное, состоящее из двух частей слово подчеркивает единство, практическую неразделимость двух указанных тенденций – внимание к зарождающемуся и развивающемуся новому вместе с сохранением лучшего из традиции старого мира.

Стоит напомнить, что первоначально термин «неосхоластика» (писавшийся в итальянском языке слитно) понимался несколько иным образом и был довольно значительно скомпрометирован.

¹ См.: Mottola A. Cent'anni dell'editrice, il futuro di una tradizione // Vita e Pensiero. – Milano, 2018. – An. 51, N 4. – P. 6.

² Ibid. P. 8.

Неосхоластическое движение зародилось в Италии в середине – второй половине XIX в., а его инициатором стал Гаэтано Сансеверино (1811–1865). Поддержка схоластики Ватиканом началась еще при Римском папе Пие IX, отметившемся самым долгим в истории понтификатом (1846–1878), и достигла кульминации при Льве XIII (1878–1903), который в энциклике «Вечный отец» («*Aeterni Patris*»), вышедшей в 1879 г., предложил восстановление христианской философии в духе Фомы Аквинского, открыв период «неотомизма», течения, изрядно подпортившего себе репутацию поддержкой фашистского режима Бенито Муссолини в Италии. За это официально Ватикану впоследствии пришлось приносить свои извинения. Однако учение Ангелического Доктора, прежде всего его этика, вобравшая в себя в числе прочих аристотелевскую и стоическую, остается драгоценным наследием, бережно хранимым католической церковью¹, так как в ней особое внимание уделяется концепции способности к добродетели даже отягощенного грехами человека². Тесно связанная с воззрениями доминиканцев, провозглашавших милосердие основой существования своего ордена, эта этика была выбрана в качестве одной из наиболее гуманных и способных привлекать новых последователей, потому что призывает одних творить благотворительность, а другим предоставляет возможность получить ее, давая таким образом людям надежду на спасение. Новое написание термина «неосхоластика» в итальянском языке, через дефис, означает, с одной стороны, раскаяние в прошлых ошибках наряду с отказом от них и верностью лучшим традициям – с другой. В настоящее время его значение интерпретируется в вышеуказанном смысле, и современные католические мыслители стараются делать все от них зависящее для поддержания высокого реноме этого понятия.

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что работы непосредственно по теологии как собственно богословию на страницах этих журналов встречаются достаточно редко. Это вполне объясняется тем, что *Rivista di filosofia neo-scolastica* – философский журнал, предназначенный для специалистов. В *Vita e pensiero* иногда публикуются статьи, излагающие и интерпретирующие ос-

¹ См.: Bruni L. *Gli spiriti del capitalismo. Breve giudo al loro discernimento // L'Europa, la malata di cristianesimo / a cura di Colombo G. – Milano: Vita e pensiero, 2015. – P. 102–103. – (Filosofia ed esperienza religiosa).*

² *Ibid.*

новы веры таким образом, дабы они были понятны современному трезвому и прагматичному, «разочарованному» европейскому человеку, что вполне согласуется с политикой католической церкви, заинтересованной в возвращении «заблудших овец» и приобщении новых мирян к своей пастве. Однако многие публикации, в первую очередь философские, заставляют задуматься о роли и месте завещанного Иисусом Христом в жизни человека, общества, государства и всего мира в целом.

Интересна редакционная политика журнала *Vita e pensiero*: в одну рубрику зачастую помещаются размышления представителя официальной католической церкви, философа-богоискателя – человека светского – и мыслителя, весьма далекого от религии. Как это, например, было сделано при рассмотрении проблемы «политеизма ценностей и человеческой природы», освещенной сотрудником кафедры истории философии Католического университета Святого сердца М. Леночи, преподавателем философии морали Государственного университета Милана Л. Боэллой и специалистом по теории философии Университета Мачерата К. Кануло¹. Авторы выбрали в качестве отправной точки размышления кардинала Джанфранко Равази, изложенные в статье «Краткие размышления о природе человеческой», опубликованной в предыдущем номере журнала. В частности, Леночи, констатируя постановку прелатом вопроса о том, каким стало понимание человеческой природы после «раздробления» аристотелевской метафизики, увеличения опасности перехода ценностей теизма в релятивизм, секуляризации, редукции и сведения философских концепций к вопросам полезности и мультикультурализма², предлагает для решения проблемы в очередной раз вернуться к католическому теологическому и философскому наследию, ныне считающемуся многими «превзойденным»³. При этом он рекомендует делать это посредством диалога с представителями других точек зрения, пытаясь понять, насколько их концепции совместимы с предназначением христианства и содействуют его процветанию и развитию⁴.

¹ См.: Boella L., Canullo C., Lenoci M. Il politeismo dei valori e la cultura umana // *Vita e pensiero*. – Milano, 2016. – An. 99, N 2. – P. 62–71.

² Ibid. P. 62.

³ Ibid. P. 63.

⁴ Ibid.

Таким образом, чтобы диалог с окружающими стал прежде всего разговором с Богом¹.

Лаура Боэлла акцентирует внимание на индивидуальных особенностях личности и задается вопросами о важности единичного, ценимого в мире помимо индивидуализма, о смысле человеческих отношений и способности открываться им благодаря любви, справедливости, поиску истины, наличию некоего общего проекта². Особое значение она придает способности к сопереживанию.

К. Кануло, подчеркивая, что отправной точкой размышлений кардинала являются достоинство личности и ее изначальная способность к диалогу, предлагает сделать данные проблемы предметом масштабной критической работы по осмыслению метанарраций о человеческой природе, отдавая приоритет гипотезам о драгоценности человека, который заслуживает спасения уже только потому, что является человеком³. Читателю предлагается сравнить авторские концепции и воззрения на проблему и самому решить, какие ему ближе. В этом редакция журнала видит собственную сверхзадачу – заставить задуматься, побудить к размышлению и, возможно, даже к углубленной рефлексии.

В данную монографию также включены некоторые результаты философских и теологических изысканий авторов, не относящихся к католической церкви, но занимающихся сходной проблематикой. Как были использованы и прочие, логично связанные с темой материалы.

Думается, что данная монография будет представлять интерес не только для специалистов, но и для широкого круга читателей, интересующихся историей, в частности историей церкви, развитием духовности и мысли, а также вопросами бытия материального и трансцендентного, земного и Божественного, возможности познваемости Бога человеческим разумом. А также темами взаимоотношения науки и религии, места последней в современном мире, интерпретации священного и прекрасного и другими вопросами, касающимися философии и религии.

Для более глубокого понимания затронутых проблем в работу были включены отдельные ключевые моменты из истории като-

¹ См.: Boella L., Canullo C., Lenoci M. Il politeismo dei valori e la cultura umana // Vita e pensiero. – Milano, 2016. – An. 99, N 2. – P. 65.

² Ibid. P. 67.

³ Ibid. P. 68–69.

лической церкви, которые также могут послужить предметом для размышлений. Таким образом, предлагаются отдельные экскурсии в прошлое философской религиозной мысли. Автор не ставит перед собой цель полностью осветить развитие последней – подобная задача представляется слишком грандиозной для небольшой монографии. Однако представляется возможным показать отдельные ее аспекты и грани, тесно связанные со многими актуальными проблемами философских и теологических изысканий современных католических мыслителей.

Среди тем, постоянно остающихся в центре внимания католической философской мысли, выделяются общие проблемы, занимавшие философов во все времена. А именно: что из себя представляет философия, какова философия прима, или первая философия, и какие реляции¹ существуют между метафизикой и божественным. В частности, этому был посвящен тематический сборник «Божественное и мировой порядок: Метафизический минимум» издательства Vita e pensiero за 2015 г. Как явствует уже из названия, в него также вошли размышления о божественном, его влиянии на организацию мира и порядка в нем, актуальности метафизики в наши дни, развитии концепций Бога, начиная с Античности и до настоящего времени, целенаправленности и целеполагания в человеческой жизни в связи с божественной провиденцией – попечительством².

Значительный интерес проявляется современными католическими мыслителями к истории философии и таким ее знаковым фигурам, как Платон (М. Мильоре, Ф. Эвстаки), Аристотель (П. Тарантино), Августин Блаженный (А. Гизалберти, С. Пинна). Освещаются и коллективные доктрины, к которым, в частности, относится иезуитская «школьная философия» Нового времени (Б. Гарсия), и концепции отдельных мыслителей Нового и Новейшего времени, среди которых Э. Штайн, Э. Гуссерль (С. Пинна) и мн. др.

¹ Реляция – системная и необходимая взаимосвязь, имеющая обязательный характер.

² См. подробнее: *Il Divino e l'ordine del mondo / a cura di Marassi M., Radice R.* – Milano: Vita e pensiero, 2015. – (Minima metaphysica); Цибизова И.М. Католическая теология и телеология в современном преломлении: божественное и мировой порядок: (Обзор) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия: РЖ / РАН. ИНИОН. – 2018. – № 2. – С. 115–130.

Рассматриваются проблемы философии государства и права и ее эволюции, в частности взаимоотношения права и морали (Дж. Бенедетти), демократии и места в ней бескорыстного (Ж.-Л. Марион).

Осмысляются восприятие и понимание священного и прекрасного в динамике их взаимоотношений (М. Фумароли).

Уделено внимание теме познания и возможностей разума (П. Тарантино).

Освещаются проблемы отношения к науке и научной методологии в философской мысли как на протяжении ее истории, так и в настоящее время. В том числе – аристотелевская доктрина науки с ее экзегезами и способами их философского доказательства (П. Тарантино), вклад Галилео Галилея в становление современного научного мышления (Э. де Беллис), проблемы цифровой реальности и ее философского конципирования (К. Джаккарди), возможности взаимодействия науки и религии (Д. Антисери, Дж. Масперо, Ф. Брамбилла, Ж. Даниэлу).

Интерес проявляется к методике философской рефлексии, в том числе Платона (М. Мильоре, Ф. Эвстакки), Аристотеля (П. Тарантино).

Поднимается вопрос о том, какой исторический период можно считать временем появления «современного человека» – Средневековье или Ренессанс (Н. д'Акунто)¹.

Здесь перечислена лишь малая часть тем из обширной области, активно разрабатываемой современными католическими мыслителями.

Однако стоит отметить не только это.

Немного об истории и традициях

Католическая философская мысль имеет давние традиции. Церковь на протяжении многих веков являлась едва ли не монопольной хранительницей «суммы учености» человеческого знания, развивая философию как своеобразную «помощницу» теологии.

Первоначально, во времена патристики, наиболее популярной у христианских философов доктриной являлся неоплатонизм,

¹ См.: D'Acunto N. Se l'uomo «nuovo» nasce nel Medioevo // Vita e pensiero. – Milano, 2013. – An. 46, N 3. – P. 58–62.

из которого были преимущественно заимствованы понятийный аппарат и методика доказательной процедуры. В Средние века наиболее распространенной формой развития теологии и философии стали комментарии к рукописям Аристотеля. Весьма часты ссылки на Стагирита и в авторских трактатах этого периода. Однако выдающиеся умы, в частности Фома Аквинский, демонстрировали также блестящие знания сочинений других античных мудрецов¹. Этот мыслитель, прозванный Ангелическим Доктором, вслед за Ансельмом Великим Кентерберийским стал одним из столпов средневековой схоластики. С течением времени к списку цитируемых католическими комментаторами работ добавились также труды восточных авторов, в первую очередь арабских, например Ибн Рушда – в латинской традиции Аверроэса. Таким образом, процветала апологетика как мысль, ссылающаяся на признанных церковью предшественников. Представители Нового времени начали считать ее ретроградством. Однако многие современные религиозные мыслители, в частности Дж. Милбэнк², опровергают данную точку зрения. Этот англиканский пастор призывает понимать термин «апологетика» не в современном негативном смысле, подразумевающим исключительно опору на авторитеты, с их бездумным восхвалением при полном отказе от собственного мнения, а вспомнить исконный смысл понятия – пламенное доказательство необходимости признания каких-то идей или убеждений, отстаивание собственной правоты, своей позиции, точки зрения. Сама христианская философская мысль, как и теология, немислимы без апологетики, так как в их основе лежит Откровение. Необходимость обращения к мыслителям прошлого в попытках реконструкции, ревитализации и постоянного переосмысления их наследия также свидетельствует в пользу апологетики в философских изысканиях. Разумеется, апологетики в положительном смысле.

Однако следует отметить и то обстоятельство, что средневековые мыслители внесли в философию значительный вклад, о котором зачастую просто не знает непрофессиональный читатель. Они не только блестяще использовали доказательную процедуру, заимствованную в основном у Аристотеля, но и развили ее, довели до блеска,

¹ Berti E. Una possibile interpretazione della metafisica classica // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2015. – An. 57, N 1/2. – P. 329–337.

² Milbank J. Apologia dell'apologetica (purché non sia retrograda) // Vita e pensiero. – Milano, 2013. – An. 46, N 3. – P. 9–16.

прославившись строгостью логической аргументации. Многие из доведенных ими до совершенства методов доказательства применяются в современной логике. Кроме того, средневековая схоластическая логика способствовала развитию науки в целом. С одной стороны, в ряде отраслей науки применялись и применяются непосредственные методы доказательства логики, в частности индуктивный и дедуктивный. С другой – инициированные с помощью логики или в ее рамках дискуссии так или иначе, косвенно или непосредственно касались также научных проблем из других отраслей.

Схоластика, как уже отмечалось выше, являлась одной из превалирующих в период Высокого Средневековья форм западноевропейской философской мысли. Этот тип философии, принципиально подчиненный примату теологии, объединяет предпосылки религиозных догм с рациональной методикой доказательства и интересом к формально-логической проблематике.

Одной из наиболее значительных фигур в развитии средневековой схоластики является Фома Аквинский, признанный «пятым учителем церкви». Стремясь упорядочить существовавшие религиозно-теологические учения в рамках здравого смысла, он внес значительный вклад почти во все области философии, среди которых современные сторонники неосхоластики особо выделяют его теорию морали. Обращение к трудам доминиканца, осуществлявшееся и осуществляемое постоянно, предпринимается современными историками мысли как непосредственно, так и опосредованно – в частности, через его переосмысление в более поздние периоды иезуитами¹ или Э. Штайн², относившейся к мыслепостроениям Ангелического Доктора не как к «уже осознанной системе концепций», но как к «живому созданию духа», который можно ассимилировать в новую жизнь³. Впоследствии подобное было проделано в рамках концепции неотомизма, жизнеспособность которого ныне пытаются поддерживать и развивать многие католические мыслители.

¹ Garsia B. Aristotle among the Jesuits: A note concerning a recent publication // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2014. – An. 106, N 1. – P. 180–182.

² См.: Pinna S. Edit Stein: un dialogo tra I maestri. Tentativo di confronto tra fenomenologia di Husserl e la filosofia di San Tommaso // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2014. – An. 106, N 3. – P. 617–655.

³ Ibid. P. 619.

Католическая философская мысль на протяжении всей своей истории сталкивалась со множеством дискуссий. Официальная церковь неизменно стремилась брать эти дискуссии под свой контроль. Папские буллы предписывали философам надлежащую линию рассуждений, требуя постоянно сверять собственные доктрины с истинными догматами христианской веры и в случае противоречия между ними отдавать приоритет последним¹.

Одна из подобных продолжительных дискуссий зародилась и развилась в середине – второй половине XIV в., в эпоху Высокого Возрождения. Она касалась так называемой доктрины совокупных значений, или совокупного смысла², и закончилась осуждением большинства ее участников – как сторонников, так и противников данной концепции³. В основе полемики лежало утверждение о том, что все вещи в мире могут означать что-то совокупным образом. Оно было представлено Ж. Буриданом во введении к его «Физике» как проблема уникальности – единства и триединства Бога. А именно – является ли уникальность Бога совокупным смыслом констатаций «Бог есть Бог» и «Бог триедин и уникален»⁴. Более того, в ходе этого диспута, в котором участвовали У. Оккам (тезисы «бритва»), представители школы номиналистов, Григорий Риминийский, Томас Брадвардин с оксфордскими калькуляторами, Николай Орезм и Марсилиус Ингенский, также встал вопрос о том, может ли невозможное быть творением всемогущего Бога⁵. Речь зашла о вещах, обсуждения которых ни в научном, ни в каком-то ином ключе официальная церковь допустить не могла. Сам выбор предметов для размышлений был сочтен церковными властями весьма опасным, способным породить вредные для веры сомнения,

¹ См.: Sgarbi M. Ludovico Beccadelli sull'immoralita del'anima: Una prospettiva in lingua volgare // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2014. – An. 106, N 3. – P. 662.

² Также встречается и ее определение как доктрины «агрегатного смысла», заимствованное из переводов с английского языка.

³ См. подробнее: Nannini A. Pierre Ceffons di Clairvaux. La questione dei «*Significabilia complexe*» intorno al 1350. III. Pierre Ceffons // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2016. – An. 58, N 2. – P. 371–401.

⁴ Ibid. P. 378.

⁵ См.: Ghisalberti A. Fisica aristotelica e onnipotenza divina nella filosofia del sec. XIV // Il Divino e l'ordine del mondo / a cura di Marassi M., Radice R. – Milano: Vita e pensiero, 2015. – P. 145–146. – (Minima metaphysica).

и они приняли в отношении ее участников весьма суровые меры, сопровождавшиеся ужесточением политики Папы Римского.

Однако данная дискуссия стала очередным этапом развития логики, как схоластической, так и светской, а также вывела на новый уровень методологию и общую концепцию науки¹, сформировав более глубокое понимание в первую очередь логических объектов как элементов, составляющих сознание. Как и в очередной раз подтвердила идею, отстаиваемую среди прочих Дж. Масперо, согласно которой как научная, так и религиозная мысль развиваются благодаря кризисам². Понимая, что кризисы выявляют слабые места той или иной теории, помогают найти новые решения, пути или отказаться от старых, тупиковых, современная католическая церковь активно использует подобную форму обсуждения, как на организованных ею семинарах и конференциях, так и на страницах своих журналов.

Другая значительная дискуссия, потрясая церковь в ту же эпоху Ренессанса, разгорелась по проблеме бессмертия души³. Она со всей очевидностью продемонстрировала то, что не всегда даже в высшем церковном руководстве наблюдалось единство в отношении отдельных концепций в частности и философской мысли в целом. Большинство мыслителей данного периода придерживались мнения о бессмертии души и возможности философского доказательства этого. Так в том числе утверждалось в булле Римского Папы Льва X от 19 декабря 1513 г. Кроме того, в ней прозвучал призыв к священнослужителям посвятить все свои силы разъяснению пастве данных положений и необходимости отрицания так называемых доктрин двойной истины⁴. Философам предписывалось сверять все собственные концепции с истинными догматами христианской веры, а в случае противоречия между ними однозначно делать выбор в пользу последних. Однако будущий глава доминиканского ордена

¹ Nannini A. Pierre Ceffons di Clairvaux. La questione dei «*Significabilia complexa*» intorno al 1350. III. Pierre Ceffons // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2016. – An. 58, N 2. – P. 399–400.

² См.: Maspero G. La fisica contemporanea e la teologia trinitaria possono avere qualcosa in comune? Un suggerimento dall'ontologia relazionale // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2016. – An. 58, N 2. – P. 321–333.

³ См.: Sgarbi M. Ludovico Beccadelli sull'immortalità dell'anima: Una prospettiva in lingua volgare. Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2014. – An. 106, N 3. – P. 657–686.

⁴ Ibid. P. 661–662.

Томмазо де Вио, он же кардинал Фома Каэтан, вместе со своими сторонниками придерживался еще более жесткой позиции, отрицая вторую часть формулы. По его мнению, такие положения, как, например, бессмертие души, не нуждаются в философской аргументации. Доказать их логически невозможно – уверенность в них способна обеспечить лишь вера¹.

Отношение католических мыслителей к эпохе Возрождения, в которую проходила вышеуказанная полемика, в целом довольно сложно и неоднозначно. С одной стороны, она подарила католической церкви бессмертные шедевры Леонардо да Винчи, Рафаэля, Микеланджело, во все времена вызывающие благоговейное восхищение. С другой – породила неслыханную свободу мысли, которая, по мнению многих христианских теологов и философов, не оставила ничего святого². Для католической церкви особенно остро встал вопрос о разделении среди служителей божественного культа, допускающего лишь аудиторию посвященных, освобожденных от нечистоты обширного внешнего мира светских людей, и осуждении тех, кто нарушает служение, требуемое божеством³. Во многом эта проблема была связана с тем, что данная эпоха поставила в центр Богочеловека, Иисуса Христа, подчеркивая в нем в первую очередь принадлежность к роду человеческому. Церковь же стремилась сохранить недоступную таинственность божественного, дистанцируя его от мирского. В результате началось множество острых диспутов, продемонстрировавших отсутствие единства среди самих священнослужителей, что привело к ужесточению политики Льва X, постаравшегося сплотить католические ряды, одновременно ограничивая свободомыслие.

Изменению церковной политики, как обычно бывало в подобных случаях, сопутствовали суровые меры, направленные против тех, кто порождал опасные – с точки зрения клира – сомнения. Они принимались Святым престолом даже против признанных пападинов веры, например генерала ордена августинцев-еремитов Григория Риминийского. Меры эти варьировались от наложения

¹ Sgarbi M. Ludovico Beccadelli sull'immoralità dell'anima: Una prospettiva in lingua volgare. *Rivista di filosofia neo-scolastica*. – Milano, 2014. – An. 106, N 3. – P. 657–686.

² Fumaroli M. Il ritirarsi del sacro, mistero di violenza e bellezza // *Vita e pensiero*. – Milano, 2011. – An. 94, N 5. – P. 79–80

³ Ibid. P. 78.

епитимьи и осуждения до сожжения на костре, что заставляет вспомнить о печальной участи среди многих прочих Жанны д'Арк и Джордано Бруно.

Жанна д'Арк была признана еретичкой и отправлена на костер. Невиданное дело: ей, слабой женщине, удалось то, на что оказались не способны или попросту побоялись сделать сильные и здоровые мужчины, – возглавить французскую армию и добиться решающего перелома в войне с англичанами. Фактические обвинения против нее основывались лишь на тех обстоятельствах, что воительница носила мужскую одежду и слышала якобы исходящие от дьявола голоса, которые повелевали ей способствовать освобождению родной страны. Орлеанская дева была признана виновной и сожжена в 1431 г., а уже в 1457 г. результаты процесса против нее были опровергнуты свидетельскими показаниями и аннулированы. Доброе имя Жанны было восстановлено, а в 1920 г. Папа Римский Бенедикт XV канонизировал ее, причислив к лику святых.

Случаи Джордано Бруно и Галилео Галилея – совершенно другое дело.

Джордано Бруно начинал как доминиканский священник, но, обвиненный в чтении запрещенных книг, перебрался в Швейцарию и обратился в кальвинизм; вскоре он также был обвинен в ереси новыми братьями по вере. Он преподавал и издавал свои труды в Париже и Лондоне, где проповедовал не кальвинистскую доктрину, а правильность коперниканской системы еще до обобщения ее Галилеем. Бруно читал лекции, правда, очень недолго, также в Марбургском, а затем в Виттенбергском университете, а его труды о магии печатались в Праге. Вновь обвиненный в отступничестве от веры и арестованный в Венеции в 1592 г., он был передан в Рим и – после шестилетнего пребывания в тюрьме – в 1600 г. возведен на костер, так и не отказавшись от собственных взглядов. Показательно, что в вынесенном ему приговоре даже не упоминалось о гелиоцентрической системе в частности и науке в целом. Открытие памятника ученому в Риме на Площади цветов, где он был сожжен, в 1889 г. вылилось в мощную антипапскую демонстрацию. В 2000 г. кардинал Анджело Сондано назвал казнь Бруно «печальным эпизодом», однако отказался осудить действия инквизиции, которая, по его словам, сделала все возможное, стремясь сохранить обвиняемому жизнь. Иоанн Павел II также отверг просьбы о реабилитации ученого, ссылаясь, в частности, на распространяемые

Бруно убеждения в том, будто существование множества миров не противоречит Священному Писанию.

Галилей, которого многие ныне считают одним из основоположников современной науки, относился к мирянам и был осужден за поддержку гелиоцентрической системы Коперника. Суд над ним состоялся в 1633 г., и Коперника признали «сильно заподозренным в ереси», что спасало его от костра, но фактически обрекало на то, что оставшиеся годы жизни он проведет под домашним арестом и надзором инквизиции. В 1992 г. тот же Иоанн Павел II официально признал результаты данного процесса ошибкой инквизиции, которая силой вынудила ученого отречься от своих взглядов.

Это лишь три наиболее известных печальных эпизода из истории католической церкви, долгое время остававшейся символом борьбы против свободы мысли. Однако они являются весьма показательными и демонстрируют способность Святого престола со временем признавать собственные ошибки в тех случаях, когда речь не идет о противоречиях догматам веры.

Опора на Аристотеля, а также Темистия, считавшегося официальными церковными властями лучшим средневековым интерпретатором античного философа, в целом типична для контрреформации¹, следовавшей за эпохой Возрождения. Католическая церковь продолжала, как это делала на протяжении многих веков, хранить и развивать наследие античной мысли. Теологи демонстрировали блестящее знание древнегреческих и древнеримских философов. Картезианцы к тому же позаимствовали из Античности практику упражнений для разума, способствующих духовному и интеллектуальному росту, развитию души, усовершенствованную и успешно применявшуюся затем иезуитами². Как видно из используемых здесь работ, этот интерес актуален для католических мыслителей и в наше время. Их представители вновь и вновь ревитализируют и переосмысливают не только древнегреческих и древ-

¹ Sgarbi M. Ludovico Beccadelli sull'immoralita del'anima: Una prospettiva in lingua volgare. – Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2014. – An. 106, N 3. – P. 668.

² См. подробнее: Garsia B. Aristotle among the Jesuits: A note concerning a recent publication // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2014. – An. 106, N 1. – P. 177–193.

неримских, но и христианских авторов, в том числе Августина Блаженного¹, Фому Аквинского и мн. др.

Время Контрреформации, отмеченное усилением противостояния церкви со светской мыслью, тем не менее нельзя считать периодом застоя в католической философской мысли.

Данный период знаменуется развитием мистического направления в католицизме. Одной из ведущих фигур в этом движении стал Антонио Розмини-Сербатти, чье имя дало название течению розминянизма, определяющемуся как католический спиритуализм². Пройденный мыслителем жизненный путь от юноши, которым настолько владел универсалистский дух, что он заменил понятие «я» понятием «душа», постоянно подчеркивая примат последней³, до философа, заслужившего прозвище Зверь, и по сей день удивляет многих исследователей, поражающихся, как утверждавший в юности: «У Него (Бога) Гордецы никогда не выигрывают. В выигрыше смиренные»⁴ и «Клятвопреступники несчастны повсюду, так как не могут бежать от самих себя»⁵ – перешел к значительно более практичным суждениям, в частности о деньгах как о «всеобщем викарии» или «викарии всех вещей»⁶.

Школы католической мысли раннего Нового времени унаследовали от Средневековья не только большинство философских и теологических доктрин, но и манеру комментирования и подхода к текстам. По-прежнему сохранялась приверженность схоластике. Однако Возрождение не могло не оставить в схоластике своего следа, что в первую очередь отразилось в филологическом и историческом критицизме, сторонники которого отдавали предпочтение более древним, вновь открытым комментаторам античных мыслителей, при этом возвращаясь также и к оригинальным источникам. В начале этого периода появляется целый ряд интересных доктрин, официально основывающихся на трактовке Аристотеля, но открывающих множество новых направлений, тесно связанных с прежними

¹ См., например: Gisalberti A. *Agostino il suicidio e la ricerca della felicità // Vita e pensiero.* – Milano, 2012. – An. 45, N 4. – P. 111–118.

² См.: Malusa L., Zanardi S. *Le lettere di Antonio Rosmini-Serbatti un «cantiere» per lo studioso: Introduzione all'epistolario rosminiano.* – Marsilio: Venezia, 2013. – 174 p.

³ Ibid. P. 145.

⁴ Ibid. P. 72.

⁵ Ibid. P. 76.

⁶ Ibid. P. 62.

духовными практиками. В частности, это касалось уже упоминавшейся развитой иезуитами доктрины упражнений для разума¹, которые в той или иной мере использовались еще античными мыслителями, а затем и картезианцами. Думается, что именно представители иезуитского ордена в данный период определяли многие направления развития католической философской мысли, создав так называемую «школьную философию», институциональную по своей природе и преподносимую как идеал унифицированного совместного знания, которому можно обучиться².

Одним из видных представителей католической философии этого времени является Бенедикт Перерий, предложивший разделение метафизики на «первую философию», или «универсальную науку», с одной стороны, и «божественную науку», или «теологию», – с другой. Универсальная наука впоследствии получила название онтологии. Она занималась сущим, трансцендентальным и бытием, осмысливая подразделение последнего на категории. Теология же имела дело с нематериальной реальностью³.

Отношения с философией у христианской церкви в целом и католической в частности на протяжении всего ее существования складывались довольно противоречиво. Самих авторов, составителей и кодификаторов Святого Писания нельзя не отнести к необычайно тонким и талантливым мыслителям. Заложенный в Библии смысл крайне глубок и многогранен. Многие стихи Евангелического послания в разные эпохи толковались по-разному: их контекст и подтекст рассматривался и интерпретировался с разных сторон на новых этапах развития человеческого общества, постепенно раскрываясь все с новых и новых сторон в зависимости от способности людей истолковывать их.

Святого апостола Павла многие позиционируют как мыслителя, от которого берут начало современные философы⁴. По словам Ф. Ницше и Я. Таубеса, он подвергает своему суждению весь архаический потенциал древности – ниспровергает космический и исторический порядок и революционизирует отношения человек –

¹ Garsia B. Aristotle among the Jesuits: A note concerning a recent publication // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2014. – An. 106, N 1. – P. 181–184.

² Ibid. P. 180–181.

³ Ibid. P. 186.

⁴ См. подробнее: Scilironi C. E i filosofi contemporanei ripartano da san Paolo // Vita e pensiero. – Milano, 2018. – An. 101 (51), N 5. – P. 92–99.

мир – Бог¹. Апостол поставил человека перед границами превосходящего его Абсолюта, отрицая самодержавие духа, возможность добровольно определять свою судьбу, самостоятельное спасение. Это представляет повод для осуждения тех, кто считает, что человек и космос неизбежно лежат в основе всего сущего². А. Бадью представляет Святого Павла антифилософским теоретиком универсальности, гениальным противником философии, предупреждающим любого философа о том, что условия универсалии нельзя выразить в концепциях ни относительно происхождения, ни относительно предназначения. Первое видится ему в евангелическом событии, своеобразной благодати, превосходящей по величине любую конкретность, второе – в новом субъекте, «воине истины». Для постструктуралиста послания апостола Павла – значительный вклад в не являющуюся метафизической мысль, способную к возвышенному отношению к истине и субъекту³.

Отринув многие из философских идей предшественников, в частности учение о сущностях, в связи с непознаваемостью сущности Бога и познаваемостью всего остального только посредством реляции с Ним, первые христианские мыслители, нуждающиеся в обосновании нового мировоззрения, сделали упор на реляционную онтологию и значительно развили ее наряду с эпистемологией, достигнув прогресса и в естественных науках, в то время также относившихся к философии.

На протяжении последующих периодов церковь, с одной стороны, демонстрировала глубокое уважение к древнему наследию и стремление быть в курсе всех остальных направлений, появившихся в философской мысли, зачастую монополизируя эти достижения в развитии мысли и исследовании древнего наследия и скрывая их за стенами монастырей. Философия официально считалась опорой теологии, ее необходимым инструментом. С другой стороны, мыслителям предьявлялось неизменное требование отдавать приоритет вере, если ее догматы противоречат философским выводам. В противном случае против них применялись весьма суровые меры. Философия включалась в теологию как ее «нижняя часть», в то время как «высшая» непосредственно связывалась с

¹ См. подробнее: Scilironi C. E i filosofi contemporanei ripartano da san Paolo // Vita e pensiero. – Milano, 2018. – An. 101 (51), N 5. – P. 92.

² Ibid. P. 93.

³ Ibid. P. 98–99.

догматами, божественным откровением – тем, что воспринимается исключительно через веру. Между тем многие католические мыслители, в первую очередь все тот же Фома Аквинский, уделяли большое внимание философскому доказательству существования Бога, тщательно изучая и контраргументы противников. Довольно часто официальная католическая церковь запрещала развивавшиеся на данной почве дискуссии, находя их угрожающими вере и опасными для своих устоев. Однако интерес к ним в определенной мере сохраняется и в наше время наряду с крайне осторожным отношением к теме. С третьей стороны, долгое время наблюдалось резко отрицательное отношение к атеистической философии, к представителям которой иногда причисляли даже людей глубоко верующих, в том числе Г.В.Ф. Гегеля. Интересно, что некоторые католические мыслители даже считали принадлежность к христианству фактором, облегчающим доступ к развитию разума и интеллектуальному познанию¹. Другие акцентировали внимание на том, что так называемая «философия философов» – имеется в виду мысль светская – в результате отрицания транссубъективных структур может привести к гипертрофии священного². Признавая важность изучения гуманитарных наук для самосовершенствования, служители католической церкви тем не менее подчеркивали необходимость делать это во славу Господню³. Именно преумножением славы Господней иезуиты Нового времени считали собственный вклад в науку, поощряя стремление своих собратьев, членов ордена, к научным исследованиям⁴. Подобное крайне внимательное отношение к развитию как философской, так и остальной научной мысли во всех ее проявлениях сохраняется у католической церкви в настоящее время.

¹ Vella A. Il ruolo delle credenze religiose nell'ascesa intellettuale a Dio in una *Quaestio* di Giovanni di Jandun sulla possibilità di conoscenza delle sostanze separate // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2017. – An. 59, N 1. – P. 142–143.

² Garsia B. Aristotle among the Jesuits: A note concerning a recent publication // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2014. – An. 106, N 1. – P. 180.

³ Ibid. P. 183.

⁴ Ibid.

Материальное и компьютерное как отражение новых коммуникативных возможностей и проблема единства реальности

Современная католическая церковь не упускает из сферы внимания новейшие достижения прогресса, в том числе цифровые технологии. Ее мыслители неоднократно отмечали таинственное взаимное притяжение, существующее между передовыми технологиями и теологией¹. Боги маркетинга стремятся сделать только что появившиеся технологии культовыми для общества, его новой религией. Некоторые представители религиозной философии и теологии, со своей стороны, внимательно следят за технологическими достижениями, интерпретируя их фактические и возможные последствия для жизни человечества, а также проблему взаимоотношения материального и компьютерного миров, которая заявила о себе громко и отчетливо.

Тем, кто выражает опасения в том, что виртуальное может представлять угрозу для «истинной» реальности², католические мыслители постоянно напоминают, что человек един³, хотя соединяет в себе материальное и духовное, как едина и реальность, хотя последняя имеет множество измерений. В признании ее единства и многообразия многим видится возможность для открытия символического, а возможно, даже трансцендентного пути развития мысли и общества⁴. Подобное отношение, по мнению сторонников данной концепции, позволит обеспечить более трезвое видение будущего. Без страха перед ангелом истории, неизбежно влекущим человечество вперед. С этой целью ими предлагается постоянно осмысливать и переосмысливать все аспекты ставшей объективной реальностью цифровизации мира и общества, отмечая как положительные, так и отрицательные черты данного явления. Причем делать это следует без предубеждения, ради сохранения достойной жизни и этики во времена Интернета, различая, но не отделяя друг от друга, как подобает христианам, материю и дух, созерцание и действие,

¹ См.: Vaccaro A. Una teologia per i robot (e persino un Decalogo) // Vita e pensiero. – Milano, 2018. – An. 101, N 4. – P. 100–103.

² Giaccardi C. Ripensare il reale nell'epoca del digitale // Vita e pensiero. – Milano, 2012. – An. 95, N 6. – P. 129.

³ Ibid. P. 128.

⁴ Ibid.

молчание и слово, пафос и логос, истину и жизнь¹, постоянно имея в виду то, что помогает в нашем мире приблизить людей к тому, что завещано Иисусом Христом. Отдавая себе отчет в произошедших изменениях, стоит ориентироваться на человека с его слабостями и лучшими проявлениями,² а не становящуюся все более привлекательной модель киборга³. Нужно, вопреки мнению К. Джаккарди, цитировавшего Р. Гвардини, «пытаться сохранить чудесный мир, который неизбежно исчезает»³, тщательно сберегая в нем наиболее важное для духовного развития и будущего человечества. Первый шаг в данном направлении к «освобождению из тюрьмы материализма» этот итальянский философ видит именно в признании богатства и многообразия реальности⁴ вопреки «материальному монизму» (автором данного экспрессивного термина является Гислан Лафонт), неизбежно и чрезмерно упрощающему положение вещей⁵. При этом не обязательно становиться «компьютерными туземцами», энтузиастами, находящимися «глубоко внутри» цифрового мира. Однако позиции компьютерных пессимистов, рискующих остаться «вне» этого мира, также представляются безосновательными и уязвимыми⁶. Выход видится в спокойном вдумчивом использовании современных технологий, утверждении в данной области, по крайней мере в качестве «иммигрантов»⁷, при глубоком исследовании специалистами, в том числе и философами, их роли в совокупной, и конкретно в духовной, жизни общества. Онтология нашей эры, помимо того что она необходима в теоретической сфере, является условием достойной жизни, этики времен Интернета. Джаккарди предлагает не преклонение перед «кибертеологией», а, как говорил Антонио Спарато в своих размышлениях о ней, возможно, даже переосмысление вопросов веры в новом свете изменившейся реальности⁸. Причем переосмысливать их рекомендуется, преодолев неспособность видеть новое направленным вдаль взглядом, не противопоставляя цифровое материальному и избегая фетишизации

¹ Giaccardi C. Ripensare il reale nell'epoca del digitale // Vita e pensiero. – Milano, 2012. – An. 95, N 6. – P. 126.

² Ibid. P. 128.

³ Ibid. P. 123.

⁴ Ibid. P. 129.

⁵ Ibid. P. 128.

⁶ Ibid. P. 124–125.

⁷ Ibid. P. 126.

⁸ Ibid.

реальности¹, но помня о ее единстве, богатстве, разнообразии, материальности и нематериальности одновременно и несводимости к чисто физическому присутствию². Таким образом, итальянский мыслитель защищает концепцию «плюралистического монизма», который рассматривает не противопоставление атомов и байтов друг другу, но лишь их «единство в разности»³. Так, учитывая «единство сложно составленного бытия» (это формулировка того же Лафонта⁴), он считает возможным преодолеть «тяжелое наследие дуализма», который, по его и не только его мнению, «отравляет культуру Запада» со времен Платона⁵. Согласно Дж. Полкингхорну, к решению подобной задачи в поиске истины теистическая метафизика приспособлена больше, нежели атеистическая⁶. У представителей данного направления есть вера, стремление сохранить христианские заповеди и этику в жизни общества, и именно это повышает в глазах англиканского пастыря ценность подобного мышления, развиваемого многими католическими философами.

Относительно утверждения единства реальности можно вспомнить концепцию Платона, который еще в «Филебе» говорил, что каждая реальность должна рассматриваться и как целое и как единство всех частей, а именно как множественное⁷ и единичное в одно и то же время. То есть, несмотря на присущую ей двойственность и множественность, реальность воспринимается и в целостности, и в единстве всех ее составляющих. Можно обратиться также к истокам дошедшей до нас античной философии. По Анаксимандру, невозможно, чтобы что-то существовало отдельно, все

¹ Giaccardi C. Ripensare il reale nell'epoca del digitale // Vita e pensiero. – Milano, 2012. – An. 95, N 6. – P. 125.

² Ibid. P. 126–127.

³ В пользу концепции монизма реальности говорит и античная – об этом писал помимо прочих и Варрон – гипотеза о человеке как состоящем из тела и души, а также о невозможности раздельного существования души и тела. – Gialberti A. Agostino il suicidio e la ricerca della felicità // Vita e pensiero. – Milano, 2012. – An. 45, N 4. – P. 111–118, p. 114.

⁴ Giaccardi C. Ripensare il reale nell'epoca del digitale // Vita e pensiero. – Milano, 2012. – An. 95, N 6. – P. 129.

⁵ Ibid. P. 128.

⁶ Polkinghorne J. Amici scienziati, la religione non è irrazionale // Vita e pensiero. – Milano, 2012. – An. 95, N 2. – P. 89.

⁷ Eustacchi F. «Il disordine ordinato»: Il riuscito tentativo di proporre una nuova interpretazione di Platone publication // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2014. – An. 106, N 1. – P. 169.

(вещи) являются частями всего. Следовательно, все заключается во всем. Значительно позже Николай Кузанский, одна из центральных фигур европейской мысли, определивших ее поворот от средневековой схоластики к гуманистическим течениям, писал, что содержания бытия одной вещи не могло бы быть без другой вещи, что все каким-то образом взаимосвязано¹.

Небольшая, но крайне насыщенная статья К. Джаккарди вызывает целый ряд ассоциативных размышлений. Прежде всего, приходит на ум извечная проблема принятия / неприятия человеком нового. Автор заставляет вспомнить о том, с каким трудом новое всегда пробивало себе дорогу в жизнь. И оставалось в ней, если доказывало свою полезность, прочно укореняясь в человеческом существовании. Речь идет не об изобретениях и явлениях, вспыхнувших и промелькнувших как однодневные сенсации, а о глобальных событиях в истории, зачастую поначалу незамеченных, недооцененных, непонятых или понятых неправильно. Таким явлением стала и сама глобализация мира, воспринимаемая на первых порах рядом мыслителей с откровенным страхом и неприятием. Однако как наступление глобализации, так и развитие глобальных же компьютеризации и цифровизации – уже свершившиеся факты, прочно утвердившиеся в реальности и ставшие неременными ее составляющими. В связи с этим еще более важной представляется проблема сохранения «старого чудесного мира». Это сохранение видится не в безнадежном цеплянии за устаревшее, отжившее свой век, но в тщательном перенесении в новую жизнь и дальнейшем развитии самой человеческой духовности, базирующейся на мировой, и в том числе европейской, мысли и на вечных ценностях, проповедуемых христианской церковью.

Наличие очевидного притяжения между теологией и технологией констатирует сотрудник Института религиозных наук св. Ипполито Галантини во Флоренции А. Ваккарро². Более того, он считает данное явление «знаком времени» в свете все более интенсивного развития искусственного интеллекта и теологической реакции на данное явление (в форме интернет-проекта для верующих англиканской церкви «Алекса»; официального сайта «Этика, био-

¹ Melchiorre V. Sul divino e sulle costituzione della coscienza simbolica // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2015. – An. 57, N 1/2. – P. 356.

² См.: Vaccaro A. Una teologia per i robot (e persino un Decalogo) // Vita e pensiero. – Milano, 2018. – An. 101, N 4. – P. 100–103.

этика, технология» католического теолога Паоло Бенанти; теории «кибертеологии» отца Антонио Спарадо; проектов, связанных с созданием «Катехизиса для робота» и «Торы для робота»). По мнению итальянского мыслителя, на повестку дня вновь выходит проблема кризиса трех законов робототехники, сформулированных А. Азимовым с помощью писателя и редактора Джона Вуда Кэмпбелла-младшего еще в 1940 г. Основным для данного дискурса является вопрос о том, сможет ли робот обрести самосознание и свободу действий. В частности, согласно Г. Бриггсу, стоило бы учить роботов не повиноваться людям, если последние ошибаются в силу дурных намерений или ограниченных взглядов¹. Ваккаро предупреждает о том, что с тех самых пор, как проблема атрибуции «эго» робота привела к дискурсу о значении понятий «сознание», «свобода», «воля» в границах рассуждений, развитых технологией посредством множества полезных приспособлений с важнейшими функциями, которые можно определить как ее «духовное использование», человек призван самым основательным образом осмысливать собственное существование².

В этом свете представляется особенно важным относиться к компьютерным технологиям и обусловленным их появлением гаджетам – мобильным телефонам, смартфонам, айфонам и многим другим – не как к «новым идолам», вызывающим либо преклонение, либо неприятие, а как к простым (хотя не в технологическом смысле) приспособлениям, отнюдь не обедняющим человеческую духовность, не превращающим человека в киборга, а помимо всего прочего помогающим в работе представителям многих профессий, среди которых и ученые, в том числе философы. Это технические артефакты, способные преумножить фактические данные и знания, но отнюдь не заменить человеческое мышление³. Философам данные технологии обеспечили упрощение доступа к сокровищам мировой мысли, а также облегчили возможность научного обмена, в частности обмена идеями.

Недвусмысленно в данном ключе звучит предостережение против «фетишизации реальности», распространившейся в мире

¹ См.: Vaccaro A. Una teologia per i robot (e persino un Decalogo) // Vita e pensiero. – Milano, 2018. – An. 101, N 4. – P. 102.

² Ibid. P. 103.

³ См.: Palano D. La «fine della teoria. Scienze sociale al capolinea? // Vita e pensiero. – Milano, 2018. – An. 101, N 4. – P. 108–116.

со времен Просвещения. При всем признании достижений Просвещения, уважении к материальной сфере, понимании необходимости ее благ для современного человека и цивилизации в целом¹ данное предупреждение напоминает о столь же актуальной потребности в сфере духовной, созданных человечеством на протяжении своей истории ценностях, тех самых, от которых Просвещение частично отказалось. Потребности в духовности как в одном из средств защиты современного человека от разрушающего всесильного и неостановимого потребительского джаггернаута². Человеку предлагается вновь обрести «свою оригинальную душу», христианскую и современную, вернуть героику религии и церкви в общество³, искать то, что объединяет людей и страны и останется нерушимым⁴.

Следующая группа проблем – сугубо философских – относится к обсуждаемому еще с Античности вопросу о единстве реальности. Трансцендентное, несомненно, не сводится и не может сводиться к материальному, да и попросту не совпадает с ним. Однако реальность – это то, что их объединяет, то третье, которое, по Платону, связывает бытие и мышление как «пару волов»⁵. То,

¹ Подобное понимание характерно для основоположников протестантизма, установивших так называемую «двойную мораль» и утверждавших, что хотя христианину не следует заботиться о деньгах, он должен заботиться о материальных благах, поскольку они определяют его положение в мире. – Bruni L. *Gli spiriti del capitalismo. Breve giudo al loro discernimento // L'Europa, la malata di cristianesimo / a cura di Colombo G.* – Milano: Vita e pensiero, 2015. – P. 97–119. – P. 117. – (Filosofia ed esperienza religiosa).

² Так эмоционально описывает возможность гибели человеческого под колесами гигантского грузовика потребительства Ш. Макграт, в случае если люди слишком увлекутся «теологией потребления», хотя объективно признается то, что все они, в том числе и сам автор, ныне принадлежат к этой «церкви». – McGrath S.J. *Philosophy as a spiritual practice: An old idea whose time has come // Wisdom and philosophy: Contemporary and comparative approaches / Ed. by Moeller H.-G., Whitehead A.K.* – London; N.Y.: Bloomsbury, 2016. – P. 149–162.

³ Marassi M. *L'identità europea e i suoi molteplici caratteri // L'Europa, la malata di cristianesimo / a cura di Colombo G.* – Milano: Vita e pensiero, 2015. – P. 124–125. – (Filosofia ed esperienza religiosa).

⁴ Magatti M. *Il futuro dell'Europa sta in un nuovo immaginario politico // L'Europa, la malata di cristianesimo / a cura di Colombo G.* – Milano: Vita e pensiero, 2015. – P. 143. – (Filosofia ed esperienza religiosa).

⁵ См.: Платон «О государстве» 507 е5–508 а2. Цит. по: Копривица Ч.Д. *Шта је тајна? Разматрања платоновске и просвјетитељске конфигурације*

что осуществляет конвергенцию двух данных сфер, устанавливая между ними соответствующие взаимоотношения. Так что и у этого древнегреческого мыслителя, обвиняемого многими философами в драматичном разделении этих миров, введении «отравляющего философию» дуализма, демонстрируется признание того, что «между дуализмом двух частей и монизмом одной-единственной существует единство сложно составленного бытия», как это уже в 2011 г. сформулировал Гислейн Лафонт в работе «Что мы разделяем?»¹.

Возможно, призыв Джаккарди – сделать «первый шаг к освобождению из тюрьмы материализма и открытию символического, спиритуального и, возможно, даже трансцендентального пути»² – покажется многим слишком общим и пафосным, но философы, особенно связанные с религией, продолжают надеяться на лучший, более безопасный и гуманный путь развития не только науки, но и всего человечества, лучшее будущее для последнего. Сохранение и развитие этики в эпоху Интернета представляется им особенно ценным и важным, но существует и перспектива параллельной разработки в будущем отдельных проблем онтологии и даже метафизики при использовании новых пластов информации и глубокой рефлексии над ними. Актуальным представляется также утверждение для философии задачи, состоящей в переосмыслении рамок, в которых произошли все глобальные изменения³ последнего времени. Однако подходить к данным проблемам следует, крайне трезво и строго определяя их ценность и значение, без экстраполяции идеологии и риторики на уровень философской аргументации. Многие философы – и не только они – прекрасно помнят, как подобная экстраполяция приводила к появлению тоталитарных идеологий, оправдывавших существование таких же режимов. В связи с этим в философской среде сохраняется решимость не допустить данных тенденций в настоящем и будущем. На подобных позициях стоят и современные католические мыслители.

тајанствености // Глас. Српска академија наука и уметности. Одељење друштвених наука. – Београд: САНУ, 2016. – Т. 426, књ. 32. – С. 208.

¹ Giaccardi C. Ripensare il reale nell'epoca del digitale // Vita e pensiero. – Milano, 2012. – An. 95, N 6. – P. 129.

² Ibid.

³ Ibid. P. 127.

Взаимоотношения науки и религии

Значительное внимание уделяет католическая церковь размышлениям представителей других христианских конфессий (впрочем, как и мыслителей светских), регулярно публикуемых в журналах Католического университета Святого Сердца в Милане. Особенно когда это касается выдающихся фигур, например, английского физика, математика, англиканского пастора и философа Джона Полкингхорна, и такой темы, как призыв к «друзьям ученым» признать, что религия не является иррациональной, что в ее основе, как и в основе науки, лежит цель поиска истины¹. Стоит сразу возразить этому автору, утверждающему, что наука попросту оставляет в стороне проблемы духовной ценности и значения² изучаемых вещей, или уточнить, что в данном случае имеются в виду точные и естественные науки, так как эти вопросы являются одними из центральных в общественных и гуманитарных дисциплинах, в частности в философии.

Вопрос об отношениях двух соперниц – во всяком случае, так науку и религию чаще всего определяют ныне – поднимался на всем протяжении общей истории христианства, и в частности католичества. Начиная с теологических и философских изысканий первых Отцов Церкви, в течение всего Средневековья, когда монастыри являлись центрами учености и аккумуляции знания, наука и религия помогали друг другу, порождая гениев теологической и философской мысли, например Фому Аквинского. Иоанн Жандунский настоятельно подчеркивал, что сама принадлежность к христианской вере способствует научным занятиям³. Хотя в Новое время пути науки и религии разошлись, иезуиты успешно сочетали теологические и научные изыскания. К. Ранер, уделявший самое пристальное внимание взаимоотношениям науки и религии, видел возможность их сближения. Для этого он считал необходимым найти способы убрать «слепые пятна», а также превзойти предрассудки

¹ Polkinghorne J. Amici scienziati, la religione non è irrazionale // Vita e pensiero. – Milano, 2012. – An. 95, N 2. – P. 82.

² Ibid. P. 83.

³ См.: Vella A. Il ruolo delle credenze religiose nell'ascesa intellettuale a Dio in una *Quaestio* di Giovanni di Jandun sulla possibilità di conoscenza delle sostanze separate // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2017. – An. 59, N 1. – P. 131–145.

и изменить модусы видения культурных ретроградов, не замечающих того, что видят другие¹.

Один из самых известных богословов XX в., протестантский мыслитель В. Панненберг, автор новой теологической парадигмы всеобщей истории как альтернативы спасения в Царствии Господнем, активно утверждая теологию, способствовал развитию ее диалога с философией, религией и наукой². Достижение Царства Божьего, по его концепции, – не распространение настоящей реальности на будущее, а скорее само будущее, присутствующее в настоящем³. Показательно, что данный философ в 1951 г. отказался продолжить обучение у К. Барта, так как не принимал его разграничения между естественным знанием и Божественным откровением. Не случайно по его теории воздействие Святого Духа на мир трактуется как силовое поле, вера – как основа постоянства, описываемого наукой в качестве законов природы, и устанавливается связь между особенным (Воскресение Иисуса) и эсхатологически универсальным (космическое возрождение)⁴. В то время как естественные процессы ведут к дезинтеграции и исчезновению по закону энтропии, Дух, представляя собой силовое поле будущего, позволяет осуществляться эволюции природы в сторону все большей сложности. Он не только является источником нового, но и интегрирует, примиряет, объединяет все вещи, приводя космос к совершенству⁵, благодаря силе Любви. Бог, согласно Панненбергу, зависим от своих интегральных отношений с собственным творением – пространственно-временным миром и его меняющимся опытом⁶. Ч. Юн проводит аналогию между размышлениями лютеранского теолога и теориями естественных наук, в которых концепция случайности бросает вызов строго определенному закону, что происходит не только из-за ограниченности

¹ См.: Dotto G.P. *Fede e scienza, due vie davvero inconciliabili?* // *Vita e pensiero*. – Milano, 2018. – An. 101, N 6. – P. 114.

² См.: Youn Ch. *Wolfhart Pannenberg's eschatological theology: In memoriam* // *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*. – Berlin; New York, 2015. – Bd. 57, H. 1. – S. 398–417.

³ Ibid. P. 401.

⁴ Ibid. P. 402, 403, 404, 414.

⁵ Ibid. P. 406.

⁶ Ibid. P. 407.

человеческих знаний, но и в силу самого устройства Вселенной¹. Разработанная Панненбергом доктрина видения грядущего с современных перспектив характеризуется Юном как антропологическая космологическая теория, демонстрирующая твердую убежденность в открытости будущего². Можно также рассматривать ее как концепцию системы мироздания, в которой сделана попытка объединить христианские взгляды с естественно-научными, вечные ценности с новейшими на тот период достижениями мысли.

Одна из причин разобщенности науки и религии заключается в том, что современному интеллектуализму, который считает действенной лишь логику разделения, трудно принять логику христианской причастности, как подчеркивает А. Алес Белло. Предлагаемое причастием единство противоречит научной ментальности Нового времени, в которой, как полагал Р. Декарт, к духу стремятся как к чему-то внешнему³. Однако многие мыслители вслед за Г. ван дер Леу называют теоретический и практический атеизм, настаивающий на разделении науки и религии, простым «бегством» от проблемы⁴.

По словам же Полкингхорна, причиной, по которой наука и религия постоянно идут рука об руку, является то, что человеку необходим великий поиск истины. Они скорее дополняют друг друга, нежели находятся в конфликте. Необходимость диалога между ними рождается из того обстоятельства, что интуитивные ожидания их сторонников следует рассматривать как созвучные, а также из того, что наука и религия, объединившись, способны оказывать более сильное и настойчивое давление на дверь, которую каждая из них по отдельности хочет открыть⁵. От их союза, сотрудничества, по мнению мыслителя, выиграют они обе. Ученым нужна вера – зачастую их убежденность в возможности ошибки способна завести в тупик, привести

¹ См.: Youn Ch. Wolfhart Pannenberg's eschatological theology: In memoriam // *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*. – Berlin; New York, 2015. – Bd. 57, H. 1.

² Ibid. P. 413.

³ См.: Ales Bello A. *Banchetto e sacrificio: alimento del corpo, alimento dello spirito // A tavola con Dio e con gli uomini: Il cibo tra antropologia e religione/ a cura di Colombo G.* – Milano: Vita e pensiero, 2016. – P. 28. – (Filosofia ed esperienza religiosa; 6).

⁴ См.: Ibid. P. 21.

⁵ Polkinghorne J. *Op. cit.* P. 83.

к интеллектуальному параличу¹. Бесспорно, далеко не каждый ученый прислушается к призыву англиканского автора стать открытым явлением, миру, чему-то новому, удивительному, в поисках истины опираться на теологию, развивающуюся по восходящей траектории и способную скрупулезно оценить подобный опыт². Однако совершивший подобный шаг не только сам останется в выигрыше, но также в планировании и ожиданиях от результатов своей деятельности станет ориентироваться на лучшее будущее для мира и общества. По утверждению Р. Жерара и Р. Брага, христианство не предполагает «испарения» неуничтожимого священного, хотя человеческий разум, стремясь к освобождению, неоднократно способствовал этому посредством сокращения религиозного измерения³. Причем в последние столетия именно философы создали, по словам Д. Антисери, настоящие штурмовые войска против религии, пытаясь уничтожить пространство веры в Трансцендентное⁴. Христианство же предоставляет неслыханную свободу выбора людям, дабы они смогли хотя бы отчасти раскрыть и перенять хранящееся в божественном разуме: рассудочность, прилежание, способность прославлять красоту мира своим искусством – а также дерзость создавать посредством техники враждебный сотворенной Богом природе мир, в котором человек уничтожает самого себя⁵. Подобное предостережение актуально прежде всего для ученых. По поводу таящейся в человеческом разуме опасности высказывался еще Августин Блаженный, писавший, что рассчитывающие исключительно на разум несостоятельны как мыслители⁶. Человека должна поддерживать вера, внушающая ему бережное отношение к миру. Ученым и религиозным деятелям следует объединить свои усилия и помочь в обретении необходимых средств для сохранения прекрасного мира и гармонии его с человеком, добиваться превращения технологий из орудий, уничтожающих окружающую среду, в средства ее сохранения, поддержания и развития. Причем, по мнению Полкингхорна, объединить усилия необходимо и

¹ Polkinghorne J. Op. cit. P. 86.

² Ibid. P. 90.

³ Fumaroli M. Il ritirarsi del sacro, mistero di violenza e bellezza // Vita e pensiero. – Milano, 2011. – An. 94, N 5. – P. 87.

⁴ Antiseri D. La «grande domanda» e le «non ragioni» degli atei // Vita e pensiero. – Milano, 2018. – An. 101, N 4. – P. 90.

⁵ Fumaroli M. Op. cit. P. 87.

⁶ Gisalberti A. Agostino il suicidio e la ricerca della felicità // Vita e pensiero. – Milano, 2012. – An. 45, N 4. – P. 114.

на внутриличностном – человеческом – уровне, и на уровне трансличностном. На этих уровнях обращается к реальности теология, имеющая дело в первом случае с внутренним миром отдельных людей, а во втором – с божественной реальностью¹. Предлагая ученым не забывать о священном, мыслитель тем самым предлагает науке еще одно «твердое ядро»² – не только сумму представлений, от которых она не может отказаться даже при противоречивости эмпирических данных, но и основу из христианских заповедей. Заявляя о способности теологии скрупулезно изучить опыт науки³, пастырь подразумевает возможность теологии делать это с позиций христианской этики.

Бесспорно, представляет интерес предложенная Дж. Полкингорном концепция об аналогичности путей развития науки и теологии. Процесс создания Нового Завета мыслитель называет «феноменологией христианской веры от ее истоков»⁴, так как составители Священного Писания решали дилемму о том, как описать свои встречи с Христом и то, насколько они повлияли на их собственные жизни. По его мнению, эти тексты постоянно требуют скрупулезного интеллектуального освидетельствования и осмысления, что еще больше объединяет теологию с наукой вообще и философией в частности. Ведь теология, будучи помимо всего прочего и подтверждением достоверности христианской доктрины, опирается на феномены, включающие в том числе и рассказы о Вознесении и пустой могиле. По словам англиканского пастора, роднит науку и теологию также то обстоятельство, что обе они не строятся на одних доказательствах. Обе они идут по пути к твердой убежденности в процессе поиска истины и нужных для ее доказательства аргументов, но при этом и в науке, и в религии крайне важна интуиция, позволяющая выбрать из множества гипотез верную⁵. Помимо интуиции и теологам, и ученым необходимы также широкий кругозор и творческое мышление.

Очевидно, что далеко не все представители ученого мира прислушаются к призыву не считать религию иррациональной. Многие, в том числе в силу своей занятости и ряда других причин,

¹ Polkinghorne J. Op. cit. P. 83.

² Ibid. P. 87.

³ Ibid. P. 90.

⁴ Ibid. P. 86.

⁵ Ibid. P. 85.

попросту даже не узнают о нем. Однако немало пользы могло бы принести распространение и укоренение в научной среде глубоких этических норм, как и формирование этического отношения к науке в обществе в целом. Католическая церковь, со своей стороны, выступает за внедрение христианской морали в область научной этики. По аналогии с тем, что ответ на вопрос о наиболее общей причинности в физическом мире дает не сама физика, а более общая метафизика, можно также напомнить ученым: помимо интересных их проблем существуют и общечеловеческие нравственные принципы, о которых, занимаясь своими исследованиями, они не должны забывать.

Такое обстоятельство, как наличие веры, также способно оказать значительную помощь ученым. Бесспорно, в их труде необходим здоровый скептицизм. Однако не гипертрофированный. Развившись чрезмерно, он начинает тормозить полет мысли, негативно сказываясь на работе в целом, приводя к невозможности новых открытий или уже упоминавшемуся «интеллектуальному параличу». Вера – не только вера в Бога, зачастую считающаяся глубоко личным делом, но и в новые перспективы собственных изысканий нужна, даже необходима всем, кто занят наукой. Ученый, несомненно, только выиграет, если признает существование знания, недоступного человеческому разуму, хотя увлеченный исследователь, возможно, уточнит – недоступного пока, на данном этапе развития.

Открытость миру, новому, способность как к узкому, конкретному рассмотрению проблемы, так и к видению ее в более широком контексте – вот что фактически предлагается ученому миру вместе с верой. Открытость – способность удивляться окружающему – может привести не только к постановке новых научных проблем и более глубокому переосмыслению старых, стоящих перед учеными или представляющихся им уже решенными, но и к более бережному и внимательному отношению к миру. Стремление сберечь его уже отразилось в тенденции сочетать многие научные исследования и разработки с вдумчивым рассмотрением того, как они повлияют на окружающую среду и на общество. Данную тенденцию предлагается не только сохранять, но и развивать.

Проблему открытости ученого миру следует рассматривать и с другой стороны. Хочется напомнить о том, что именно эта открытость наряду со способностью смотреть на мир широко открытыми глазами, удивляться ему и видеть по-другому зачастую

позволяла совершать самые выдающиеся открытия, прорыв или даже переворот в науке. Можно вспомнить множество подобных случаев – от открытия, по преданию, с возгласом «Эврика!» закона Архимеда и осмысления в саду И. Ньютоном законов механики до создания неевклидовой геометрии В. Лобачевского и теории относительности А. Эйнштейна. Способность быть открытым миру, внимание к разным его феноменам, дающие возможность выйти за рамки привычных представлений и устоявшихся взглядов, наряду со многими другими обстоятельствами сыграли в их открытиях весьма немаловажную роль.

Следует отметить, что для ученого-теоретика очень важна свобода, в том числе свобода мысли. Тот же Альберт Эйнштейн в свое время утверждал, что теоретическая физика должна твориться свободно. Однако, по словам Полкингхорна, достичь столь высокой экспликативности лишь с помощью интуиции и за счет одного «творческого рывка», как это произошло у гениального физика, получается довольно редко. Предложенные англиканским мыслителем три этапа подготовки научного открытия: «феноменология», или общее осознание схемы, предполагающей возможное существование подлежащего подтверждению принципа; создание моделей для осмысления феноменологии отдельных систем без достижения тотальной логической связи или общей аппликативности; наконец, всестороннее осознание феномена, характеризующегося широкой применимостью и строгой внутренней логичностью¹, – весьма напоминают схемы, постоянно применяемые в философии и теологии. В общности пути к открытию британский мыслитель также видит родство науки и теологии: их схожесть заключается в озарениях, интуитивных открытиях (как в случае Эйнштейна) и в аналогичности доказательной процедуры².

По словам Полкингхорна, наука должна подчиняться правилу открытой рациональности³, т.е. ее представителям полагается быть восприимчивыми к критике и готовыми к пересмотру основных парадигм, способными взглянуть на свой труд со стороны, скорректировать собственную позицию, если того требуют обстоятельства. Это правило требует от ученых более глубокого осмысления реальности, но не предполагает подчинения мышления существующим

¹ Polkinghorne J. Op. cit. P. 85.

² Ibid. P. 86.

³ Ibid. P. 89–90.

заданным структурам знания и ущемления свободы духа. В более широком смысле – утверждается, что развитие познавательных способностей человека, его творческого потенциала, перманентно и возможности расширения горизонтов постижения реальности безграничны. Согласно этой гипотезе, свободный и сознательный субъект, контролирующий собственные позиции в отношении окружающего мира (который всегда превышает возможность своего «конечного» познания¹), готов к постоянному совершенствованию способности ориентироваться в реальности. Однако Полкингхорн предполагает, что для сохранения сути науки, ее концептуального каркаса – а науке как таковой он необходим, – ей стоит опираться на развивающуюся по восходящей и способную скрупулезно оценивать ее опыт теологию² – как некое второе «твердое ядро», состоящее из завещанных человечеству заповедей, христианской этики, содержащей в себе в том числе и правило закрытой рациональности, необходимости руководствоваться заданными ориентирами. Сочетание и взаимодействие правил открытой и закрытой рациональности, равно важных для науки, видится ему необходимым для ее оптимального развития.

Отношение к текстам христианского Писания как к феноменологии христианской веры от ее истоков и как к фактору, объединяющему религию с наукой, и в частности с философией, не является новым. Сама христианская теология изначально заимствовала философский понятийный аппарат и доказательную процедуру. Можно вспомнить и о том, что христианская теология – термин «теология» встречается еще у Аристотеля³ – развивалась на основе философии Платона и неоплатонизма, вышеупомянутого Стагирита и аристотелизма. Причем представители патристики, рождавшейся в тяжелые времена кризиса и краха эллинистическо-римского мира, когда христианам адресовались обвинения в закате нравов в Импе-

¹ Швырев В.С. Рациональность открытая и закрытая // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. – Mode of access: https://epistemology_of_science.academic.ru/680/рациональность_открытая_и_закрытая (Last downloaded: 18.03.2019.)

² Швырев В.С. Рациональность открытая и закрытая // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. – Mode of access: https://epistemology_of_science.academic.ru/680/рациональность_открытая_и_закрытая (Last downloaded: 18.03.2019.)

³ Не стоит путать ее с так называемой «Теологией Аристотеля» – средневековым арабским переложением сочинений Плотина.

рии, и распространенной в раннем Средневековье, вначале особенно упирали на платонизм и неоплатонизм, пытаясь с их помощью выработать единую философскую систему на основе христианских представлений. Сменившая патристику с XI–XII вв. схоластика, истоки которой восходят к Проклу, делавшему установку на вычитывание ответов на все вопросы из текстов Платона, на первых порах находилась под влиянием августинского платонизма. Зрелая схоластика (в частности, Фома Аквинский) опиралась на труды, в первую очередь онтологические, Аристотеля, подчинив его учение христианским воззрениям ради создания гармонии между верой и разумом. Той самой гармонии, к обретению которой и ныне стремятся христианские мыслители.

Однако стоит отметить, что в Средневековье ссылки на Платона и Аристотеля стали зачастую использоваться схоластами для доказательства собственной концепции или вовсе «подгоняться» под нее, в связи с чем противники в лучшем случае осторожно обвиняли приверженцев этой методы в неточности цитирования¹.

Своеобразным ответом на сентенции Полкингорна представляется статья преподавателя Католического университета Святого Сердца, специалиста по догматической, тринитарной и каппадокийской теологии Джулио Масперо «Могут ли современная физика и тринитарная теология иметь что-то общее? Предположение из реляционной онтологии»², в которой рассматриваются утверждения неомомиста Э. Жильсона об устаревании метафизики для физики и французского кардинала, римско-католического теолога Ж. Даниэлу о необходимости современного возвращения от физики к метафизике. Оба – и философ, и теолог – заявляют о невозможности абсолютного разделения этих дисциплин в силу раскрытия современным научным прогрессом новых аспектов бытия, постоянно требующих метафизического обоснования. Итальянский мыслитель акцентирует внимание на том, что именно кризис философии может стать мощным двигателем нового открытия ценности и необходимости

¹ Подобную тактику, в частности, избрал цистерцианец Пьер Сеффон из Клерво, опровергавший концепцию «совокупного смысла» или «совокупного значения» в изложении Григория из Римини. См.: Nannini A. Pierre Ceffons di Clairvaux. La questione dei «*Significabilia complexe*» intorno al 1350. III. Pierre Ceffons // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2016. – An. 58, N 2. – P. 371–401.

² Maspero G. La fisica contemporanea e la teologia trinitaria possono avere qualcosa in comune? Un suggerimento dall'ontologia relazionale // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2016. – An. 58, N 2. – P. 321–333.

метафизической мысли, как это уже не раз бывало в истории. Устаревание способно одновременно продемонстрировать молодость. Согласно Ж. Даниэлу, именно таким образом теология приобретала позитивный опыт во время кризисов, вызванных борьбой с ересью, и это приводило ее к значительному прогрессу¹. Его свидетельство представляется особо ценным, так как он, прежде чем стать теологом, активно занимался теоретической физикой и публиковался в серьезных научных журналах, пришел к выводу о необходимости эпистемологического осмысления этой естественно-научной дисциплины, которое способно внести немаловажный вклад как в философию вообще, так и в метафизику в частности².

Дж. Масперо, интерпретируя идею Даниэлу о кризисе философии как возможном мощном толчке для ее развития, предлагает обратиться к наследию Отцов Церкви, в частности к их теологическим трудам по метафизике, в свое время способствовавшим развитию онтологии, базирующейся на новом взгляде, новых возможностях, открывшихся после получения Откровения. По его словам, речь идет о мысли, основанной на реляции, поскольку само Откровение – не просто нозтика, но в первую очередь личное отношение к тому, что в нем изложено. Именно категорию реляции первым христианским теологам и философам предстояло пересмотреть в новом семантическом свете, придав ей такой атрибут, как ценностный принцип бытия с сущностью. Классическая метафизическая концепция представляет уникальный иерархический онтологический порядок, на вершине которого находится Первый принцип, нисходящий к миру «лестницей метафизической плотности». Связи между различными уровнями являются необходимыми и обращаются к логосу как к «рациональному» отношению. По этой лестнице можно подняться вплоть до Первой причины³. Иудейско-христианское откровение обязывает модифицировать подобное метафизическое видение. Природа сотворенного абсолютно отлична от природы Божественной Троицы. Признание этого, по словам Масперо, требовало перехода к концепции двух различных онтологических порядков: вечного

¹ Maspero G. La fisica contemporanea e la teologia trinitaria possono avere qualcosa in comune? Un suggerimento dall'ontologia relazionale // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2016. – An. 58, N 2. – P. 321.

² Ibid. P. 322.

³ См.: Nannini A. Pierre Ceffons di Clairvaux. La questione dei «*Significabilia complexa*» intorno al 1350. III. Pierre Ceffons // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2016. – An. 58, N 2. – P. 328.

божественного и сотворенного мира. Это имплицировало то, что существование временного, тварного измерения не просто необходимо, но может являться результатом свободного акта творения и любви Создателя. Отношение между двумя этими онтологиями дается лишь a posteriori, начиная с изъяснения божественной воли. Логос сотворенного мира состоит в абсолютно трансцендентных отношениях с Богом, создавшим его из пустоты, действуя также абсолютно свободно. Основание космоса и человека восходит к логосу как свободной реляции, приходящей на помощь логосу как необходимому отношению, уже известному классической метафизике. Данный шаг укореняет измерение свободы в имманентности Бога, уникального и триединого, поскольку существование тварного восходит к вечному Логосу, создавшему все вещи. Весь мир, в том числе материальный, носит, таким образом, след связи, посредством которой он возвращается к любви Отца. Подобное видение обязывает развивать апофатизм, т.е. утверждать, что бытие в самом глубоком своем измерении непознаваемо для человека. Оно является познаваемым только для самого Бога, всегда избыточного в способности понимать собственное творение. С эпистемологической точки зрения уже невозможно восходить необходимым образом от причины к причине вплоть до первого принципа без персональной взаимосвязи с Ним. Теология признает форму изыскания, в котором, в отличие от классической метафизики, считается невозможным даже пытаться понять сущность. Подобное отношение к философской рефлексии открывается гносеологическим путем благодаря реляции, позволяющей войти в домен, сам по себе не достижимый гносеологически¹.

Данная необходимость укоренена на онтологическом уровне, поскольку тринитарной вере необходим принцип индивидуализации сущностей Отца, Сына и Святого Духа, так как, будучи различными, они составляют одно. В Боге, Абсолюте, даются реляции, являющиеся вечными и позволяющие различать персональные измерения в единстве сущности².

Удаление необходимого совпадения между реляционным и акцидентальным измерениями – операция эпистемологического аналога, давшая точной науке посредством отрицания пятого посту-

¹ См.: Nannini A. Pierre Ceffons di Clairvaux. La questione dei «*Significabilia complexe*» intorno al 1350. III. Pierre Ceffons // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2016. – An. 58, N 2. – P. 328.

² Ibid.

лата Евклида неевклидову геометрию, из которой затем развился адекватный формализм общей теории относительности. Принятие подобной теологической позиции позволяет индивидуализировать онтологическое основание личностного измерения и превзойти, с христианской точки зрения, диалектику индивидуального и универсального античной греческой мысли. Величие последней Масперо находит в глубокой интеллектуальной честности, поскольку в ней не отрицались пределы мышления и максимально почитались жертвы красоте¹.

Масперо подчеркивает связь древней метафизики с числами, существовавшую со времени зарождения философской мысли. Еще Аристотель утверждал, что пифагорейцы идентифицировали с числами первые принципы. Находя различные решения вопроса о первичном основании реальности, греческие мыслители сходились в том, что идентифицировали существование с его интеллигибельностью. Как в эйдетической концепции Платона, так и в рассуждениях Аристотеля переход к познанию осуществляется необходимым образом. Неудача в познании определяется в момент суждения. Бытие и измерение идентифицируются только метафизически. Иррациональность в таком контексте приравнивалась к нелогичности, поскольку *логос* подразумевал значение *причины – числа и отношения*. Это изнутри имплицировало метафизической мысли восприятие пределов действительной интеллигибельности реальности, возвращая к высшему измерению великого *логоса*. В нем находятся момент открытия и место поддержки диалога с позднейшей теологической мыслью. Каппадокийский апофатизм признан эпистемологическим основанием теологии, поскольку он является условием самой возможности дисциплины, отказавшейся выражать сущность в словах и концепциях. Это касалось в первую очередь Бога, так как каждое человеческое слово извлекается из отношения с тварным через уже известный философам домен онтологии, независимой от Откровения. Однако опыт божественной онтологии в то время отсутствовал. Апофатизм не имплицировал потерю Бытием конвертируемости с универсальным Истинным, но говорит о том, что оно может быть выражено только с помощью Божественного слова, *Логоса*, который и есть Бог. Бытие полностью интеллиги-

¹ См.: Nannini A. Pierre Ceffons di Clairvaux. La questione dei «*Significabilia complexa*» intorno al 1350. III. Pierre Ceffons // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2016. – An. 58, N 2. – P. 329.

бельно только для Бога в его персональном измерении. Создатель всегда избыточен по отношению к человеческой способности выражать что-то словами. Однако именно благодаря факту творения мир радикально открыт в своей реляции – связи с Творцом, поэтому наиболее глубокий смысл низшей онтологии помещается в имманентность превосходящего онтологического уровня – самой Троицы. Бытие, таким образом, всегда остается избыточным по отношению к познанию.

Греческий античный философ мог говорить о *бытии*, определяя сущности. Божественная трансцендентность – онтологическая пропасть между Творцом и сотворенным, имплицитная то, что бытие может лишь выражаться, но не пониматься посредством слов или концепций. В данном отношении интересно возражение Григория Нисского неоарианцу Евномию, утверждавшему, что божественную сущность можно характеризовать термином «гениальный» (*ingenito*). Каппадокиец писал, что, созерцая небо, красоту небесной совокупности, нельзя объяснить словами ее природу, но можно лишь пораженно замирать, видя циклическое обращение Вселенной и гармоническое движение планет в обратном направлении. Удивление перед лицом неба – общая отправная точка ученого, философа и поэта, – подвигло епископа Нисского говорить о невыразимости словами бытия Творца и Им сотворенного. Апофатизм непосредственно связал невыразимость бытия с различением сущности и существования посредством аргументации, демонстрирующей невозможность познать сущность божественную. Если нижняя часть творения, открывающаяся чувствам, находится за пределами человеческого познания, как возможно то, что Он, Своей волей, ввел существование Вселенной в пределы досягаемости человеческого понимания? – вопрошал Григорий Нисский¹. Как и впоследствии для Галилея, для него познание сущности невозможно, однако человеческая мысль способна признать отношения и взаимное расположение вещей. Каппадокиец различает знание «чего-то» и знание того, «как». Утверждение того, что что-то экспонируется так, как есть, не объясняет одновременно, чем оно является. Люди обучились думать, что Он существует, но не выражать Его словами. Отправным пунктом акта познания как

¹ См.: Nannini A. Pierre Ceffons di Clairvaux. La questione dei «*Significabilia complexa*» intorno al 1350. III. Pierre Ceffons // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2016. – An. 58, N 2. – P. 329–330.

предмета Бога, так и всего тварного всегда является констатация существования. От нее можно перейти к исследованию реляций происхождения, расположения и различных связей объекта. На теологическом и онтологическом уровнях познание основано не на понимании сущности, а на признании данных отношений.

В этом очевидное сходство взглядов каппадокийца со взглядами Галилея, деятельность которого отнюдь не была направлена против метафизики, но использовала, по мнению Масперо, онтологический момент теологической традиции, более глубокой, нежели аристотелевская концепция. Труды Галилея, поскольку относятся к точной науке, сводят возможность проникновения в ткань реального к анализу количественных реляций. Реляционная онтологическая перспектива каппадокийцев позволяет восходить к пониманию того, как генерализация находящегося в сфере свободы, где отношения выразимы не только в количественных терминах, расширяет свою область и включает происхождение вечного процесса, основанного на любви – персональных отношениях. Именно реляционное измерение становится основанием того факта, что точные науки базируются на необходимых и повторяющихся явлениях, в то время как теология исходит из свободных и уникальных событий, составляющих историю спасения¹.

Согласно распространенной точке зрения, современной науке следует заниматься количественными реляциями и не интересоваться сущностью, оставляя эти абстрактные и «малоинтересные» изыскания метафизике. Однако трактовка, предложенная с самого начала развития тринитарной мысли, позволяет признать онтологическую плотность реляций, в то время как сущности остаются непознаваемыми даже для самой метафизики. По представлениям светской мысли, обыденного мышления, точные науки изучают количественные реляции, а метафизика – сущности. В соответствии с реляционной теологией, точные науки имеют дело с необходимыми взаимоотношениями и взаимосвязями, метафизика – с взаимоотношениями и взаимосвязями свободными. Данное онтологическо-реляционное предположение поддерживает версию Галилея, поскольку развитие современной физики выявило необходимость распространения логоса не только на численно-количественное измерение, но и за его

¹ См.: Nannini A. Pierre Ceffons di Clairvaux. La questione dei «*Significabilia complexa*» intorno al 1350. III. Pierre Ceffons // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2016. – An. 58, N 2. – P. 331.

границы, так как пределы познаваемости, выявляющиеся в изучении материальной реальности, не являются лишь проблемой способности познающего субъекта, но связаны также с познаваемым объектом. Дистанцирование между реляционным логосом в сфере необходимости (физика) и более общей – сфере свободы (теология) – перманентно, но они уже не могут быть представлены в качестве гетерогенных элементов. Предложенный теологией IV в. для определения своего эпистемологического статуса параллелизм с развивающейся научной эпистемологией создает в определенном смысле согласие между ними¹. Каппадокийцы утверждали невозможность познания и выражения сущности не только Бога, но и Им созданного. Гносеологическое измерение вышло из возможности познавать отношения, происхождение и диспозиции различных реальных вещей. Реляционная онтология, разработанная так, чтобы не противоречить тринитарной Тайне, позволяет пересмотреть развитие современной физики, в частности открыть познавательные пределы действительности, происходящие из ее сложности – квантовой механики и феномена квантового хаоса – в качестве частного случая реляционного измерения как необходимого логоса, простирающегося с теологической перспективы также в сферу свободы. Масперо представляется знаменательным созвучием с реляционной теологией таких дисциплин, как социология и психология. Онтология с данной точки зрения не ограничивается изучением сущности, но простирается и на область взаимосвязей, как необходимых, так и свободных. Подобный подход наблюдался у Йозефа Ратцингера², который во «Введении в христианство» аналогично объединял реляционную онтологию именно с волново-корпускулярным дуализмом и необходимостью веры в процессе квантовых измерений. С этой перспективы ограничения и очевидные неудачи в исследовании мира, рассматриваемые как таковые с позиции античных мыслителей и современной физики, показывают двери, ведущие к новому воззрению на бытие: открытие диагонали квадрата, кризис трагедии, хаос и индетерминизм – не негативные моменты попыток развития человеческого познания, но места контакта с реляционным, более глубоким измерением бытия, которое исследует теология. Реляционная эпистемология способна

¹ См.: Nannini A. Pierre Ceffons di Clairvaux. La questione dei «*Significabilia complexa*» intorno al 1350. III. Pierre Ceffons // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2016. – An. 58, N 2. – P. 332.

² Римский папа Бенедикт XVI.

помочь физике вернуться к метафизике, исходя не из идеологических предпосылок, но из внутренней потребности ее самой¹.

Казалось бы, негативная апофатическая теология уже в Средние века была сочтена недостаточной и дополнилась позитивной теологией катафатической, позволяющей говорить о Боге по аналогии бытия. Фому Аквинского, наиболее выдающегося мыслителя в данной области, считают своим учителем современные последователи неотомизма. Да и большинству представителей точных и естественных наук предложение вернуться к апофатике – утверждению о непознаваемости сферы божественного и невыразимости ее словами – покажется, мягко говоря, странным. Однако символично то, что данное предложение было сделано серьезным физиком Ж. Даниэлу, ставшим римско-католическим теологом и епископом. Рассматривать поворот в его судьбе и это заявление можно одновременно с нескольких сторон. Ученый решился на столь драматичный, но глубоко продуманный шаг, прекрасно осознавая, какой колоссальный потенциал для саморазрушения накопило человечество. Он обратился к измерению стабильности – вере, дабы не только самому обрести уверенность в завтрашнем дне, но и нести ее людям вместе с вечными христианскими ценностями: верой, надеждой и любовью. Измерение метафизики представляется, с его точки зрения, необходимым для осознания не только бытия науки, но и бытия в общем смысле, с его универсальными идеалами, которые дарует людям христианство.

Предлагаемое Масперо возвращение к реляционной онтологии и апофатической каппадокийской теологии означает не только различение и разграничение сфер точной науки и философии, которые должны двигаться параллельно, оставаясь взаимосвязанными, но и в какой-то мере их объединение. А также возможность для человеческого познания и разума остановиться, бросить взгляд назад, дабы в очередной раз переосмыслить свои пределы, достижения и неудачи, понять причины и способы преодоления последних и двигаться дальше. Однако следовать по тому пути, который сулит человечеству не самоуничтожение, но лучшее будущее с соблюдением заповедей, сохранением вечных христианских ценностей.

Аналогия современного состояния развития физики и философии с апофатизмом интересна еще и тем, что почтенные Отцы Церкви каппадокийской школы, утверждая непознаваемость сущ-

¹ Maspero G. Op. cit. P. 332–333.

ности природы не только Творца, но и его творения, сконцентрировали свое внимание на эпистемологическом рассмотрении реляций происхождения, взаимного расположения и связей объектов, открывающихся восприятию в «нижнем мире». Они были склонны обращаться к рассмотрению природы¹ и внесли немаловажный вклад в дисциплину, названную Сенекой *philosophia naturalis* – натурфилософией. Таким образом, наложенный самостоятельно запрет на попытки понять сущность Бога привел к «наполнению онтологической плотностью» другого измерения – живой природы. Посредством данной аналогии предлагается постоянное перемещение мысли из одной области в другую. После очередного прорыва в сфере точных и естественных наук всегда следует основательно переосмыслить их достижения, все те блага и опасности, которые они могут принести человечеству. Однако стоит отметить и то обстоятельство, что подобное переосмысление необходимо также и после очередного серьезного кризиса в развитии науки, так как может способствовать его преодолению, поиску новых путей вместо неперспективных и тупиковых старых. Верно также обратное. После и в результате основательного метафизического осмысления познание обращается к развитию тех областей точного и естественно-научного знания, которые были сочтены наиболее перспективными или требующими первоочередного развития ради лучшего будущего, являясь в то же самое время наиболее безопасными.

Знаменательны выделенные Масперо основные этапы разделения точной науки и философии, а также науки и религии: от апофатизма IV в. через труды Галилея XVI–XVII вв. к так называемому «кризису физики» XX в. Они ярко иллюстрируют, как кризисы в развитии мысли могут, зачастую после отступления и переосмысления их результатов, означать новые возможности для ее прогресса. Как и то, что разделение может стать также поводом для сближения.

За рекомендацией вернуться к реляционной теологии стоит, помимо прочего, желание привлечь философию на помощь физике. Данная поддержка предполагает разработку категориального понятийного аппарата, с которым постоянно имеют дело мастера точных формулировок, философы, занимающиеся этим с древнейших времен до наших дней. Это – понимание ограниченности или в

¹ См.: Maspero G. Op. cit. – P. 330–332.

каком-то отношении временных, в каком-то – вечных пределов человеческой мысли, но одновременно предложение поиска новых «мест открытия», возможного контакта мысли и бытия, осознания глубинных реляций, связывающих весь наш мир, а также мир материальный с миром духовным. Это и предупреждение о вероятных кризисах и остановках в процессе познания, но в то же время и своеобразная методика их преодоления, заключающаяся в пересмотре прежних представлений и возможном возвращении назад для перехода на качественно иной уровень. Это и осознание того, что наука – как физика, так и философия – зачастую использует кризисы для нового рывка или начала очередного витка своего развития. Это и уверенность в недопустимости экстраполяции идеологии на философский уровень, основанная на опыте и понимании опасности подобного акта. Это и констатация теснейшей и становящейся еще более тесной взаимосвязи событий в современном глобальном мире. Это и стремление вернуть в него любовь Творца, сделав мир лучше, совершеннее.

Католические теологи призывают ученых, в том числе занятых в области образования, искать и возвещать истину, насколько это возможно¹, считая данный труд первым и величайшим деянием милосердия духовного². Они также предлагают не забывать слов основателя Католического университета Святого Сердца в Милане Агостино Джемелли, внушавшего студентам, что их основная апостольская миссия – бытие среди интеллектуалов³. С одной стороны, последнее подразумевает интеллектуальный труд, с другой – распространение и укрепление в среде ученых убежденности в необходимости христианской морали, духовных ценностей, дабы их деятельность была направлена во благо человечества. Само проведение научного семинара «Милосердие и его деяния» и конференции «Получившие образование благодаря милосердию: Новый взгляд на гуманное / человеческое» в 2016 г. стало очередной демон-

¹ В этом «насколько это возможно» содержится ссылка на Платона и наследие неоплатонизма.

² См.: Colombo G. La Misericordia: vocazione e lavoro // La misericordia e le sue opera / a cura di Colombo G. – Milano: Vita e pensiero, 2016. – P. XIII. – (Filosofia ed esperienza religiosa; 7).

³ Ibid. P. VIII.

страцией поддерживаемой католической церковью связи между наукой и религией¹.

Свидетельством взаимосвязи науки и религии явилась также международная научная конференция «За столом с Богом и людьми: Пища в антропологии и религии», организованная Католическим университетом Святого Сердца в Милане 7–9 октября 2015 г.² Как в человеческом питании на протяжении многих веков присутствовали одновременно биологический, антропологический и религиозный аспекты, так содержались они и в обсуждении, ставшем «настоящим пиршеством» для представителей науки и теологии. Ф. Анелли особо подчеркивал значение рассмотрения связи между пищей, религией и культурой для выработки нового гуманистического синтетического мышления в области важнейших международных политических проблем – общей позиции, определяющей заботу об общем же благе. По его словам, особую важность для мультидисциплинарного научного и образовательного сообщества имеют теологические и философские исследования, осуществляющие синтез, необходимый для всех остальных дисциплин в выработке единого понимания проблемы – накормить планету, обеспечив энергией для жизни³. Эта точная формулировка подразумевает и гарантию для человечества материальной и духовной пищи, и заботу об окружающей среде, и постоянное взаимодействие на всех уровнях тех, кто должен это обеспечивать. Конференция, создав почву для тесного сотрудничества представителей антропологии, философии и теологии, стала очередным шагом на пути сближения науки и религии. Она, собрав хозяев и гостей за «круглым столом» обсуждения, в очередной раз продемонстрировала, что, подобно тому как человечество помимо физической потребности в материальной пище имеет потребность в пище духовной, помимо науки ему необходимы и другие области духовности. Причем характеристика мероприятия в качестве «пиршества» подчеркивает отноше-

¹ См. подробнее: *La misericordia e le sue opera: Atti del seminario interdisciplinare di teologia, filosofia e scienze dell'uomo. Milano, Università cattolica del Sacro Cuore 30–31 maggio 2016 / a cura di G. Colombo.* – Milano: Vita e pensiero, 2016. – (Filosofia ed esperienza religiosa; 7).

² См.: *A tavola con Dio e con gli uomini: Il cibo tra antropologia e religione: Atti del convegno internazionale. Milano, Università cattolica del Sacro Cuore 7–9 ottobre 2015 / a cura di G. Colombo.* – Milano: Vita e pensiero, 2016. – (Filosofia ed esperienza religiosa; 6).

³ *Ibid.* P. VII–VIII.

ние его участников к научному знанию как к пище духовной, к каковой большинство из них причисляют также и воззрения религиозные. Как на Евхаристии не употребляют в чистом виде непосредственные плоды земли – пшеничное зерно и виноград, – а вкушают плоть и кровь Христовы – хлеб и вино, как результаты человеческой посреднической деятельности между природой и культурой, небом и землей, предполагающей творческий выбор, тяжкий труд и свободу деятельности¹, так и в науке, нуждающейся во всех вышеперечисленных компонентах, принято использовать переосмысленные достижения предшественников, существующую базу. Такая база для размышлений была обеспечена дискуссией, показавшей, что, подобно тому как питание, при необычайной важности материального аспекта еды, объединяет участников трапезы, их сплачивает принадлежность к определенной религии, научному сообществу и человечеству в целом.

Видный итальянский философ Дарио Антисери, задаваясь вопросом о взаимоотношениях науки и религии, подчеркивает, что физика лишь отодвинула в сторону «великий вопрос» метафизики – вопрос о существовании Бога, – но отнюдь не сняла его с повестки дня². По его мнению, теория эволюции не уничтожила религиозную проблему, а только заставила ее проявиться с новой силой. Сам автор теории эволюции, Чарльз Дарвин, характеризуя веру, писал, что ни одно живое существо, за исключением человека, не способно испытывать подобной гаммы эмоций, включающих и любовь, и подчинение таинственному высшему созданию, и страх, и благоговение, и благодарность, и надежду, если не обладает возвышенными до определенной степени нравственными и интеллектуальными способностями³. В своей аргументации Антисери опирается на Луиджи Парейсона, полагавшего, что выбор между верой в существование или отсутствие Бога – личный экзистенциальный акт принятия или отречения. Это необычайно ответственный момент, когда сам человек на свой страх и риск решает, будет

¹ См.: Yfantis P.A. Accogliere e condividere i doni: Aspetti antropologici del banchetto eucaristico // A tavola con Dio e con gli uomini: Il cibo tra antropologia e religione/ a cura di Colombo G. – Milano: Vita e pensiero, 2016. – P. 65–71. – P. 70. – (Filosofia ed esperienza religiosa; 6).

² Antiseri D. La «grande domanda» e le «non ragioni» degli atei // Vita e pensiero. – Milano, 2018. – An. 101, N 4. – P. 89.

³ Ibid.

ли его жизнь исполнена смыслом или абсурдом. Причем этот «опцион»¹ неизбежно обладает религиозной природой, так как отречение настолько тесно связано с принятием веры, что именно данная альтернатива оставляет чувство непонятной ностальгии. Философия, так как существует на основании уже сделанного выбора, по мнению Антисери, не имеет решающего голоса ни в утверждении, ни в отрицании бытия Бога, поскольку признание Его существования – не результат обоснования, но глубокий и оригинальный личностный акт. Кроме того, современная философия не ставит задачи доказательства существования Бога, не простирая знание на новые области. Ныне, по словам мыслителя, ее задача не доказательная, а герменевтическая². Поиск же смысла всего существующего он считает неизбежно религиозной проблемой³. Философ ставит во всей его остроте вопрос о том, привела ли наука к десакрализации мира, или сам мир ради своего научного исследования должен был лишиться Священного, стать разочарованным.

Интересно, что этот мыслитель обвиняет в изменении отношения к религии отнюдь не представителей точных и естественных наук⁴, а философов, утверждая, что на протяжении более чем двух прошлых столетий именно выдающиеся представители самых разных направлений этой дисциплины образовали штурмовые войска против Священного, претендуя на возможность уничтожить пространство веры в Трансцендентное. Еще Бруно Бауэр утверждал, что с появлением Гегеля явил себя Антихрист. Для материалистов Трансцендентное – иллюзия, для позитивистов Бог – бесполезная гипотеза. По К. Марксу, религия – опиум для народа, по З. Фрейду, – универсальная навязчивая идея, всеобщий невроз. Со-

¹ По аналогии со значением термина из области финансов в данном случае так можно назвать право выбора, согласно христианским воззрениям, предоставляемое человеку Богом на основании заключенного между ними «договора», предполагающего, что люди – Его изначальные должники.

² Antiseri D. La «grande domanda» e le «non ragioni» degli atei // Vita e pensiero. – Milano, 2018. – An. 101, N 4. – P. 88. Подразумевается в первую очередь современная аналитическая философия.

³ Ibid. P. 89.

⁴ Макс Вебер по этому поводу требует покончить с распространенным ошибочным мнением, что позитивная наука в ее прогрессивном развитии, оставаясь в своих сущностных границах, смогла или когда-нибудь сможет «вырвать хоть один волосок с головы религии». Подобные утверждения как со стороны верующих, так и со стороны неверующих равно ложны. Ibid. P. 90.

гласно Ж.-П. Сартру, считая, что Бог не существует, люди больше не находят ценностей и установок для легитимизации собственного поведения: таким образом человек обрекается на свободное бытие¹. Для структуралистов, представляемых Мишелем Фуко², «смерть Бога» означает провозглашение конца человечества. Пропозиции Бога как «бессмертной души» или Провидения объявляются не имеющими смысла, так как не являются эмпирически верифицируемыми или сводимыми к каузальному языку точной науки. Рудольф Карнап провозглашал, что ни Бог, ни дьявол никогда не смогли бы дать людям метафизику. По словам Альфреда Айера, утверждение веры вместе с метафизическими теориями является ценным материалом исключительно для психоанализа³.

Антисери вслед за своим коллегой и соотечественником Норберто Боббио призывает философию вернуться к поиску глубинного и приданию смысла человеческой жизни, деятельности, обществу, прошлому, всей Вселенной. Строго ограничивая компетенцию данной дисциплины, эти мыслители считают ее не способной дать ответ на «великий вопрос» о бытии или небытии Бога, а сам этот вопрос – парциальным и абстрактным⁴. Они призывают помнить о том, что Бог живет лишь там, куда его допускают⁵, имея в виду личный выбор каждого человека, его ответственное и свободное решение, которое многие считают глубоко личным делом.

Тщетно, по мнению Антисери, требовать ответа на «великий вопрос», касающийся существования Бога, от точной или естественной науки. Философия же способна лишь задаваться им, не давая исчерпывающего ответа. В случае же получения такого ответа его трудно назвать «философским». Он будет далеко не равнозначен вопросу. Проблема существования Бога не решается путем простого объяснения, так как взывает к ультимативному, абсолют-

¹ Antiseri D. La «grande domanda» e le «non ragioni» degli atei // Vita e pensiero. – Milano, 2018. – An. 101, N 4. – P. 90–91.

² Д. Антисери ассоциирует французского философа с этой школой, хотя чаще его не относят ни к одному из существующих направлений философской мысли. – P. 91.

³ Ibid.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid. P. 93.

ному смыслу, недоступному никому, кроме Творца¹. Между тем, по словам Парейсона, строить теории о Боге в концептуальных терминах означает определять Его на основании категорий, выработанных человеческим разумом, придавая Ему антропоморфные характеристики². Однако в отношении божественного подобное недопустимо. В мире, полном противоречий, как считает итальянский мыслитель, победить их помогает лишь вера, понимаемая им вслед за П.А. Флоренским как «столп и основание истины», объединяющей мир видимый с миром иным, высшим³.

Мауро Магатти, размышляя над словами Макса Вебера о ставших проблемой нашего времени «бездуховных специалистах и бессердечных гедонистах»⁴, предупреждает об опасности «технонигилизма»⁵ как своего рода секуляризации священного, призывая вернуть Европе ее истинные дух и сердце, сокрытые в многовековой истории христианства⁶. В этом смысле важно, чтобы идея «личности» или «персоны» не теряла своего насыщенного содержания, не ограничивалась лишь одним деформированно-раздутым аспектом в ущерб всем остальным. Итальянский мыслитель, как и его немецкий коллега, считает это возвращение нелегким делом, так как для его воплощения в жизнь потребуется определенный героизм, однако необходимым, ибо от него зависит само сохранение человечности⁷. Столь же нужным ему представляется глубокое осознание предложенных Вебером концепций Духа и Сердца.

Дух интерпретируется итальянским мыслителем как возможность и обеспечение полноты аккумуляции акцидентального опыта, дорога для путешествий по миру таинственного, интуитив-

¹ См.: Д. Антисери ассоциирует французского философа с этой школой, хотя чаще его не относят ни к одному из существующих направлений философской мысли. – P. 91–92.

² Antiseri D. La «grande domanda» e le «non ragioni» degli atei // Vita e pensiero. – Milano, 2018. – An. 101, N 4. – P. 95. Хотя попытки доказательства существования Бога предпринимаются и современными мыслителями. В частности, британский философ Р. Суинберн строит свою аргументацию на основании духовной жизни людей. – См.: Swinburn R. The argument from souls to God // Religion studies. – Cambridge, 2015. – Vol. 51. – P. 293–305.

³ Antiseri D. Op. cit. P. 93–94.

⁴ Magatti M. Se l'Europa rimane senza spirito e cuore // Vita e pensiero. – Milano, 2018. – An. 101, N 4. – P. 97.

⁵ Ibid. P. 99.

⁶ Ibid. P. 102.

⁷ Ibid. P. 99–100.

ная возможность ощущать единство и смысл всего. Дух рождается из опыта взаимодействия с прекрасным и одновременно из понимания хрупкости и ненадежности человеческого существования. Из него появляются и искусство, и молитва, в самых разных их формах. Он означает признание существования других, отличных от естественно-научных, знаний и воззрений, которые также нужно уважать и культивировать.

Сердце (Любовь) – прежде всего верность, понимаемая как медленное возвращение той жизненно важной, питающей связи, которая позволяет окрашивать разными цветами, т.е. очеловечивать часть мира. Помимо прочего, это также милосердие – в качестве способности лично и институционально отвечать на боль другого человека, считая ее своей. Ныне ради спасения человеческого, гуманного нужно больше, чем когда-либо, помогать тем, кто оказался за пределами общественной жизни, дабы вновь открыть миру собственное сознание и свою реальность, имеющие тенденцию замыкаться в самих себе¹.

Постоянно помня о том, что без этих важнейших составляющих невозможно достичь человечности, как и том, что все в мире взаимосвязано, можно не только преодолеть полярность интересов, зачастую проявляющуюся в личной и общественной жизни, но и обрести более комплексный, гармоничный взгляд на реальность, собственное существование в его конкретности без излишнего дробления на части, а значит, начать следовать данным драгоценным указаниям.

Католические мыслители прекрасно осознают, что уже с XIII в. Бог перестал быть необходимым в некоторых областях жизни и знания². Однако они постоянно призывают не забывать о том, что даже если считать акт принятия Его или отречения глубоко личным делом, отказ от Него лишает смысла бытие, мир и человека. Наполнение смыслом бытия мира и отдельного человека видится ими в качестве одной из основных задач современности. Недопустимо, чтобы у индивидуума, зачастую стремящегося превратиться в ницшеанского сверхчеловека, не оставалось никаких критериев,

¹ Magatti M. Se l'Europa rimane senza spirito e cuore // Vita e pensiero. – Milano, 2018. – An. 101, N 4. – P. 101.

² См.: Tosas M.R. Two forms of overcoming nihilism: The theology of the death of God and contemporary messianism // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2018. – An. 60, N 3. – P. 493.

кроме него самого. Опасны концепции, связывающие «смерть Бога» либо с гипертрофией законности, либо со вседозволенностью¹. Однако их надо знать, дабы не допустить развития подобной ситуации. Как недопустимы и призывы ликвидировать современный христианский мир ради выполнения целей христианской же концепции (подобное предлагает представитель американской «радикальной теологии» У. Ваганян²). Нельзя забывать о тех бедах, которые принесли теории, возвещающие приход мессии извне и прерывание исторического времени наряду с призывами сломать устаревший миропорядок³, когда их переносили на уровень политической идеологии. Стоит постоянно помнить о жертвах тоталитаризма и напоминать о них тем, кто предпочитает закрывать глаза на вопиющие факты или вовсе не знает о них. Искру искупительной божественной любви, еще оставшуюся в мире, по словам Ф. Розенцвайга и И. Левинаса⁴, стоит бережно хранить, раздувая из нее мирный пламень, но не пожар, который позволит низвергнуть существующие законы. Новое эмансипаторское политическое мышление, по мнению Ч. Кроккета, может родиться именно из постмодернистского пересечения мышления светского и религиозного⁵. Сохранение существующего мира, который должен становиться все лучше и совершеннее, избегая кризисных и чрезвычайных ситуаций, – одна из основных тем рефлексии современных католических философов.

Предлагаемое сотрудничество науки, в том числе философии, с религией представляется актуальным преподавателю факультета общественных и политических наук Католического университета Святого Сердца Д. Палано, которого заботит проблема отступления общественных наук перед натиском так называемого

¹ Наиболее яркими ее представителями, по мнению М.Р. Тосас, являются У. Бенджамин и Д. Агамбен. Интересна также концепция Ж. Дерриды, пытающегося найти способ избежания подобных ситуаций и противостояния им. Согласно его концепции «мессианства без мессии», люди постоянно живут в исключительной ситуации и должны научиться ее приветствовать. См.: Ibid. P. 503–510.

² См.: Tosas M.R. Two forms of overcoming nihilism: The theology of the death of God and contemporary messianism // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2018. – An. 60, N 3. – P. 498.

³ Ibid. P. 503.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid. P. 510.

потока больших данных¹, получаемых благодаря компьютерным технологиям, ежедневно отслеживающим поступки людей посредством «фотографических отображений» социума. Согласно гипотезе, выдвинутой К. Андерсоном, оперируя большим количеством информации, компьютер способен установить правило, которое сформулирует гипотезы причинной связи определенных феноменов. «При достаточном количестве данных цифры говорят сами за себя»². Данные изменения рассматриваются многими как возможность осуществления «революции» в общественных науках, подобной той, которую произвело в естественных использование Галилеем линз для телескопа – изобретение инструмента познания или его «Архимедовой точки опоры»³. Неправомочно заявлять о «конце теории» в общественных науках, так как они отнюдь не ограничиваются сбором информации, а должны также выдвигать собственные гипотезы, свои концепции. Однако нельзя недооценивать искушение для исследователя, предоставляемое масштабными массивами информации⁴. Возможно, в данной области также уместны рекомендуемые Масперо остановка и взгляд назад для углубленной рефлексии над данными аспектами использования технологий. Палано, в частности, предлагает привлечь для их осмысления концепции Г. Маркузе, выступавшего против энтузиазма современного бихевиоризма, в первую очередь его претензии изучать общество, культуру и власть, не прибегая к теории⁵. Нельзя допустить возобладания доктрин, согласно которым связи с прошлым и значимое наследие истории должны исчезнуть вместе с их проекциями в будущее, «одномерного» взгляда, отказывающегося от любых критических измерений, исторической перспективы, культурной глубины⁶.

Преподаватель биохимии Лозаннского университета, генетик и клеточный биолог Д.П. Дотто, для которого равно важны труды Ч. Дарвина и А. Бергсона, Ж. Моно и П. Тейяра де Шардена, говорит о возможности – и, с его точки зрения, необходимости – сочетания естественно-научного мировоззрения с искренней верой в Бога

¹ См.: Palano D. Op. cit. P. 108.

² Palano D. Op. cit. – P. 110.

³ Ibid. P. 109.

⁴ Ibid. P. 112.

⁵ Ibid. P. 114.

⁶ Ibid. P. 116.

ради самого сохранения таинственной силы жизни. Под «силой жизни» он понимает модус единения и взаимопроникновения материи и духа, констатируя, что в духе, заключенном в каждом из людей, присутствует также материя, а в материи – дух. Мыслитель подчеркивает то обстоятельство, что естественно-научное исследование с его потенциалом трансформировать саму реальность, к которой принадлежит человек, из-за неистовства ученых может привести к ее разрушению. Теологическое же изыскание, не обладающее силой воздействия на окружающую действительность, рискует замкнуться в самом себе благодаря окружающим барьерам и заборам, делающим его нерелевантным для находящихся вовне¹. Установление теснейшей взаимосвязи между научными и теологическими истинами означает, по его мнению, вовсе не пантеистическую редукцию реальности, но победу жизненного потока, который все утверждает и толкает к все большим уровням сложности и свободы². Данная реляция возможна в силу того, что любая истина всегда выражается символически. Само слово «символ» (*synbalein*) означает «собирать вместе»³. Символы и истины являются факторами, объединяющими людей. Причем в точных и естественных науках, несмотря на их возрастающую сложность, как и в философии и теологии, эти символы и истины должны оставаться как можно более лаконичными и ясными, чтобы быть понятными большинству непосвященных – объединять, а не разобщать. Символам и истинам следует уподобляться отшлифованным кирпичам, дабы надежно прилегать друг к другу, способствуя прочности возводимого из них здания. От древнегреческого глагола, значащего «разобщать», «разделять» (*dia-ballein*), происходит слово «дьявол»⁴. В этом и заключается ответ на вопрос о том, как, согласно Дотто, оценивать разделение считающихся многими противоположными и взаимоисключающими областей науки и веры. Таким образом, вопреки представляющимся многим трудностям и противоречиям, утверждениям о несовместимости путей религии и науки, возможна позиция эмпирика-ученого, одновременно «верящего» в верифицируемые доказательства физической реальности и в

¹ См.: Dotto G.P. Op. cit. P. 116.

² Ibid.

³ Ibid.

⁴ Ibid. P. 113.

реальность иную – трансцендентальную, – в которую он верит и в которой живет благодаря силе духа¹.

Представляется, что если и другие друзья-философы откликнутся или хотя бы как-то отреагируют на призыв своих коллег Полкингхорна, Масперо, Дотто, это может привести к появлению новых интересных концепций, как и к развитию уже существующих представлений о вере и знании, понимаемых как два крыла человеческого духа, которые позволяют последнему возвышаться в стремлении достичь истины. Подобное понимание веры и знания, в частности, предлагает глава Миланской епархии, кардинал Франко Джулио Брамбилла, не упускающий возможности подчеркнуть, что разум одновременно является столпом веры и воплощает различные формы знания². Для него знать – означает служить окружающим в течение длительного времени, чтобы больше понять о том, что означает верить и любить³, сохранять христианскую точку зрения, вопреки давлению чувств, спонтанному изменению обстоятельств и нуждам момента⁴, в уверенности, что знающим необходима вера.

Дальнейшая разработка данной тематики, к которой ныне многие мыслители относятся крайне осторожно, может способствовать развитию философии науки, религии и этики.

Проблема замкнутости философии

Одной из основных проблем, отравляющих современную западную философию, многие мыслители считают ее замкнутость в самой себе. Эта проблема отмечалась еще Августином Блаженным, который обвинял в ее создании античных философов, слишком сильно удалившихся от общества как в буквальном, так и в переносном смысле, и пытался найти основания для христианского философского мировоззрения, призывая стабилизировать тесную

¹ См.: Dotto G.P. Op. cit.

² См. подробнее: Brambilla F.G. *Credere e sapere: due ali dello spirito umano // Vita e pensiero*. – Milano, 2016. – An. 99, N 2. – P. 91–96.

³ Ibid. P. 95.

⁴ Ibid. P. 96.

связь земного города с Градом Божьим и определить путь к истинному счастью через земное существование человека¹.

Ныне эта замкнутость философии в самой себе многим представляется столь же актуальным и животрепещущим вопросом. С одной стороны, она видится как ограниченность доступности философских рассуждений-доказательств, основанных на применении строгой логической процедуры, для общества, за исключением узкой аудитории специалистов, и отсутствие широкого интереса общества как к этим изысканиям, так и к их целям. С другой – она касается также сформировавшегося в обществе устойчивого – и не слишком лестного – мнения о философии в целом и ее методах в частности. В адрес современных западных философов, прежде всего специалистов по аналитической логике, постоянно звучат обвинения в том, что они – слишком по-картезиански – видят знание в совокупности ряда адекватных пропозиций, сформулированных относительно явно ограниченной совокупности же отдельных вещей. Причем эти пропозиции невозможно имплицировать в объективный мир – так полагает американский мыслитель П.А. Миллер², относящий данную ситуацию к своим коллегам – университетским преподавателям. Их студенты способны лишь формулировать уже известные пропозиции, иногда – новые пропозиции по поводу уже обсуждавшихся вещей, а в лучшем случае – новые пропозиции касательно новых объектов. Однако это не подразумевает предмета в предварительно установленном мире значений, который делает возможным и пропозиции, и их перцепцию, а также не имплицитует эти пропозиции в мир самих объектов³. Метафизика Хайдеггера воспринимает мир как тесное единство, объекты которого существуют для использования: это конечный набор средств ради существующего ранее набора целей. Таким же образом ныне воспринимается и сама философия, становящаяся искусством заверения в том, что утверждения отражают верное соотношение между ментальными представлениями и внешними объектами (логика), средством уточнения представлений в сравне-

¹ Gisalberti A. *Agostino il suicidio e la ricerca della felicità // Vita e pensiero.* – Milano, 2012. – An. 45, N 4. – P. 118.

² Miller P.A. *Wisdom as knowledge and wisdom as action: Plato, Heidegger, Cicero and Confucius // Wisdom and philosophy: Contemporary and comparative approaches / Ed. by Moeller H.-G., Whitehead A.K.* – London; N.Y.: Bloomsbury, 2016. – P. 89.

³ Ibid.

нии с объектами (эпистемология) и верного ограничения природы представляемых объектов (метафизика)¹. Эту дисциплину в целом даже считают «полицейским на луче знания», своего рода бюро защиты потребителя на рынке идей².

Миллер видит причину подобного положения вещей во все большем отдалении от философии духовных практик, которые во времена Платона органично входили в нее³, а также в отказе от активной деятельности. Для исправления положения вещей он предлагает в числе прочего вернуться к ним, в частности вспомнить о «Седьмом письме» греческого мыслителя, в котором сказано, что аутентичное знание исходит не из письменных сведений об известных вещах, а из постоянного взаимодействия учителя и ученика⁴.

Понимание мудрости как действия прослеживается в римской риторической традиции. Понятие чистого знания, отделенного от деятельной активности, проблематично для Цицерона. По его словам, Сократ в «Горгии» продемонстрировал, что идеальный философ – одновременно идеальный оратор, которому достаточно знать правду, быть красноречивым и убеждать других. Чистая философия отвергается как праздная цель, однако отмечается: риторика без нее пуста⁵.

Утверждение видения и знания необходимого действия в наборе практик, делающих человека знающим и дающих ему возможность знать, быть мудрым и действовать подобным образом, отражается в одном из основных понятий конфуцианства – *ли*. Конфуцианство видит мудрость в совокупности актов, постоянном участии знающего в действиях, в которых проявляется глубинная связь между ним, знанием и практикой⁶.

Для преодоления закрытости и устранения «слепых пятен» Миллер рекомендует обратиться к так называемой «альтернативной» действенной традиции Запада, оставшейся в стороне от совре-

¹ Miller P.A. *Wisdom as knowledge and wisdom as action: Plato, Heidegger, Cicero and Confucius // Wisdom and philosophy: Contemporary and comparative approaches / Ed. by Moeller H.-G., Whitehead A.K. – London; N.Y.: Bloomsbury, 2016. – P. 77.*

² Ibid.

³ Стоит напомнить, что подобные духовные практики использовались в Средние века картезианцами, а в Новое время были переняты и развиты иезуитами.

⁴ Miller P.A. *Wisdom as knowledge and wisdom as action: Plato, Heidegger, Cicero and Confucius // Wisdom and philosophy: Contemporary and comparative approaches / Ed. by Moeller H.-G., Whitehead A.K. – London; N.Y.: Bloomsbury, 2016. – P. 77–78.*

⁵ Ibid. P. 83–84.

⁶ Ibid. P. 86.

менного философского «мейнстрима»¹, а также к восточной мысли, дабы переосмыслить основополагающие философские концепции, касающиеся истины, знания и мудрости, и предложить более гуманное и более вовлеченное отношение к миру².

Католические мыслители, не отрицая необходимости такого отношения к миру, в то же время делают упор на сохранение традиций – наследия европейской мысли от Античности до настоящего времени, в котором они находят мысль действенную. Одновременно веско звучит их призыв – преодолеть «тяжелое наследие дуализма, который в период от Платона до картезианцев начал отравлять западную культуру»³. Одним из последствий этого дуализма К. Джаккарди, в частности, считает противопоставление реально-материального виртуальному-компьютерному⁴. Концепции истины, знания и мудрости предлагается развивать и дополнять, основываясь на более глубоком осмыслении заповедей и текстов Священного Писания, которые открываются и будут открываться с новой перспективы человечеству на каждом этапе его развития; при этом главное – сохранение христианского отношения к миру. Однако из среды католических мыслителей постоянно поступают предложения переосмыслить старые концепции и развить новые, в частности концепцию о единстве реальности материального и трансцендентного, как не сводимой механически к простой сумме двух частей и вместе с тем одной целостной⁵, о единстве дуализма двух частей и одной-единственной, которое, по словам Г. Лафонта, заключается в бытии⁶.

Вместе с тем из философской среды постоянно звучат предупреждения о риске, с которым связаны подобное переосмысление и преодоление замкнутости философии, и католические мыслители не могут к ним не прислушиваться. Еще тот же Платон говорил, что чуждые знанию могут его порицать и вредить ему. Как подчеркивал и бессмысленность передачи знания (имея в виду прежде всего зна-

¹ Среди подобных западных мыслителей им особо выделяется М. Фуко.

² Miller P.A. *Wisdom as knowledge and wisdom as action: Plato, Heidegger, Cicero and Confucius // Wisdom and philosophy: Contemporary and comparative approaches / Ed. by Moeller H.-G., Whitehead A.K. – London; N.Y.: Bloomsbury, 2016. – P. 89–90.*

³ Giaccardi C. *Ripensare il reale nell'epoca del digitale // Vita e pensiero. – Milano, 2012. – An. 95, N 6. – P. 128.*

⁴ Ibid. P. 124.

⁵ Ibid. P. 128–129.

⁶ Ibid. P. 129.

ние философское) тем, чьи души не готовы к нему¹. Кроме того, умудренные опытом прошедших веков, философы и теологи католической церкви прекрасно осознают уже упоминавшуюся опасность экстраполяции идеологии в философию, придания последней идеологической окраски или же непосредственного превращения ее самой в идеологию. Подобное в прошлом уже не раз приводило к самым опасным конфликтам, и далеко не только идеологическим. Так что в среде современных католических мыслителей жива решимость соблюдать особую осторожность в данном вопросе.

Согласно Фоме Аквинскому, реальность состоит из актуализаций и возможностей. Задача же мыслителя – получить как можно более глубокие представления о мире², активно пытаясь реализовать предоставляющиеся ему возможности. Католические философы прекрасно помнят об этом. Как не забывают и о том, что одной теоретической деятельности недостаточно – практика имеет фундаментальную ценность³.

Начиная с Нового времени, часто повторяется, что одной созерцательной жизни, так ценимой античными мудрецами, недостаточно, нужны практические результаты. Католические мыслители, бесспорно, принимают во внимание данную позицию, делая весьма существенную оговорку в отношении созерцания. В частности, М.И. Анджелини призывает отказаться от современной упрощенной и даже вульгарной интерпретации данного термина, которому зачастую придается значение праздного времяпрепровождения, и вспомнить о его древнем исконном смысле: наблюдение за священнодействием, вдумчивое рассмотрение, возможность видеть дальше очевидного, видеть иное, реальность, связанную с тотальным смыслом, единым проектом, гармонией разнообразия. Именно так это понятие трактовалось в античной и христианской традициях⁴. Сам латинский глагол «созерцать» (*contemplari*) происходит от слова «храм» (*templum*), оригинально означавшего ограниченное про-

¹ О государстве 515 e8–516 a2; Федон e6. Цит. по: Копривица Ч.Д. Шта је тајна? Разматрања платоновске и просвјетителске конфигурације тајанствености // Глас. Српска академија наука и уметности. Одељење друштвених наука. – Београд: САНУ, 2016. – Т. 426, књ. 32. – С. 192.

² См.: Pinna S. Op. cit. P. 640.

³ Ibid.

⁴ См.: Angelini M.I. C'è bisogno di guardare oltre: l'occhio della contemplazione // Vita e pensiero. – Milano, 2018. – An. 101, N 4. – P. 76–77.

странство для наблюдения гаруспициями¹ за полетом птиц². Мыслительница подчеркивает, что созерцание, способное на высший синтез восприятия реальности, не противоречит деятельности, но является ее высшим уровнем. Оно освобождает способность проникать за трансцендентные горизонты и делает возможным любой опыт. Это форма любой мысли, делающая ее практичной, и любого достижения, превращающая его в символическое, наделяющая их обладателя способностью понять другого³. Подобные взгляды на созерцание, объединяющие мысль с деятельностью, разделяют многие католические мыслители.

Одной из сфер приложения усилий – пусть и довольно ограниченных, но весьма конкретных, – направляемых католическими мыслителями на преодоление замкнутости философии, является их практическая деятельность, заключающаяся в организации конференций и семинаров, а также публикации трудов на актуальные и интересные для общества темы. С этой целью католическая церковь финансирует многие научные проекты, привлекая к ним видных философов мира. К тематике данных проектов относятся, помимо прочих, проблемы будущего Объединенной Европы, вопросы благотворительности и милосердия, как и многие другие проблемы, волнующие современного человека.

Одной из подобных попыток сделать философию практической является деятельность в рамках инициативы «Милосердие и его деяния» – составной части проекта «Философия и религиозный опыт». В течение всего 2016 г., воплощая в жизнь заветы основателя Католического университета Святого Сердца в Милане Агостино Джемелли, говорившего о необходимости проявлять милосердие, предоставляя хлеб (продовольствие) и делясь идеями, теологи, философы и представители других гуманитарных и общественных наук занимались исследованием данной темы, демонстрируя теснейшую взаимосвязь нужд человека, академической работы (научно-исследовательской и педагогической) и культуры⁴.

¹ Жрец, гадающий по птичьему полету.

² См.: Angelini M.I. C'è bisogno di guardare oltre: l'occhio della contemplazione // Vita e pensiero. – Milano, 2018. – An. 101, N 4. – P. 77.

³ Ibid. P. 80.

⁴ См.: La misericordia e le sue opera: Atti del seminario interdisciplinare di teologia, filosofia e scienze dell'uomo. Milano, Università cattolica del Sacro Cuore 30–31 maggio 2016 / a cura di G. Colombo. – Milano: Vita e pensiero, 2016. – P. VIII–IX. – (Filosofia ed esperienza religiosa).

В том, чтобы участвовать в благотворительности, делясь идеями, профессионалы умственного труда видели одну из своих главных задач: они искали совместно со специалистами других дисциплин решения особенно актуальных для человечества проблем. Исходя из концепции, согласно которой Бог суть Милосердие (с большой буквы) и человек, созданный по Его образу и подобию, способен и обязан милосердие проявлять, они попытались определить сферы, возможности и потенциал человеческого милосердия, сосредоточиваясь в первую очередь на областях, в которых оно представляется наиболее нужным. Все участники проекта, подчеркивая особую актуальность выбранных тем для современной общественной жизни, т.е. их связь с практикой, одновременно пытались выполнить общую теоретическую сверхзадачу – вернуть милосердию его исконное глубокое теологическое, философское и антропологическое значение. Понимая высший акт божественного Милосердия как христианское послание и надежду на спасение для каждого человека, они стараются углубить это понятие применительно к современному этапу развития, уделяя самое пристальное внимание милосердию практическому, человеческому.

На семинаре, посвященном теме милосердия, подчеркивалась необходимость проявлять его и участвовать в благотворительности, помогать нуждающимся словом и делом¹. Причем особо выделялось то обстоятельство, что профессиональным ученым следует в первую очередь сосредоточиться на собственных областях исследований, разрабатывая данную тематику внутри них. Джузеппе Коломбо акцентировал особое внимание на духовном завещании основателя Католического университета Святого Сердца францисканца Агостино Джемелли, убеждавшего своих студентов в том, что их апостольская миссия – бытие среди интеллектуалов². Отец-основатель также требовал от учащихся помнить об особой важности благотворительности, осуществляющейся через идеи³. К его взглядам близка и концепция об образовании как проявлении Милосердия, Божьей благодати по отношению к тем, кто получил его.

¹ Colombo G. La Misericordia: vocazione e lavoro // La misericordia e le sue opera / a cura di Colombo G. – Milano: Vita e pensiero, 2016. – P. VII. – (Filisofia ed esperienza religiosa; 7).

² Ibid. P. VIII.

³ Ibid.

Таким образом, актуальность исследований, их непосредственная связь с жизнью и обществом, решением стоящих перед ними задач способствуют преодолению замкнутости науки, в том числе философии, в самой себе.

К средствам преодоления замкнутости философии профессионалы относят и привлечение читательского внимания. Привлечение внимания происходит не только с помощью выбора актуальной для общества тематики изысканий. Стоит отметить использование в философских трудах красочного языка, ярких метафор, а также богатого иллюстративного материала, ссылок на интересные исторические примеры. Причем этот язык отличается простотой и доступностью, в частности, в журнале *Vita e pensiero*, предназначенном не только для профессионалов, но и для значительно более широкой аудитории. Таким образом, учитывается предостережение о том, чтобы не использовать язык узкоспециализированной науки, который может показаться чересчур туманным и непонятным тем, кто находится вне научного сообщества¹, и напоминание о том, что истины символичны и должны выражаться просто, дабы не остаться достоянием узкоспециализированной касты посвященных. Издатели особо подчеркивают квалификацию и компетентность своих авторов и редакторов, делающих академические научные материалы интересными для читателей, не являющихся специалистами в данных областях знания². Это означает возможность привлечь тех, кто способен заинтересоваться. Особое внимание уделяется молодому поколению, которому в эпоху «фантазмагорической культуры Интернета» мыслители стремятся передать особое отношение к печатному слову, книге, глубокому знанию – способность выйти за пределы текста, думать собственной головой, дабы на должном уровне заботиться о себе, своем будущем и будущем других.

Возможно, преодолению замкнутости философии в самой себе будет способствовать и рекомендация, данная англиканским пастором Дж. Милбэнком, – использовать в ней исконно применяемый в теологии метод апологетики³. Причем понимать этот ме-

¹ Dotto G.P. Op. cit. P. 114.

² См.: Mottola A. Cent'anni dell'editrice, il futuro di una tradizione // *Vita e pensiero*. – Milano, 2018. – An. 51, N. 4. – P. 6.

³ См. подробнее: Milbank J. Apologia dell'apologetica (purché non sia retrograda) // *Vita e pensiero*. – Milano, 2013. – An. 46, N 3. – P. 9–16.

тод как последовательную и искреннюю защиту своей правоты, собственных взглядов, сделанного от чистого сердца признания, отстаиваемого перед всем миром. Подобный модус отношения к философии и занятию ею уже не раз способствовал появлению самородков, способных увлечь своими рассуждениями самую широкую аудиторию и становившихся нобелевскими лауреатами в области литературы, среди которых можно назвать таких выдающихся представителей философской мысли, как Рудольф Эйкен, Анри Бергсон, Герман Гессе, Бертран Рассел, Альбер Камю, Жан-Поль Сартр и многие другие философы-литераторы и литераторы-философы с мировым именем.

Не забывают современные католические мыслители и о позиции К. Фабро, видевшего именно в людях образованных, писателях и философах, тех, кто благодаря своим произведениям, в которых истина, справедливость и мир признаются абсолютными ценностями, сможет оказать самую деятельную помощь обществу в борьбе против его недугов, в том числе против отсутствия веры¹.

Диалог между человеческим и божественным

В последнее время в связи со значительным сокращением влияния христианства и доли христиан в обществе, в том числе в связи с увеличением потока мигрантов, исповедующих иные религии, активизируются попытки католической церкви не допустить отхода традиционной паствы от веры и привлечь новых последователей. Существуют опасения в том, что может произойти экспансия ислама как религии послушания на узкоконсервативной основе. Отчетливо звучит призыв ряда христианских философов – не воспринимать Священное как ледяной торос, стоящий на пути между человеком и его Богом² и охлаждающий связь между ними. Хотя одновременно присутствует понимание огромной дистанции между человеческим и божественным, которое остается и останется недостижимым идеалом, абсолютной истиной, это расстояние не должно

¹ См.: Turco G. Ateismo, laicismo, secolarizzazione: la diagnosi di Cornelio Fabro // RIFD (Rivista internazionale di filosofia del diritto). – Milano, 2012. – An. 89, N 2. – P. 183–237.

² Fumaroli M. Il ritirarsi del sacro, mistero di violenza e bellezza // Vita e pensiero. – Milano, 2011. – An. 94, N 5. – P. 77.

восприниматься как совершенно непреодолимое препятствие. Человеку следует стремиться сократить его, не впадая в описанную С. Кьеркегором «тоску по Богу»¹. Этому ностальгическому чувству можно противопоставить не только нравственную прямоту², но и простое обращение к божественному, которое часто помогает найти средство против веберовского «разочарования мира»³. Крайне важно, чтобы Священное продолжало, хотя бы косвенно, посредством «невидимых прививок», распространяться в современном обществе, дабы люди не теряли веры и не отдалялись от нее⁴. Приобщение к Священному не должно постоянно рассматриваться в качестве фатального столкновения человека, того «глиняного горшка», о котором говорил св. Павел, с абсолютной пугающей божественной инакостью, всемогущим божеством⁵. В интерпретируемом таким образом столкновении присутствуют и ужас перед таинственной пропастью, разделяющей человека и Бога, и всевластие божества, грозящее непосредственному существованию верующего, если он не предотвратит опасность путем принесения жертвы: предложенная божеству часть спасет все остальное, обеспечив временное выживание мирянина и его народа⁶. Ныне подобное отношение далеко не приветствуется большинством католических теологов и философов, акцентирующих внимание на том, что христианство требует от своих последователей бескровной жертвы, которая не должна вызывать страха или отторжения.

Обращение человека к священному должно его обучать, возвышать, облагораживать, заставлять взрослеть⁷. Одним из видов подобного обращения, ведущего к обучению, возвышению и облаго-

¹ Fumaroli M. *Il ritirarsi del sacro, mistero di violenza e bellezza // Vita e pensiero*. – Milano, 2011. – An. 94, N 5.

² *Ibid.* P. 78.

³ *Ibid.* P. 80.

⁴ Fumaroli M. *Il ritirarsi del sacro, mistero di violenza e bellezza // Vita e pensiero*. – Milano, 2011. – An. 94, N 5. – P. 86.

⁵ *Ibid.* – P. 81. В частности, концепция кальвинистского теолога Карла Барта предусматривает абсолютную инакость Бога, поражающую предстоящего перед Ним человека, то самое «бесконечное качественное отличие» времени от вечности, конечного от бесконечного, о котором говорит С. Кьеркегор. См. подробнее: Cozzi A. *La forma cristologica della Misericordia / Il contributo teologico di Karl Barth // La misericordia e le sue opera / a cura di Colombo G.* – Milano: Vita e pensiero, 2016. – P. 34–35. – (Filosofia ed esperienza religiosa; 7).

⁶ *Ibid.* P. 81.

⁷ *Ibid.* P. 85.

раживанию, является христианское умение проявлять бескорыстие. Прекрасно осознавая важность и необходимость существующей ныне глобальной системы экономических и политических отношений, базирующихся на обмене, многие авторы, в том числе Ж.-Л. Марион, призывают не забывать о том, что даже в современном мире следует оставлять место для бескорыстного¹, вспоминать о том, что, согласно формуле раннего христианства, именно так, без расчетов, одаривает Бог человека², а последнему полагается стремиться уподобиться Ему.

Проблема продолжения и дальнейшего развития диалога между человеческим и божественным, а также его распространения на изящество, очарование, радость – важная составляющая глубоких размышлений и практики современной католической церкви³. Предметом углубленной рефлексии зачастую становится теория Рудольфа Отто и его последователей, согласно которой Священное не подверглось порче от секуляризации, легкомысленно считающейся просвещенной⁴. Ставится вопрос: актуально ли утверждение о том, что концепция Священного исключает эстетическую радугу, в которую входит прекрасное, и мистическую шкалу, содержащую в себе помимо прочего возвышенное⁵. Одна из философских концепций прекрасного предполагает некий диалог между божественным и человеческим, включающий сферу эмоционального восприятия. Прекрасное, возвышенное заставляют человека таять и помогают проявляться божественному в человеческом, а человеческому – в божественном⁶. По С. Кьеркегору, в искусстве выражается тоска человеческого сознания, недостойного божественного, которую искусство тщетно пытается развеять⁷. Существует мнение, что для возвращения прекрасного – и художников – в лоно церкви важно, чтобы вера не оставалась сухой и «трезвой», свободной от восторгов и воображения, – той верой, которую в свое

¹ Marion J.-L. *Democrazia, c'è ancora posto per la gratuità?* // *Vita e pensiero*. – Milano, 2012. – An. 95, N 6. – P. 8–16.

² *Ibid.* P. 13.

³ Fumaroli M. *Il ritirarsi del sacro, mistero di violenza e bellezza* // *Vita e pensiero*. – Milano, 2011. – An. 94, N 5. – P. 77.

⁴ *Ibid.* P. 79.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.* P. 77.

⁷ *Ibid.* P. 77–78.

время предлагали Дж. Локк и его сторонники¹. Изменение отношения католической церкви к художникам, от которых она длительное время старательно дистанцировалась, обвиняя в богохульстве, можно расценивать как попытку вернуть священному эстетические качества, одновременно и приблизив его к жизни, и оставив тем возвышенным, которое вызывает благоговейный трепет.

Привнесению прекрасного в лоно католической церкви в свое время способствовали художники эпохи Возрождения, подарившие ей бессмертные шедевры. Впрочем, нельзя говорить и о том, что средневековая церковь была полностью лишена прекрасного, – уместно вспомнить о достижениях готической архитектуры и произведениях деревянной скульптуры, многие образцы которой были утрачены во времена Реформации. Попытки объединить христианское священное с прекрасным предпринимались и в значительно более раннее время. Одной из них можно считать концепции «Трактата о возвышенном», принадлежавшего перу анонимного автора из Александрии I в. н.э., прозванного Лонгином, который пристально изучался итальянскими гуманистами. И сам Лонгин, и его последователи предлагали отнести текст Священного Писания, в частности Ветхого Завета, к сфере возвышенного, прекрасного, экспонируя его как эстетический объект, достойный восхищения².

Вернуть священному статус возвышенного, одновременно сохраняя его как священное, и привлекать к священному через возвышенное человека современного «разочарованного мира» – эти, казалось бы, несовместимые задачи пытаются ныне решить многие католические философы и теологи, стараясь неким, пусть и ограниченным образом воплотить Милосердие, которое суть Бог, в милосердии человеческом, проявляемом и к ближним, и к дальним³.

Ради выполнения этих задач и приобщения людей к духовному современная католическая церковь стремится вернуть искусству статус живого свидетельства красоты сотворенного, как вернуть и христианское восприятие храмов, традиционно расцениваемых как

¹ Fumaroli M. Il ritirarsi del sacro, mistero di violenza e bellezza // Vita e pensiero. – Milano, 2011. – An. 94, N 5. – P. 83.

² Ibid.

³ См.: Colombo G. La Misericordia: vocazione e lavoro // La misericordia e le sue opera / a cura di Colombo G. – Milano: Vita e pensiero, 2016. – P. VIII-IX. – (Filosofia ed esperienza religiosa; 7).

место, где возможно приблизиться к Богу Творцу как Абсолютному Прекрасному¹.

С целью поиска «следов божественного» и приобщения к нему широкой аудитории руководители итальянских музеев – Барбара Ятта, возглавляющая Музеи Ватикана, Доменика Примерано и Надя Риги, стоящие во главе епархиальных музеев Триеста и Милана, предлагают своим посетителям насладиться христианским искусством, позволяющим, по их мнению, обрести безмятежность и гармонию духа². Они надеются заставить людей светских вспомнить о собственном духовном прошлом, посредством чувственного восприятия побудить их к рефлексии, в том числе и касающейся универсальности христианской традиции. Их точка зрения отличается от точки зрения многих философов: данный модус приобщения к священному не противопоставляет его и прекрасное, а стремится объединить их. Этому способствует проводимая в данных музеях образовательная работа и их готовность распахнуть двери для людей со всего мира. Иоанн Павел II в свое время призывал вспомнить, что искусство, даже выходящее за пределы типичных для религии выражений, в случае своей аутентичности состоит в тесном родстве с миром веры. В условиях значительного отдаления общества от культуры церкви именно настоящее искусство продолжает выстраивать мост к религиозному опыту, являясь путем к встрече с чем-то, выходящим за пределы индивидуального внутреннего эго³.

Довольно напряженные отношения между католической церковью и художественной культурой Нового времени пытался смягчить еще Павел VI (1963–1978), при котором делегация Ватикана впервые была представлена на Венецианском бьеннале, что стало важным свидетельством интереса священнослужителей к современному искусству⁴. Правда, первоначально начавшееся там сотрудничество ограничилось лишь архитектурной областью. 7 марта 1964 г. этот понтифик на встрече с представителями художников в Сикстинской капелле выразил желание пополнить экс-

¹ См.: Jatta B., Primerano D., Righi N. Al museo per cercare le tracce del divino // Vita e pensiero. – Milano, 2011. – An. 94, N 5. – P. 72.

² Ibid. P. 67–68.

³ См.: Jatta B., Primerano D., Righi N. Al museo per cercare le tracce del divino // Vita e pensiero. – Milano, 2011. – An. 94, N 5. – P. 75.

⁴ Ibid. P. 76.

позиции Музеев Ватикана произведениями современного религиозного искусства: эта экспозиция была торжественно открыта им в Апостольском дворце 23 июня 1973 г. В 1965 г. он напомнил художникам об их роли хранителей красоты мира. В своем обращении к представителям изобразительного искусства Иоанн Павел II призвал их возобновить сотрудничество с церковью. Он подчеркивал, что именно искусство продолжает создавать мост, ведущий к вере, поскольку поиск прекрасного – плод воображения, ведущий за пределы повседневности и являющийся своеобразным обращением к Таинству. Эти укрепившиеся со временем связи успешно продолжал поддерживать и развивать Бенедикт XVI¹. Католическая церковь и ныне преисполнена желанием и воли поощрять художников в их стремлении служить прекрасному во имя высшего блага, принося своим искусством веру и надежду и передавая таким образом всю невыразимую словами красоту любви Бога². Недаром ее служители, в том числе глава Папского совета по культуре, кардинал Дж. Равази, все чаще вспоминают о словах А. Мариони, который в своих размышлениях о Леонардо да Винчи называл Бога не только Первым двигателем, приводящим в движение весь мир, но и гениальным художником, создавшим в воображении форму величайшего своего шедевра – космоса³.

О морали

Проблема морали поднимается католическими мыслителями постоянно. Одним из модусов ее интерпретации рядом итальянских философов является осмысление нравственности как «врожденной», в духе Джамбаттисты Вико⁴. Бесспорно, эта «врожденность» понимается не буквально. Акцент в данном случае делается на морали – как восприятию и отражению общественных устоев, взглядов, унаследованных от родителей и сформированных окружающей средой, ее социальным укладом и традициями.

¹ См.: Jatta B., Primerano D., Righi N. Al museo per cercare le tracce del divino // Vita e pensiero. – Milano, 2011. – An. 94, N 5. – P. 77.

² Ibid. P. 78.

³ Ravasi G. Leonardo e la sua «teologia»: Un'ipotesi di lavoro // Vita e pensiero. – Milano, 2018. – An. 101, N 6. – P. 9.

⁴ Benedetti G. Ancora in tema di diritto e morale // Rivista internazionale di filosofia del diritto. – Roma, 2012. – An. 89, N 1. – P. 139.

По Августину Блаженному, нравственность состоит в понимании христианским философом того, что сумма добра – это вечная жизнь. Она идентифицируется с совершенным внутренним миром человека¹. По словам мыслителя, это утверждение, в отличие от предшествующих античных представлений, серьезно и основательно, ибо оно исходит из Слова Господнего, озаряющего разум тех, кто способен слышать его². Оно говорит о возможности достижения пути к спасению через земное существование при определении его посредством веры³. В вере должны быть живы этические добродетели христианства, а одной из главных среди них является жизнь в Вере, Надежде, Любви, как завещано человечеству Иисусом Христом. Эти этические добродетели утверждаются во имя людей⁴, как наполняющие жизнь смыслом, освещающие путь дальнейшего развития человечества. В них заключается универсальное религиозное послание, призывающее к милосердию ради всеобщего спасения, трактуемое в наши дни как требование взаимного уважения и заботы о распространении всеобщего блага⁵. Причем Любовь является важнейшей из христианских добродетелей, ибо она суть само бытие Бога. Человек же может полностью реализоваться, в том числе и в области морали, лишь оставаясь верным измерению Любви, взаимной и бескорыстной любви человека и Создателя, а также любви человека к своим ближним и дальним. Человека, обязанного, согласно христианским воззрениям, не забывать о том, что сделанное для других делается для Бога⁶. Католические теологи и философы рекомендуют каждому не забывать об этом не только для того, чтобы соответствовать высоким нормам

¹ Benedetti G. Ancora in tema di diritto e morale // Rivista internazionale di filosofia del diritto. – Roma, 2012. – An. 89, N 1. – P. 118.

² Gialberti A. Agostino il suicidio e la ricerca della felicità // Vita e pensiero. – Milano, 2012. – An. 45, N 4. – P. 114–115.

³ Ibid. P. 118.

⁴ Vella A. Il ruolo delle credenze religiose nell'ascesa intellettuale a Dio in una *Quaestio* di Giovanni di Jandun sulla possibilità di conoscenza delle sostanze separate // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2017. – An. 59, N 1. – P. 136.

⁵ Ricci Sindoni P. La cattiva coscienza dell'Europa // L'Europa, la malata di cristianesimo / a cura di Colombo G. – Milano: Vita e pensiero, 2015. – P. 56. – (Filosofia ed esperienza religiosa; 7).

⁶ Lia P. Il Kp della misericordia tra cielo e terra // La misericordia e le sue opera / a cura di Colombo G. – Milano: Vita e pensiero, 2016. – P. 9. – (Filosofia ed esperienza religiosa; 7).

христианской морали, но и для того, чтобы просто оставаться человеком.

Размышляя о морали, католические философы предлагают иметь в виду и сентенции одного из учителей церкви, святого Амвросия Медиоланского, восторгавшегося избранностью и красотой людей среди других созданий Божьих. Этот епископ подчеркивал, что Создатель отдыхал после сотворения человека, созданного по Его образу и подобию, и призывал людей помнить о том, что они слава Господня и наделены прекрасной душой. Однако им следует не забывать и о необходимости оставаться исполненными умиления, спокойными и смиренными, дабы Он мог отдыхать в их сердцах. Это место милосердия, ожидания человеком Бога с полным любви взглядом, обращенным к самым прекрасным из Его созданий, которым Он доверил заботу о самих себе¹. Это также место ожидания Творцом от человека нравственного поведения, соблюдения Его заповедей. Именно подобная божественная любовь позволила Иисусу призывать людей к тому, чтобы они пытались стать столь же совершенными как Отец Небесный². Разумеется, не желать превзойти Его, но стремиться к Его совершенству, насколько это возможно для сотворенного по Его образу и подобию, делая это с предписываемой Фомой Аквинским смиренной отвагой и стараясь быть столь же милосердными, как и Он³. Само создание человека по образу и подобию Божьему позволяет ему стремиться к высоконравственному поведению, соблюдая принципы христианской морали.

Глубокая исконная связь христианской морали и милосердия постоянно подчеркивается католическими теологами и философами, призывающими воспринимать милосердие как неотъемлемую часть морали⁴, а всю историю – как историю любви между человеком и Творцом. Причем Милосердие с прописной буквы трактуется как имя Бога, а со

¹ См.: Cozzi A. La forma cristologica della misericordia / Il contributo teologico di Karl Barth // La misericordia e le sue opera / a cura di Colombo G. – Milano: Vita e pensiero, 2016. – P. 54. – (Filosofia ed esperitnza religiosa; 7).

² Ibid.

³ Colombo G. La Misericordia: vocazione e lavoro // La misericordia e le sue opera / a cura di Colombo G. – Milano: Vita e pensiero, 2016. – P. XIII. – (Filosofia ed esperienza; 7).

⁴ См.: La misericordia e le sue opera: Atti del seminario interdisciplinare di teologia, filosofia e scienze dell'uomo. Milano, Università cattolica del Sacro Cuore 30–31 maggio 2016 / a cura di G. Colombo G. – Milano: Vita e pensiero, 2016. – (Filosofia ed esperienza religiosa; 7).

строчной – как то, что Он указывает творить людям в ответ на Его любовь, в делах духовных и телесных. Они связаны в диалогической форме, что возможно, потому что милосердие человеческое подпитывается от божественного Милосердия¹. Божественное Милосердие – это также мера и сущность дел человеческих, и в нем не предусмотрено полумер. Бог является Милосердием безусловным и уникальным образом. Христос призывал людей быть милосердными, как Отец Небесный. Не больше – онтологически невозможно «презойти Бога», – но и не меньше, так как созданные по Его подобию люди призваны стать Его детьми, наследниками совершенства Создателя. Хотя только человеческими силами это осуществить невозможно, следует со смиренной отвагой пытаться с Божьей помощью осуществить неосуществимое без нее². По наиболее распространенному мнению, милосердие – духовная или материальная практика, противостоящая злу. Однако католическая церковь говорит не только о необходимости творить милосердие по доброй воле, но и о возможности требовать его или просить о нем в тех случаях, когда оно необходимо для достойной жизни³. Согласно концепции Пьерлуиджи Лиа, люди – изначальные должники по отношению к божественной благодати, и этот долг требует от них милосердных деяний, хотя в повседневной жизни они нечасто вспоминают о подобной необходимости, рассматривая милосердие в антропологическом смысле как предоставление чего-то из избытка, сверхизобилия⁴.

При рассмотрении концепций морали и милосердия призывается помнить о том, что Бог predetermined судьбу всех людей в судьбе Сына, и рассматривать и первую, и вторую с точки зрения Откровения⁵. Данная рекомендация постоянно становится поводом для нового и нового переосмысления католическими теологами и философами слов и деяний Иисуса, переданных в Священном Пи-

¹ Colombo G. La Misericordia: vocazione e lavoro // La misericordia e le sue opera / a cura di Colombo G., – Milano: Vita e pensiero, 2016. – P. X. – (Filosofia ed esperienza religiosa; 7).

² Ibid.

³ См.: Lia P. Il Kp della misericordia tra cielo e terra // La misericordia e le sue opera / a cura di Colombo G. – Milano: Vita e pensiero, 2016. – P. 6. – (Filosofia ed esperienza religiosa; 7).

⁴ См.: Ibid. P. 4.

⁵ Ibid. P. 3.

сании всем последующим поколениям для понимания того, что «Бог суть любовь»¹. Как и того, что человек в согласии с божественной любовью может полностью реализовать себя, объявить и сделать силой, способной одолеть любое зло, обладая решимостью победить все злодеяния².

Джузеппе Коломбо при трактовке милосердия в соответствии с концепцией Фомы Аквинского акцентирует особое внимание на том, что дар подающего всегда превышает пропорциональную меру³ принимающего: Бог в силу изобилия своей доброты – почтенный даритель. Как и на том, что Создатель всегда дает больше и наказывает меньше, чем люди того заслуживают: не по беззакониям их творит им, не по грехам воздаст. Он суть милосердие и прощение⁴. Милосердие Бога, как и мораль, – мера и суть всех человеческих деяний. Как милосердие, так и христианская нравственность не предусматривают половинчатости. Ибо акт любви, добродетели или доблести не может осуществляться наполовину⁵.

При интерпретации концепции морали и милосердия Фомы Аквинского предлагается не забывать также о том, что мораль и милосердие, основанные на разуме, оцениваются выше, нежели исходящие из страстей⁶. Однако не следует недооценивать и сбрасывать со счетов страсти души, ее «эмоциональный аппетит», позволяющий проникаться сочувствием к другому человеку. Хотя они стоят ниже «аппетита интеллектуального» и их должно обуздывать в соответствии с разумом, дабы обращать во благо. Сами по себе эти страсти не могут характеризоваться ни как благие, ни как недостойные. Моральное совершенствование подразумевает способность души, повинующейся разуму и воле, выбирать верный путь между двух страстей⁷, например тягой к знанию и стремлением к власти. Таким образом у человека формируется суждение о моральной доб-

¹ Colombo G. *La Misericordia: vocazione e lavoro* // *La misericordia e le sue opera / a cura di Colombo G.* – Milano: Vita e pensiero, 2016. – P. XII. – (Filosofia ed esperienza religiosa; 7).

² Ibid.

³ По одной из интерпретаций, подразумевается мерная чаша.

⁴ Ibid. P. XIII.

⁵ Ibid. P. XII.

⁶ См.: Salvioli M. «*Pie Pellicane, Jesu Domine*»: sulla teologia della misericordia // *La misericordia e le sue opera / a cura di Colombo G.* – Milano: Vita e pensiero, 2016. – P. 16–17. – (Filosofia ed esperienza religiosa; 7).

⁷ Ibid. P. 17.

родители / доблести или моральном благочестии, а «эмоциональный аппетит» души так же важен, как и разум, для формирования морали. Причем, согласно Аквинату, необходимо выработать привычку к нравственному поведению. Регулировать ее должен разум, а вырабатывается она благодаря воле¹. Формированию морали способствует волевой акт, предпринимаемый без волнения, приносимого страстями души², но обязательно с любовью. Сама же воля совершенствуется посредством благодати, возвышаясь до божественной любви³. Через подобное совершенствование человек обретает способность любить так, как любит Бог.

Для более глубокого осмысления моральной теории Ангелического Доктора нужно учитывать, что одним из основополагающих ее моментов является связь нравственных добродетелей между собой благодаря мудрости – по аналогии со связью даров Святого духа благодаря благодати. Эти дары приходят на помощь добродетелям, исправляя недостатки их обладателей посредством сверхъестественной модальности божественной жизни. Сверхъестественность выражается в актах *благословения (beatitudine)* и *плодах Святого Духа*⁴. Моральные добродетели человека, описание которых у Фомы Аквинского основывается непосредственно на тексте Писания, соответствуют особым дарам Святого Духа, импульсы которого побуждают человека поступать нравственно, не подвигают непосредственно к высокоморальным деяниям, но ведут к ним, помогая выбирать средства⁵. Лишь в Боге видится Аквинату «полнота морального чувства», не носящая никакого недостатка и следующая из интенсивной полноты бытия и любви, желающей признать в сотворенном человеке собственные образ и подобие⁶.

При рассмотрении взглядов на мораль католические теологи и философы предлагают учитывать также позицию кальвинистского теолога Карла Барта, предлагавшего, в духе высоко ценимого им Ансельма Кентерберийского, во всех своих изысканиях видеть Бо-

¹ См.: Salvioi M. «*Pie Pellicane, Jesu Domine*»: sulla teologia della misericordia // *La misericordia e le sue opera* / a cura di Colombo G. – Milano: Vita e pensiero, 2016. – P. 17. – (Filosofia ed esperienza religiosa; 7).

² Ibid. P. 18–19.

³ Ibid. P. 19.

⁴ Ibid. P. 20.

⁵ Ibid. P. 22.

⁶ Ibid. P. 24.

га перед собой¹. Для мыслителя это означает сверять с Ним свои концепции и сентенции, в том числе и в области морали, если его понимание Творца – не простая видимость.

Значительный интерес испытывают католические философы и к сфере взаимодействия морали и права. По Г. Бенедетти, эссенция морали состоит в интимном и свободном волеизъявлении в отношении того, что считается справедливым. Она не связана с принуждением, рассматривает *намерение* во всей его чистоте и является «внутренней» по отношению к индивиду, в то время как право остается «внешним»². В западной философской традиции (от Фомы Аквинского до Канта и многих других мыслителей Нового времени) утверждается, что право и мораль, как опыт, реальность и концептуальные категории, не только различны, а потому различимы, но и радикально гетерогенны и несопоставимы³. Однако итальянский мыслитель возражает против данной концепции, аргументируя это тем, что в рамках системы права по большей части развиваются и ментальность, и мораль человека, а юридические нормы общества трансформируются в убеждения и ценности, определяющие направление его поступков⁴. С другой стороны, право изменяет условия среды, его породившей⁵, а следовательно, концепцию самосознания и мораль индивида. Психологическое давление закона в данном смысле «громадно», хотя люди его не ощущают, как не ощущают воздух, которым дышат⁶. Этот автор предлагает обратиться к концепции Джанбаттисты Вико, согласно которой в праве должна быть «врожденная мораль». Оно не может от нее «освободиться», так как является ее *продуктом*, значит, не надо ни *разделять* их (как поступают позитивисты), ни *отделять* друг от друга (естественное право), но необходимо оценивать право и мораль в соответствии с реальным воздействием на жизнь индивидов и общностей⁷. Бенедетти советует извлекать ус-

¹ См. подробнее: Cozzi A. La forma cristologica della misericordia / Il contributo teologico di Karl Barth // La misericordia e le sue opera / a cura di Colombo G. – Milano: Vita e pensiero, 2016. – P. 36–37. – (Filosofia ed esperienza religiosa; 7).

² Benedetti G. Ancora in tema di diritto e morale // Rivista internazionale di filosofia del diritto – Roma, 2012. – An. 89, N 1. – P. 129.

³ Ibid. P. 130–131.

⁴ Ibid. P. 132–133.

⁵ Ibid. P. 134–135.

⁶ Ibid. P. 138.

⁷ Ibid. P. 139.

ловия легитимизации права из оценки его воздействия на нравы, в которых оно проявляется больше, чем в законе в его *семантической* форме (так считает Л.Л. Фуллер) и в демократической форме законодательства (Ю. Хабермас). Можно вспомнить, как это делает М. Мильори, концепцию Платона, с одной стороны, предлагавшего защищать законы, представляющие высшую реальность и имитирующие абсолютные и превосходные модели, а с другой – учитывать то, что, как и все остальное, произведенное людьми, они подвергаются оценке и могут быть усовершенствованы¹.

Четкое различие права и морали в отношении концепции милосердия проводит Пьерлуиджи Лиа. Люди, будучи изначально должниками божественной благодати, редко вспоминают об этом долге в повседневной жизни. Благодать в антропологическом смысле не определяет справедливость, а следовательно, и законность. Повседневность нормальной жизни не требует молитв и предложения жертвы ради собственного оправдания. Благодать считается следствием сверхизобилия, которым люди делятся по собственному усмотрению. Таковы справедливость и законность в светском понимании². Законность сохраняет в обществе существующий статус-кво, а значит, закрепляет несоответствие между нуждающимися в благодати, взывающими о необходимом, и наслаждающимися сверхизобилием, располагающими излишним. Таким образом, у людей светских появляется основание думать о божественном как совершенно отстраненном от понимания жизни и справедливости. Однако с точки зрения теологии и христианской морали само человеческое бытие немислимо без божественной благодати, должниками в отношении которой они изначально являются. И это обязывает их к милосердным деяниям³.

Помимо вышеизложенного Пьерлуиджи Лиа обращает внимание и на то обстоятельство, что в обычной жизни при нормальных обстоятельствах люди нечасто задумываются о христианской морали, обращаются к молитве или апеллируют к христианскому милосердию. Обращение к молитве зачастую свидетельствует о

¹ Eustacchi F. «Il disordine ordinato»: Il riuscito tentativo di proporre una nuova interpretazione di Platone publication // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2014. – An. 106, N 1. – P. 174.

² См.: Lia P. Il Кр della misericordia tra cielo e terra // La misericordia e le sue opera / a cura di Colombo G. – Milano: Vita e pensiero, 2016. – P. 5. – (Filosofia ed esperienza religiosa; 7).

³ Ibid.

тяжелых жизненных обстоятельствах человека, заставивших его решиться на такой рискованный шаг, как признание собственной неспособности контролировать ситуацию. Просьба о милосердии для себя расценивается как своего рода ловушка, подрывающая жизнь, сами ее корни, собственную идентичность, достоинство, публичное доверие, надежду, каковая одухотворяет бытие¹. Однако, размышляя на данную тему, важно вспоминать евангельскую мудрость, согласно которой Бог вознаграждается в получающем милосердие и признает себя в каждом творящем его². Все сделанное из милосердия делается для Него³. Возможно, более глубокое осознание этих истин заставит в некотором смысле изменить отношение мирян к необходимости взывать о милосердии и оказывать его.

Значительное внимание отношениям права и морали уделял Фома Аквинский. Согласно Ангелическому Доктору, справедливость без милосердия (необходимой составной части морали) – жестокость, милосердие без справедливости – мать несогласия⁴. Устанавливая связь между правом и моралью, он считал и то и другое выражением Божьей воли. Божественные деяния, утверждающие нравственность, не противоречат деяниям справедливым, но превосходят их границы, как возвращаемое превосходит долг, если долг не устраняет прощение⁵. Справедливость соответствует тому, что причитается Богу или творению, но не включает в себе деяний милосердия, на котором основывается, так же как должное Ему следует воспринимать как мотив для дальнейшего самосовершенствования⁶. В порядке выражения божественного милосердия, могущества и мудрости схоласт видит возможность исправления человеческой природы после падения⁷, а следовательно, и совершенствования морали.

¹ См.: Lia P. *Il Kp della misericordia tra cielo e terra // La misericordia e le sue opera / a cura di Colombo G. – Milano: Vita e pensiero, 2016. – P. 4. – (Filosofia ed esperienza religiosa; 7).*

² Ibid. P. 9.

³ Ibid.

⁴ Salvioli M. *«Pie Pellicane, Jesu Domine»: sulla teologia della misericordia // La misericordia e le sue opera / a cura di Colombo G. – Milano: Vita e pensiero, 2016. – P. 20. – (Filosofia ed esperienza; 7).*

⁵ Ibid. P. 25.

⁶ Ibid. P. 25–26.

⁷ Ibid. P. 27.

Концепция же выдающегося кальвиниста Карла Барта, чью тринадцатитомную «Церковную догматику» высоко оценивают такие видные католические теологи, как Ханс Урс фон Бальтазар, Альберто Коцци, выбрав ее в качестве возможной посредницы в диалоге с протестантизмом¹, в определении соотношения справедливости и морали подразумевает полную инакость вечного и всемогущего Бога по отношению к ограниченному сроком своего земного существования, уязвимому человеку, Его качественное, согласно С. Кьеркегору, отличие от собственного творения. Мораль, в ее проявлении как милосердия, связывается кальвинистом с правом / справедливостью через подобного абсолютно иного Творца. Бог, по Барту, совершенен в своем превосходстве: справедлив в милосердии и милосерден в справедливости. Нельзя отрицать справедливость, чтобы проявлять милосердие². При осмыслении соотношения между справедливостью и милосердием, основанном на единственном откровении Создателя, переданном в деяниях и проповеди Иисуса, который умер за грехи людей и воскрес ради их оправдания, важно учитывать, что Бог остался верен себе, собственному единству с грешными созданиями. С Его справедливым милосердием встречаются как с должной справедливостью. В своем милосердии Бог поступает с людьми, как требует Его божественное достоинство, делая, как должно. В Пасхе, акте смерти / справедливости и воскресения / милосердия, Он занимает место человека, место Его чад в Сыне, дабы затем вознестись на божественный престол³. Таким образом, лишь в актах Создателя обретают свою высшую абсолютную коннотацию и милосердие, и справедливость. Человеческие же милосердие и справедливость в свете этой доктрины возможны лишь благодаря выбору людей при единении с Ним⁴. Милосердие, по словам Барта, – модус Бога любить и быть любимым. Эта любовь – основополагающая склонность Его сердца⁵.

Размышляя о морали в контексте ценности слов, необходимости распространения или сокрытия истины, католическая цер-

¹ Cozzi A. La forma cristologica della misericordia/ Il contributo teologico di Karl Barth // La misericordia e le sue opera / a cura di Colombo G. – Milano: Vita e pensiero, 2016. – P. 32. – (Filosofia ed esperitnza religiosa; 7).

² Ibid. P. 42.

³ Ibid. P. 43.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid. P. 41.

ковь не раз была вынуждена признавать свои прошлые ошибки. Стремясь, насколько возможно, исправить их, католические философы не только напоминают о трагических фактах, как, например, геноцид целых народов, но и считают должным настаивать на том, что намеренное искажение фактов в данных вопросах может приравниваться к самому акту геноцида. Во всяком случае, оба эти акта относятся к одной и той же области – морали или ее отсутствия. Такова, в частности, позиция доцента кафедры философии христианства Манхэттенвилльского колледжа в Нью-Йорке Сиобана Нэш-Маршалла, утверждающего, что нельзя лгать о геноциде армян¹.

Концепция лжи подразумевает, что ложь оказывает негативное, разлагающее влияние как на распространяющих, так и на воспринимающих ее. Так рассуждает американский мыслитель, который, опираясь на так называемую «папку Лифтона» – документы, опубликованные в приложении к книге «Врачи-нацисты: Врачебные убийства и психология геноцида» и отрицающие геноцид армян в Турции, – размышляет о ценности слов, распространении и сокрытии истины. Он опирается на определение лжи, данное И. Кантом, и интерпретирует ее как злоупотребление, манипулирование волей жертв. По словам Гарри Франкфурта, ложь буквально мешает разумам мыслить рациональным образом. Таким образом, она может воспрепятствовать рациональному поведению личности, подвергнуть опасности рациональность, повлиять на *фундаментальные убеждения* и душевное здоровье индивида². Ложь ущемляет *волю*, подрывает *достоинство* получателя и может расцениваться как преступление³.

В данной статье поднимается также тема ценности и важности слов, всегда бывшая актуальной для католических теологов и философов, которые в своем стремлении к истине стараются следить за четкостью формулировок, не допускать двусмысленных трактовок в важнейших вопросах, касающихся веры и основополагающих положений христианской доктрины.

Многие усматривают слабость христианства в его призыве к непотворению злу. Однако именно это воззвание, неразрывно свя-

¹ Nash-Marshall S. Non si può mentire sul genocidio armeno // Vita e pensiero. – Milano, 2012. – An. 95, N 2. – P. 15–12.

² Ibid. P. 18–20.

³ Ibid. P. 23.

занное с Откровением, которое принес людям Иисус, является не только важнейшей составляющей частью христианской морали, но и основой веры в целом. Оно отнюдь не означает слабости, но подразумевает требование духовной силы, силы воли, необходимых людям в жизни. Подставленная щека является не только свидетельством духовной силы ее обладателя, но и своеобразным испытанием, проверкой нравственных качеств нападающего: повторит ли он свою агрессию, встретившись с подобным поведением.

Одним из средств совершенствования, даже способствующего обретению силы оздоровления современного западного общества и западной демократии, видится католическим мыслителям изменение как моральных устоев, так и практических действий человека, гражданина. Они, в духе учения св. Августина, мыслят подобное оздоровление в воспитании людей, обладающих необходимыми духовными силами (каковые есть у христиан), ощущающих потребность в духовном развитии (развитии души, если угодно), желающих заниматься благотворительностью и даровать, вместо того чтобы просто ограничиваться собственной экономической эффективностью¹. Тем более что подобная модель веками существовала и разрабатывалась в христианских доктрине и практике.

Напоминая о важности бескорыстного в современном мире, один из ведущих французских философов-католиков Ж.-Л. Марион призывает вспомнить формулировку ранних христиан: Бог одаряет без зависти, не делая расчетов, излишне, себе в убыток². И чем важнее дар, тем более нереальным, невоплощенным и символическим он должен быть³. Подобное бескорыстие во все времена оставалось одной из важнейших составляющих христианской морали, требующей от верующих его милосердного проявления.

Марион осуждает компромиссы, в том числе известный под названием «гуманизм», который продолжает оставаться в границах обмена, ориентируясь на его нормы⁴. Он предупреждает о том, что даже жители обеспеченных стран рискуют быстро обеднеть, если позволят возобладать в обществе цинизму, неграмотности и вуль-

¹ Nash-Marshall S. Non si può mentire sul genocidio armeno // Vita e pensiero. – Milano, 2012. – An. 95, N 2. – P. 15.

² Marion J.-L. Democrazia, c'è ancora posto per la gratuità? // Vita e pensiero. – Milano, 2012. – An. 95, N 6. – P. 13.

³ Ibid.

⁴ Ibid. P. 16.

гарности, разрушающим основы гражданского поведения¹. Именно бескорыстие, основывающееся на логике веками разрабатывавшейся представителями христианской доктрины, расценивается мыслителем как возможность оздоровить современную западную демократию, придать ей силу², сделать индивидуума не только экономическим агентом, но и альтруистом, человеком гуманным. Французский философ выражает надежду на то, что подобная практика, как экзистенциальная, так и духовная, будет способствовать нравственному совершенствованию и человека, и общества в целом.

Тема человека, его внутреннего мира является одним из основополагающих предметов, рассматриваемых католической теологией и философией. Согласно Августину Блаженному, этот мир подобен великому океану и столь же полон опасностей³. Христианский мыслитель предлагал его бесконечное совершенствование посредством накопления, сохранения и преумножения добра⁴ и в этом видел путь к спасению. В том числе и благодаря его трудам христианство изъяло из философской практики и перенесло в религиозную область духовные упражнения, в частности упражнения в мудрости, справедливости, силе и самоконтроле⁵, считавшиеся стойками необходимыми для жизни мудреца, превратив их из языческих доблестей в христианские добродетели. Однако стоит заметить, что картезианцы, а затем иезуиты, впоследствии использовавшие вышеназванную практику упражнений для разума, вполне успешно сочетали ее с занятиями, в том числе философией.

Ж.-Л. Марион предлагает не отказываться от трактовки человека по Дж. Локку в качестве экономического агента – в современном мире это было бы невозможно, – но также видеть в нем индивидуальность⁶, персону, личность с ее конкретной историей и устремлениями. Он сетует на то, что многие современные теологи предпочитают оставаться в рамках привычной «экономической» игры⁷. Думается, что

¹ Marion J.-L. *Democrazia, c'è ancora posto per la gratuità?* // Vita e pensiero. – Milano, 2012. – An. 95, N 6. – P. 15.

² Ibid.

³ Gisalberti A. *Agostino il suicidio e la ricerca della felicità* // Vita e pensiero. – Milano, 2012. – An. 45, N 4. – P. 116–117.

⁴ Ibid. P. 118.

⁵ Ibid. P. 111.

⁶ Marion J.-L. *Democrazia, c'è ancora posto per la gratuità?* // Vita e pensiero. – Milano, 2012. – An. 95, N 6. – P. 8.

⁷ Ibid. P. 16.

подобное отношение к индивидуальности, персоне, личности с ее конкретным внутренним миром может стать не только очередным теоретическим вопросом, способным заинтересовать философов и теологов, но и практическим средством совершенствования общества.

Понятие и тема гуманизма и гуманности остаются центральными для современной католической философии. Рассматривая их, стоит отметить необходимость различения понятия гуманизма как исторического феномена эпохи Возрождения и его многочисленных исторических производных, ставящих антропоцентризм во главу угла, при этом умаляя его значение, если не полностью отрицая божественное, с одной стороны, и его понимания как «человечности», которое предлагается современными мыслителями, в том числе католическими, делающими акцент на включение в него божественного: того лучшего, что дано человеку Богом и что человек должен в себе развивать, – с другой. Подобное переосмысление гуманизма в единстве человеческого и божественного, духовного и плотского, небесного и земного, возвышенного и будничного, священного и обыденного постоянно предпринимается католическими теологами и философами, подчеркивающими необходимость на каждом этапе развития мира и общества обращаться с этой целью к оставленному Иисусом, человеком и Сыном Божьим, Откровению, посланию, остающемуся актуальным во все времена.

Гуманизм, интерпретируемый в качестве христианской человечности, доброты, состоит далеко не только в решимости христианства как религии, по словам Р. Жирара, исключить архаический механизм принесения божеству кровавых жертв и предложении веры в Бога, которого по крайней мере не надо было бояться¹, но и в надежде на возможности человека, на его лучшее будущее, в предложении концепции идеала, к которому люди должны стремиться.

Однако на протяжении многих столетий ради утверждения этого идеала католическая церковь, в том числе вступая в противоречие с распространяемым ею самой учением, была вынуждена выступать в вооруженных конфликтах за одну из противоборст-

¹ Fumaroli M. Il ritirarsi del sacro, mistero di violenza e bellezza // Vita e pensiero. – Milano, 2011. – An. 94, N 5. – P. 82.

вующих сторон, освящая ее действия¹. В качестве своеобразного «покаяния» в ошибках прошлого и стремления исправить их можно расценивать всестороннюю миротворческую деятельность Иоанна Павла II, внесшего немалый вклад в развитие межрелигиозного диалога и укрепление мира между странами и народами.

Глубокая озабоченность католической церкви связана с обесцениванием понятия священного², начавшимся, по мнению ряда христианских мыслителей, с эпохи Возрождения, развившимся в Новое время и продолжающимся по сей день. При использовании этого понятия в повседневном лексиконе заложенный в нем глубочайший смысл теряется. Однако, с другой стороны, многих современных интерпретаторов не устраивает и концепция Рудольфа Отто, согласно которой священное трактуется как средство для уравнивания страхов, достигаемого с изрядным риском и дорогой ценой, но делающего возможным сосуществование *Homo religiosus* – человека религиозного – с его богами. В частности, неприятие этой концепции вызывает обещание ужаса и абсолютной беспомощности человеческого «глиняного горшка» при столкновении с абсолютной божественной инакостью, восприятие всевластного божества в качестве непосредственной угрозы человеческому существованию³. Подобные взгляды воспринимаются многими как противоречащие гуманной сути христианства, обещанию спасения благодаря искупительной жертве, принесенной за все человечество Иисусом Христом, которого Бог послал на землю ради всех людей.

Возникает своеобразный парадокс: представителей католической мысли не устраивает, с одной стороны, первая тенденция, выражающаяся в девальвации Священного. Они стремятся не допускать подобного, оставив Священное на причитающейся ему высоте. Ее поддержание всегда было одной из основных задач священнослужителей. Но они считают также недопустимым создание непреодолимого препятствия между священным и мирским, светским, человеческим и божественным. По глубокому убеждению большинства из них, данные категории нельзя кардинально противопостав-

¹ Исключением стала Первая мировая война, когда Святой престол стремился сохранять нейтралитет.

² Fumaroli M. Il ritirarsi del sacro, mistero di violenza e bellezza // Vita e pensiero. – Milano, 2011. – An. 94, N 5. – P. 78.

³ Ibid. P. 81.

лять, так как между ними должна поддерживаться связь, делающая возможной саму реляцию человек / Бог. Ее поддержание видится в продолжении диалога между человеческим и божественным, при этом важно не только сохранение, но и распространение в обществе гуманных евангелических идеалов. Гуманных именно в евангелическом, а не в антропоцентрическом понимании гуманистических учений. К гуманизму как антропоцентризму эпохи Возрождения, основывающемуся на логике обмена¹, отношение католических мыслителей довольно сложное. Стоит напомнить, что именно в эпоху Возрождения и начавшийся непосредственно после него период поиск человеческого в божественном при явном антропоцентрическом уклоне привел к значительному ослаблению позиций Святого престола, из-под власти которого начали выходить целые области и страны, принимавшие протестантство, что вынудило Папу Римского принять жесткие меры, положившие начало контрреформации.

Ныне из среды католических мыслителей поступают предложения принять утверждение из концепции М. Фумароли, согласно которому понимание «священного» Рудольфа Отто недалеко от понимания «духовного» В. Кандинским и стоит вновь сблизить эти понятия ради возвращения священному полноценной жизни². Данная модель доступна для людей, обладающих необходимыми духовными силами, ощущающих потребность в духовном оздоровлении (развитии души, если угодно) и желающих заниматься благотворительностью и даровать³. Звучат также настоятельные призывы вспомнить теории П.А. Флоренского и Л. Парейсона, касающиеся символов, воспринимаемых как пути преодоления разделения между видимым и невидимым, эмпирической и иной реальностями, миром и Богом. Тех самых, которые позволяют миру людей питаться энергиями из мира высшего, являясь средствами установления диалога, отношений и взаимодействия между земной и трансцендентальной реальностью, укрепления бытия⁴. Символы,

¹ Marion J.-L. *Democrazia, c'è ancora posto per la gratuità?* // *Vita e pensiero*. – Milano, 2012. – An. 95, N 6. – P. 16.

² Fumaroli M. *Il ritirarsi del sacro, mistero di violenza e bellezza* // *Vita e pensiero*. – Milano, 2011. – An. 94, N 5. – P. 80–81.

³ Marion J.-L. *Democrazia, c'è ancora posto per la gratuità?* // *Vita e pensiero*. – Milano, 2012. – An. 95, N 6. – P. 15.

⁴ См.: Antiseri D. *La «grande domanda» e le «non ragioni» degli atei* // *Vita e pensiero*. – Milano, 2018. – An. 101 (51), N 4. – P. 88–96. – P. 94.

отсылая к «иному высшему»¹, как выражающие нечто более грандиозное, дают возможность священному распространяться в современность как «невидимая прививка». Данные идеи стоит рассматривать как возможные стратегии возвращения священного в жизнь общества и приумножения его роли в ней.

Недопущение войн

Проблема недопущения войн постоянно остается в центре внимания современной католической церкви, а также всех прогрессивных философов мира. Еще Августин Блаженный писал, что даже мудрец не способен вести полностью справедливую войну и что война причиняет из-за своей несправедливости сильнейшую душевную боль личности именно в силу принадлежности последней к человечеству². Особое внимание христианский теолог придавал миру во всех областях, в первую очередь потому, что он должен стабилизировать тесную связь земного города с Градом Божьим и определить путь к истинному счастью через земное существование человека³. Ныне его призыв к миру представляется особенно понятным и актуальным. Однако вопреки предостережению этого отца патристики католическая церковь, как, впрочем, и многие другие религиозные институты, на протяжении своей истории была вынуждена занимать определенную позицию в вооруженных конфликтах, зачастую выступая их вдохновителем и идеологом. Стоит напомнить, что Первая мировая война с ее беспрецедентным количеством человеческих жертв была освящена религиозными властями с обеих сторон⁴. Хотя было бы неверно говорить о подобной пристрастности политики Ватикана в то время.

Можно отметить нейтральную позицию в этом страшном конфликте значительной части католического духовенства, задававшегося так и оставшимися без ответа вопросами: каким образом качественное различие между Богом и людьми стало настолько

¹ См.: Antiseri D. La «grande domanda» e le «non ragioni» degli atei // Vita e pensiero. – Milano, 2018. – An. 101 (51), N 4. – P. 88–96.

² Gialberti A. Agostino il suicidio e la ricerca della felicità // Vita e pensiero. – Milano, 2012. – An. 45, N 4. – P. 117.

³ Ibid. P. 118.

⁴ Fumaroli M. Il ritirarsi del sacro, mistero di violenza e bellezza // Vita e pensiero. – Milano, 2011. – An. 94, N 5. – P. 79.

сильным, что люди грешным образом объединились на противоборствующих сторонах, возможно, в помутнении разума от различий между немцами и французами, австрийцами и итальянцами – народами одной христианской традиции? Как совместная вера осталась бессильной и беспомощной перед соображениями политики, глухой к ценностям жизни и готовой к войне?¹ Подчеркнутый нейтралитет Святого престола, необычайно озабоченного этими неразрешимыми проблемами и не имевшего возможности поддержать ни один из лагерей, так как в обоих было достаточно католиков, вылился для него в потерю значительной части своей паствы, которая приняла кажущееся бездействие за слабость и предательство собственных интересов. Подобное отношение помимо прочих соображений заставило папу римского впоследствии пойти на такой сомнительный шаг, как поддержка в обессиленной и обескровленной послевоенной Италии фашистского движения, возглавляемого Бенито Муссолини.

Между тем в начале Первой мировой войны Ватикан превратился в место необычайного по своему драматизму напряжения. Все, начиная с Бельгии, подвергшейся немецкой агрессии, ждали от него слов поддержки. Однако выступить на одной стороне означало бы порвать с другой, и Рим безмолвствовал, вызвав всеобщее разочарование. Все чувствовали себя преданными понтификом, хранившим нейтралитет. По словам итальянского историка Джанпаоло Романато, папа римский Бенедикт XV, впоследствии назвавший войну «бесполезной стратегией», уже в тот момент предвидел, что она станет поражением для всех, «самоубийством Европы»². 28 июля 1915 г., обращаясь к народам и правительствам воюющих сторон, понтифик заявил, что их действия лишь передают следующим поколениям печальное наследие ненависти и возмездия. Не случайно путь, пройденный этим римским папой, послужил уроком для Пия XII, известного своим подчеркнутым «молчанием» во время Второй мировой войны³.

¹ См.: Cozzi A. La forma cristologica della misericordia / Il contributo teologico di Karl Barth // La misericordia e le sue opera / a cura di Colombo G. – Milano: Vita e pensiero, 2016. – P. 33–34. – (Filosofia ed esperienza religiosa; 7).

² См.: Romatano G. Così la Grande Guerra ha cambiato la Chiesa // Vita e pensiero. – Milano, 2018. – An. 101, N 4. – P. 47, 48.

³ Ibid. P. 48–49.

Выбор Бенедикта XV оставил Святой престол в полной изоляции, даже в Италии, игнорировавшей миротворческие инициативы понтифика, не давая ему восстановить свое влияние в мире. Именно Рим не уступал в вопросе недопущения папы за стол переговоров на Парижской мирной конференции. Его отсутствие на данном форуме Роматано считает во многом знаковым, так как оно позволило понтифику не участвовать в печально известном конгрессе и не отвечать за его провал и ошибки, заложившие основы войны, развязанной уже через 20 лет. Наиболее печальным последствием молчания Ватикана стало для него разделение епископов, как и католиков в целом, на тех, кто встал на позиции патриотической лояльности, и тех, кто открыто поддержал воинствующий национализм. Моментом максимальной изоляции понтифика принято считать обнаружение в 1917 г. его ноты, предлагавшей сокращение вооружения, создание международного арбитража, отказ от контрибуций, освобождение оккупированных территорий и обсуждение взаимных претензий. Этот призыв ныне принято представлять в качестве особой заслуги данного папы римского: некоторые его положения были включены в «четырнадцать пунктов» Вудро Вильсона «О призыве к миру» 1918 г. Однако после выхода воззвания большинство епископатов (немецкие и австрийские) и архиепископ Парижа даже не включили его в свои печатные издания, сочтя дипломатическим документом, интересующим только правительства, но не католиков. Во французской прессе Бенедикта XV определяли как «прогерманского папу», в немецкой – «профранцузского». Леон Блуа назвал его Пилатом XV, а в Италии в духе настроений XIX в объявили Проклятым XV. В Париже доминиканцы отвергли папское предложение о мире. По мнению Роматано, во время Первой мировой войны Святой престол впервые почувствовал, насколько сложно оставаться главой всемирной организации верующих и священнослужителей, каждый из которых одновременно принадлежит церкви и является гражданином своей страны. Война засвидетельствовала это трагическое противоречие, создав, однако, предпосылки для его преодоления, сформировав более глубокое по сравнению с довоенным понимание универсальности католической церкви, стоящей выше национальных различий.

До 1914 г. католическая церковь Европы воспринималась как федерация национальных церквей, находящихся под влиянием собственных правительств и связанных с интересами политических партий. Во многих странах (в частности, на территории быв-

шей Австро-Венгрии) епископы избирались политическими властями и были больше связаны со своими правителями, нежели со Святым престолом. Миссионеры обычно контролировались властями стран, владевших колониями. После 1918 г. ситуация изменилась, и Рим взял в свои руки руководство даже наиболее отдаленными областями миссионерской деятельности. Энциклика 1919 г. содействовала эмансипации молодых церквей колониальных стран, наметив их путь к самостоятельности, закончившийся после Второй мировой войны. Вопреки сопротивлению Франции и США управление всей миссионерской деятельностью сосредоточилось в Ватикане. Епископы были освобождены от национальной субординации и стали подотчетными непосредственно Святому престолу¹.

Лишь после окончания военных действий были признаны заслуги Бенедикта XV, решительно намеренного поддерживать беспристрастность веры в свете предвидения того, что Первая мировая война положит конец организации мира XIX в. и не позволит Европе и дальше занимать в нем центральное место. Это способствовало возрождению центральной организации католической церкви, обретению ею морального и политического влияния, притом что вопреки признанию ее на международной арене в качестве равноправного собеседника она оставалась «Государством без территории», что исправили лишь Латеранские пакты 1929 г., которые впоследствии станут поводом для обвинения Ватикана в поддержке фашистского режима в Италии.

Выражая свою реакцию на события этой войны, Рудольф Отто предложил концепцию возвращения к священному через суровое очищение мирян от всего, что вызывает гнев Господний². Подобный подход, несомненно, вызовет по меньшей мере недоумение, если не глубокий протест современного человека, впитавшего особенности глобализации и всеобщей информационной доступности. Такого «очищения» в современном мире допускать нельзя – слишком многое связано в нем между собой.

В связи с необходимостью недопущения войн можно также вспомнить слова Августина Блаженного о том, что человека от че-

¹ См.: Romatano G. Così la Grande Guerra ha cambiato la Chiesa // Vita e pensiero. – Milano, 2018. – An. 101, N 4. – P. 50–51.

² Fumaroli M. Il ritirarsi del sacro, mistero di violenza e bellezza // Vita e pensiero. – Milano, 2011. – An. 94, N 5. – P. 80.

ловека, народ от народа отдаляет разность языков, а вместе с ней – и образов мышления. Современная глобализация благодаря языкам межнационального общения и средствам связи отчасти преодолела первую проблему, хотя вторая осталась и продолжает вызывать озабоченность.

Поднятие темы недопущения войн свидетельствует не о стремлении найти некое абсолютное решение проблемы – столь самоуверенных людей нет среди современных трезвомыслящих философов. Однако они пытаются привлечь к ее решению как можно больше умов, предлагая какие-то конкретные меры, внося свою частичную лепту в ее осмысление. С этой целью ими учитывается и концепция лютеранского теолога В. Панненберга, согласно которой божественность и власть Отца не полны без миротворческой деятельности Сына и работы Духа, ведущих мир к совершенству¹. Во избежание повторения ошибок прошлого они неустанно напоминают человечеству и о ставившихся церкви в вину страшных междоусобных войнах, которые вели европейцы под знаменами христианства. Эти баталии ускорили технический прогресс этих народов и усилили стремление к знанию, завоеванию и использованию планеты вследствие убеждения в том, что им милостью Божьей предназначено принести Евангелие остальному человечеству и подготовить его к возвращению в утраченный рай².

Следует помнить и о том, что евангелический богослов Рудольф Отто, видевший в терроре средство возвращения к архаическому священному, хотя и с более современной техникой, по сути дела, «торжественно открывал Европу нацистской идеологии и политике»³. Католические мыслители продолжают задаваться риторическим вопросом о том, как могла христианская Европа одновременно породить, с одной стороны, процветание человеческого гения, науки, литературы, искусства и, с другой, – беспрецедентные «тотальные» войны с использованием неслыханных способов уничтожения⁴. Из их или близкой к ним среды постоянно звучат предупреждения о том, что неистовство осуществляющих научное исследование, способное трансформировать реальность, к которой относится чело-

¹ Youn C. Op. cit. P. 409.

² Fumaroli M. Op. cit. P. 82.

³ Ibid. P. 84.

⁴ Ibid. P. 86.

век, может привести к ее разрушению¹. Они, несомненно, предлагают не остановить прогресс, но более осторожно и вдумчиво относиться к его осуществлению и достижениям, дабы сберечь самое драгоценное на Земле – таинственный поток и пульсацию жизни, как и возвышенные флюиды Духа, ощущаемые в истечении слов поэзии и прозы, музыкальных нот или в религиозном опыте и практиках в их многочисленных формах².

Католическими мыслителями постоянно переосмысливаются основы международного права, как одного из гарантов недопущения войн. В частности, М. Марасси обращается к Всеобщей декларации прав человека (1948), ставшей в то время воплощением надежды на лучший мир³. Сочетание общих неприкосновенных международных норм с уважением к традициям каждой страны и народа, различным точкам зрения – универсальности и конкретности, множественности и сингулярности, – интерпретировалось как гарантия незыблемости мирового порядка и недопущения вооруженных конфликтов. Само появление этого документа после Второй мировой войны говорит о решимости принимавших его не допустить подобных «варварских актов», «всплесков абсурда», заставляющих затем обдумывать неисчислимы ценности мира, обладающие смыслом⁴. Основами для принятия этой декларации были понимание общности человеческого бытия и разделение универсальных ценностей – неприятие жестокости, враждебности и насилия, в частности геноцида, расовой дискриминации, пыток, недопустимого обращения, нарушения права народов на самоопределение⁵, являющихся неизбежными спутниками войн. Итальянский же мыслитель видит гарантию сохранения человеческого в деятельности институтов, способных воплотить обещания Всеобщей декларации и генерировать новые права, подчеркивая одновременно, что в деле сохранения достоинства всей «человеческой семьи»⁶ никто не может оставаться простым зрителем, так как проблема касается всех людей⁷. Это проблема обеспечения одного из ос-

¹ Dotto G. Op. cit. P. 116.

² Ibid.

³ См.: Marassi M. Diritti umani, dopo settanta anni un cammino ancora lungo // Vita e pensiero. – Milano, 2018. – An. 101, N 6. – P. 18–25.

⁴ Ibid. P. 20.

⁵ Ibid. P. 23.

⁶ Ibid. P. 20.

⁷ Ibid. P. 25.

новополагающих, важнейших прав человека – права на жизнь в мире без войн.

В качестве одного из возможных решений проблемы недопущения войн Дж. Бенедетти предлагает уже упоминавшуюся концепцию Дж. Вико о необходимости «врожденной морали» в праве, в том числе международном¹. Она подразумевает уважение к традициям, в которых воспитаны люди, наряду с универсальными, общими для всех нормами. Данное предложение адресовано правовым государствам, но его вполне можно распространить и на мировое сообщество в целом. Именно об этом свидетельствуют постоянно звучащие с кафедры Святого Петра призывы вернуть примат этики по отношению к политике², в том числе и в масштабах всего мира. Признается исключительно важным не только не допускать преступлений, совершенных против целых народов, но и избегать в мировой политике лжи, в том числе и академической³. Концепцию необходимости духовного оздоровления, о котором говорит Ж.-Л. Марион, можно распространить не только на обладающих достаточными силами людей – христиан в его понимании⁴, – но и на государства как таковые. С целью нормализации международной обстановки стоит учитывать и выражаемую этим христианским мыслителем озабоченность проблемой бедных государств, являющихся таковыми не из-за скудости природных ресурсов, но из-за слабости и коррумпированности руководства⁵.

Теоретические вопросы и практические меры укрепления существующего мирового порядка рассматриваются в рамках проектов, призывающих обеспечить планету энергией для жизни⁶,

¹ Benedetti G. Ancora in tema di diritto e morale // Rivista internazionale di filosofia del diritto. – Roma, 2012. – An. 89, N 1. – P. 139–140.

² Ricci Sindoni P. La cattiva coscienza dell'Europa // L'Europa, la malata di cristianesimo / a cura di Colombo G. – Milano: Vita e pensiero, 2015. – P. 56. – (Filosofia ed esperienza religiosa; 7).

³ Nash-Marshall S. Non si può mentire sul genocidio armeno // Vita e pensiero. – Milano, 2012. – An. 95, N 2. – P. 15–24.

⁴ Marion J.-L. Democrazia, c'è ancora posto per la gratuità? // Vita e pensiero. – Milano, 2012. – An. 95, N 6. – P. 15.

⁵ Ibid.

⁶ См.: A tavola con Dio e con gli uomini: Il cibo tra antropologia e religione: Atti del convegno internazionale. Milano, Università cattolica del Sacro Cuore 7–9 ottobre 2015 / a cura di G. Colombo. – Milano: Vita e pensiero, 2016. – (Filosofia ed esperienza religiosa; 7).

проявлять как духовное, так и практическое милосердие¹, способствовать всестороннему оздоровлению европейского общества².

Католические мыслители выступают за сохранение и преумножение в жизни Веры, Надежды, Любви, которые должны, как настаивает А. Велла, освещать дальнейший путь развития человечества³, являясь, по сути, залогом продолжения самой его жизни. Передача этого универсального евангелического послания ныне осуществляется церковью не только на персональном, личностном или внутриличностном уровне – при общении с отдельными людьми, – но и на уровне трансличностном, трактуемом в качестве не только (по Дж. Полкингхорну) обращения к высшей, божественной реальности⁴, но и обращения к целым странам и народам.

Отношение к античным корням

Многие католические авторы ныне призывают не проводить решительного разделения между античной и христианской философией. Они основываются не только на доскональном знании выдающимися средневековыми теологами, среди которых выделяются Августин Блаженный, Фома Аквинский, своих греческих и римских предшественников. И не только на том факте, что в основе рефлексии христианских теологов и философов, в том числе католических, изначально лежали учения Платона и Аристотеля. Стоит напомнить, что, в частности, Августин Блаженный для реализации масштабного проекта «О граде Божьем», разработанного с целью снятия с христиан обвинения в закате нравов в Римской империи, использовал трактаты и эллинистических стоиков, и Варро-

¹ См.: La misericordia e le sue opera: Atti del seminario interdisciplinare di teologia, filosofia e scienze dell'uomo. Milano, Università cattolica del Sacro Cuore 30–31 maggio 2016 / a cura di G. Colombo. – Milano: Vita e pensiero, 2016. – (Filosofia ed esperienza religiosa; 7).

² См.: L'Europa, la malata di cristianesimo / a cura di Colombo G. – Milano: Vita e pensiero, 2015.

³ Vella A. Il ruolo delle credenze religiose nell'ascesa intellettuale a Dio in una *Quaestio* di Giovanni di Jandun sulla possibilità di conoscenza delle sostanze separate // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2017. – An. 59, N 1. – P. 46

⁴ Polkinghorne J. Amici scienziati, la religione non è irrazionale // Vita e pensiero. – Milano, 2012. – An. 95, N 2. – P. 83.

на, и Цицерона¹. Католическая церковь призывает всех современных философов к диалогу, активному взаимодействию с античными, постоянно организуя исследования проблематики, семинары и конференции, подготавливая тематические выпуски журналов и публикуя статьи на данную тему.

Развивая давние традиции изучения наследия античных философов, современные католические исследователи проявляют живой интерес к их трудам. Особое внимание уделяется таким столпам мысли, как Платон и Аристотель. Многие авторы стараются, как это сформулировал П.Р. Блюм, «думать головой мыслителей прошлого», освещая вопросы, которые не только волновали в то далекое время, но и «ныне являются серьезными проблемами человеческого взаимопонимания»², пытаясь как можно тщательнее реконструировать их мысль в конкретных обстоятельствах ее появления.

При бережном и внимательном отношении к дошедшим до нас трудам стоит учитывать предупреждение Р. Дж. Коллингвуда о том, что если некая философская доктрина прошлого представляется бессмысленной, это означает лишь то, что она дает ответ на вопрос, не воспринимаемый нами ныне³. Подобный подход продемонстрировал М. Мильоре, который в двухтомном труде «Организованный беспорядок. Диалектическая философия Платона»⁴, где первый том носит название «Диалектика, метафизика и космология», а второй – «От души к этической и политической практике», предложил оригинальную комплексную новаторскую интерпретацию идей этого мыслителя в духе Тюбингенской и Миланской философской школы.

Автор поставил перед собой цель – осуществить как можно более полную ревитализацию платоновской мысли, в первую оче-

¹ Gisalberti A. *Agostino il suicidio e la ricerca della felicità // Vita e pensiero.* – Milano, 2012. – An. 45, N 4. – P. 111–118.

² Garsia B. *Aristotle among the Jesuits: A note concerning a recent publication // Rivista di filosofia neo-scolastica.* – Milano, 2014. – An. 106, N 1. – P. 179.

³ Ibid.

⁴ Milgiore M. *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone: 2 vol.* – Morcelliana: Brescia, 2013. – Vol 1: *Dialettica, metafisica e cosmologia*; Vol. 2: *Dall'anima alla prassi etica e politica.*

редь диалогов¹. Он сосредоточился на их текстуальном анализе в свете герменевтической парадигмы, предложив для этого само-бытную методику². Наибольший интерес для него представляет «философская игра»: внимание сосредоточивается на загадках отдельных персонажей платоновского наследия как ключах к открытию «тайны, которая не должна существовать», а именно – на отсутствии общей интерпретационной почвы у философов, постигающих все тексты. По мнению Мильоре, Платон предлагает своему слушателю / читателю не удовлетворяться пассивным восприятием, а самому «*заняться философией*». Таким образом, античный мыслитель сохраняет ядро сократовской маевтики, призывая не стараться казаться философом, а самому заниматься данной дисциплиной, так что часто провоцирует читателя, предлагая тому решать шарады и проблемы *помимо* тех, что прописаны в тексте³. Его диалоги, с их иронией, предназначены для зарождения и прогрессивного развития философской мысли у потенциального слушателя / читателя.

Итальянский философ предлагает постоянно пользоваться методикой самого древнегреческого мыслителя – «играть» с его текстами для открытия в них второго дна, уважая их структурную поливалентность и стимулируя множественность подходов⁴. В его анализе проявляется структурная неполнота, которую Платон не только демонстрировал в своих диалогах, но и требовал от философов⁵, являя таким образом одновременно и открытость, незавершенность дискурса, и стимул для учеников продолжить дело учителя, и призыв видеть две стороны мира в его единстве.

По мнению Мильоре, философия Платона – не абстрактная метафизика, а исследование физического мира, познаваемого из наших ощущений и объясняемого на основании высшей реальности Идей и Принципов⁶. Она побуждает думать в комплексных и

¹ Eustacchi F. «Il disordine ordinato»: Il riuscito tentative di proporre una nuova interpretazione di Platone publication // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2014. – An. 106, N 1. – P. 163.

² Ibid. P. 165.

³ Eustacchi F. «Il disordine ordinato»: Il riuscito tentative di proporre una nuova interpretazione di Platone publication // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2014. – An. 106, N 1. – P. 165.

⁴ Ibid. P. 166.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid. P. 169.

системных терминах, стараться создать экспликативную модель, в которой заложено объяснение, хотя последнее в ином – не диалектическом – видении реальности может показаться неразрешимой апорией¹.

Итальянский исследователь утверждает, что философия Платона, строящаяся на богатстве реального, значительно более открыта и привлекательна, нежели учение Аристотеля и неоплатонизм, ею порожденные, так как первый отказался от Демиурга и Первоначальных принципов, а второй уничтожил полярность в деятельности Единого². Он постоянно подчеркивает актуальность высказывания А. Уайтхеда о том, что вся наша философская традиция – лишь череда заметок на полях диалогов Платона³.

К многовековым традициям католической философии также относится пристальное внимание к трудам Аристотеля, остававшегося ее непререкаемым авторитетом на протяжении Средних веков, эпохи Возрождения и раннего Нового времени. Средневековый аристотелизм в основном еще не обрел когерентного единства и характеризовался значительным эклектизмом, в том числе включением неоплатонизма в корпус аристотелевских доктрин. Философская мысль, использовавшая источники неоплатонизма и интерпретировавшая их с помощью системы Аристотеля, получила ярлык эклектической – именно такое сочетание текстуальных источников в различной комбинации и стало распространенным в ренессансную эпоху⁴.

Б. Гарсия вслед за П.Р. Блюмом, выпустившим сборник «Записки об аристотелизме раннего Нового времени», рассматривает иезуитское видение философии в XVI и XVII вв.⁵ Он показывает, как представители данного ордена в раннее Новое время работали над концепцией «школьной философии» в качестве коллективного знания – доктриной, общей для всех, которой можно обучить, опираясь на Аристотеля как на единый текстуальный центр, при условии усвоения всего, что было почерпнуто из результатов наступ-

¹ Eustacchi F. «Il disordine ordinato»: Il riuscito tentativo di proporre una nuova interpretazione di Platone publication // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2014. – An. 106, N 1. – P. 179.

² Ibid. P. 175.

³ Ibid. P. 165.

⁴ Garsia B. Aristotle among the Jesuits: A note concerning a recent publication // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2014. – An. 106, N 1. – P. 190–192.

⁵ Ibid. P. 177–193.

ления гуманистов, и общего сохранения схоластической строгости. Ими руководила, заставляя двигаться вперед, теологическая конечная цель (*finis*), не позволяя окончательно отойти от значительно более широкой христианской традиции¹. Иезуитский канон куррикулум, укрепленный благодаря появлению его версии «Основание и институт обучения» (*Ratio atque institutio studiorum*) 1599 г., предусматривал следование Аристотелю как авторитету в вопросах философии, от которого не следует отклоняться, за исключением случаев, противоречащих вере. В последней оговорке содержалось предупреждение против еретического, не христианского, в том числе и восточного аристотелизма, как и предписание отдавать предпочтение Фоме Аквинскому, наиболее желательному для христианина интерпретатору античного мыслителя².

Следует обратить внимание и на отношение к Стагириту видных мыслителей иезуитского ордена. Бенедикт Перерий продолжал непосредственно ссылаться на него как на непререкаемый авторитет³. Оноре Фабри, утверждая, что аристотелевская философия заслуживает название «христианской», тем не менее перешел к так называемому «геометрическому аристотелизму», видя в Стагирите главным образом философскую эмблему и ключ к методу⁴.

Самое пристальное внимание католические и другие религиозные мыслители уделяют трудам Аристотеля и в наше время⁵.

Стоит отметить, что при попытках ревитализации мысли древних мудрецов рекомендуется избегать распространенных в прошлом ошибок. Прежде всего, нельзя прибегать к чрезмерной «модернизации» – осовремениванию их взглядов и концепций, – а также сциентизму – механическому приписыванию древним учениям достижений современной науки. Нужно стараться восстанавливать эти учения в контексте конкретного исторического периода и размышлений предшественников и современников. Следует также отказаться от банализации и чрезмерного упрощения дошедших

¹ Garsia B. Aristotle among the Jesuits: A note concerning a recent publication // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2014. – An. 106, N 1. – P. 192.

² Ibid. P. 181.

³ Ibid. P. 187.

⁴ Ibid. P. 187–188.

⁵ Об этом помимо многочисленных конференций и тематических сборников говорит и публикация статьи Дж. Полкингхорна. См.: Polkinghorne J. Amici scienziati, la religione non è irrazionale // Vita e pensiero. – Milano, 2012. – An. 95, N 2. – P. 89.

до наших дней теорий, принижения данных сокровищ мысли или пренебрежения ими. Вовсе не допустимо приписывать античным философам собственные взгляды, чем прежде зачастую грешили представители средневековой схоластики, старавшиеся с помощью ссылок на авторитеты подтвердить правильность рекомендуемых церковью видений проблемы. Однако подобные предупреждения отнюдь не исключают диалога с античными мыслителями, попыток проследить эволюцию отдельных понятий или комплексных умопостроений, чем постоянно занимаются и поныне те, кто вносит в философскую мысль собственный вклад.

Немного о душе и разуме

Тема души, как проистекающая из самого христианского послания, на всем протяжении многовековой истории католической церкви была и остается одной из самых актуальных для ее теологов и философов. Августин Блаженный говорил о совершенствовании человеческой души посредством борьбы против скверны, но не внешней, а внутренней, борьбы не с пороками других, а исключительно со своими собственными¹. Фома Аквинский рассуждал о ее «эмоциональном» и «интеллектуальном» аппетитах, ценя последний больше первого, так как он подразумевал способность человека обуздывать страсти благодаря разуму и воле². Однако это вовсе не означает недооценки им пресловутого «эмоционального аппетита», в числе прочего позволяющего людям испытывать сострадание и проявлять милосердие. Аквинат находит позитивное значение добродетели в том, что движение души регулируется разумом. Речь идет о стабильной склонности, подразумевающей совершенствование способности души к добродетели, в которой она заключается. Благодаря добродетели в своих действиях, требующихся для достижения блага посредством ума и воли, душа, объятая двумя страстями, должна выбирать верный средний путь. Этот путь выбирают с помощью суждения о моральной доблести,

¹ См.: Gisalberti A. *Agostino il suicidio e la ricerca della felicità* // *Vita e pensiero*. – Milano, 2012. – An. 45, N 4. – P. 115.

² См.: Salvioli M. «*Pie Pellicane, Jesu Domine*»: sulla teologia della misericordia // *La misericordia e le sue opera* / a cura di Colombo G. – Milano: Vita e pensiero, 2016. – P. 16–19. – (Filosofia ed esperienza religiosa; 7).

ибо так осуществляется влияние ума и воли, поэтому под добродетелью или доблестью милосердия подразумевается привычка испытывать сочувствие в гармонии со светом разума¹. Крайне важной для формирования человеческой души является также воля, поскольку она состоит в интеллектуальном аппетите и не исключает эмоциональности, но интегрирует в себя ее проявления в соответствующей модальности². В дискуссии XIV в., в частности у Пьера Сеффона, звучал тезис о душе как о накопленном знании³. Перерий критиковал аверроистскую концепцию души, согласно которой душа – индивидуальная – материальна и не была сотворена, в традиционном духе схоластики не только доказывая ее бессмертие с использованием логической аргументации, но и ссылаясь на авторитет Аристотеля⁴.

Ныне мыслители нечасто обращаются к теме души, возможно, считая ее глубоко личной и звучащей несколько чуждо для читательской аудитории современного «разочарованного» и весьма прагматичного мира. Сейчас, в условиях, когда подвергают сомнению как сами религии, так и их содержание⁵, принято заменять считающийся устаревшим термин «душа» термином «внутренний мир». Однако душа может рассматриваться в контексте других проблем. Как это делают, например, Дарио Антисери и Мауро Магати, заявляющие об отсутствии адекватной аргументации у атеистов⁶ и призывающие вернуть Европе ее истинные, исконные – в их понимании христианские – Духовность и Сердце⁷.

Данные понятия самым тесным образом коррелируют с христианским понятием души. Причем важно учитывать, как констатирует П. д'Орс, что эта самая душа питается не из общего внут-

¹ См.: Salvioli M. *«Pie Pellicane, Jesu Domine»: sulla teologia della misericordia // La misericordia e le sue opera / a cura di Colombo G.* – Milano: Vita e pensiero, 2016. – P. 17–18. – (Filosofia ed esperienza religiosa; 7).

² Ibid. 18.

³ Maspero G. Op. cit. P. 328.

⁴ Garsia B. Aristotle among the Jesuits: A note concerning a recent publication // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2014. – An. 106, N 1. – P. 187.

⁵ См.: Comte-Sponville A., D'Ors P. Ma può esistere una spiritualità atea? // Vita e pensiero. – Milano, 2018. – An. 101, N 4. – P. 53.

⁶ См. подробнее: Antiseri D. La «grande domanda» e le «non ragioni» degli atei // Vita e pensiero. – Milano, 2018. – An. 101, N 4. – P. 88–96.

⁷ См.: Magatti M. Se l'Europa rimane senza spirito e cuore // Vita e pensiero. – Milano, 2018. – An. 101, N 4. – P. 97–102.

ренного мира, но из культурной формы определенной традиции, к которой принадлежит ее обладатель¹, т.е. при рассмотрении необычайно важно наряду с новым, индивидуальным, осмыслить те культурные корни, из которых она произрастает. Для христиан, по его словам, существует необходимость репродуцировать в своих исторических и контингентных координатах Источник, или внутренний мир, – Дух Иисуса Христа. Они призваны не только признавать Его Путем, Истиной, Жизнью, Вратами и Светом мира, но и сами быть таковыми, понять, что во внутреннем мире все на одном уровне, едины в Нем². В молчании, посвященном отнюдь не праздному, но духовному созерцанию, этому мыслителю видится возможность развития души, способ обретения каждой личностью истинной человечности³.

Постоянно рассматриваются концепции человеческого разума, возможности познания им мира и трактовка этой проблемы католическими и не только мыслителями прошлого. Позиция современной католической церкви по данному вопросу близка к призыву Дж. Полкингорна – оставаться открытым явлению, удивительному, в поисках истины опираться на теологию, развивающуюся по восходящей траектории и способную скрупулезно оценить опыт познания⁴, продолжая сохранять Веру и соблюдать христианские заповеди.

Еще Платон предлагал философу смотреть разумом, не забывая одновременно об ограниченности разума человеческого. Теории людей никогда не бывают абсолютными истинами, но представляются «убедительными до тех пор, пока не будет доказано противоположное», или рассматриваются как «лучшие из возможных». Тесные взаимосвязи между вниманием к эмпирической сфере и философией как диалектическим изысканием ведут к высшей реальности вплоть до Принципов первоначал, а это означает, что данное исследование бесконечно⁵. Таким образом утверждаются одновременно и пределы человеческого разума, и его неог-

¹ Comte-Sponville A., D'Ors P. Op. cit. P. 55.

² Ibid. P. 56.

³ Ibid. P. 57–58.

⁴ Polkinghorne J. Amici scienziati, la religione non è irrazionale // Vita e pensiero. – Milano, 2012. – An. 95, N 2. – P. 90.

⁵ Eustacchi F. «Il disordine ordinato»: Il riuscito tentativo di proporre una nuova interpretazione di Platone publication // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2014. – An. 106, N 1. – P. 168.

раниченные возможности продолжать самосовершенствование, возвышаясь вплоть до основ трансцендентальной – как она будет названа впоследствии, много веков спустя, – реальности.

Каппадокийская школа IV в., к которой принадлежал Григорий Нисский, поставленная перед фактом необходимости согласования полученного Откровения с наукой и философией в целом и онтологией и гносеологией в частности, разрабатывала апофатическую теологию, наиболее влиятельным представителем которой считается Псевдо-Дионисий Ареопагит (V – начало VI в.). С этой целью ее представители использовали учение Платона, утверждавшего абсолютную трансцендентность и непознаваемость Бога. Согласно их концепциям, существование сотворенного прослеживается вплоть до вечного логоса, посредством которого был создан мир. Он до конца познаваем лишь Богом, который знает о собственном творении гораздо больше, чем люди. Теология признает форму познания, считающую невозможным понимание сущности и гносеологически открывающуюся через доступ в недостижимое онтологически царство вечного логоса благодаря реляции с Создателем. Следовательно, невозможно восходить от причины к причине вплоть до Первого принципа без связи с Ним. Однако при утверждении полной интеллигибельности бытия лишь для Творца каппадокийцы одновременно устанавливали его – бытия – познаваемость посредством связи с Ним. Но познаваемость не сущностей, которыми занималась античная метафизика, а отношений происхождения, взаимного расположения и взаимоотношений. Благодаря изучению этих связей, которые, по выражению Дж. Масперо, «наполнили измерение бытия онтологической плотностью», мыслители внесли значительный вклад в развитие натурфилософии¹. Таким образом, утверждение невозможности абсолютной познаваемости фактически привело к скачку в развитии познания. Казалось бы, Бытие потеряло возможность своей конвертации в универсально Истинное: подобная конвертация выражается лишь божественным Словом, логосом, который и есть сам Бог. Однако тот благоговейный ступор, в который, по словам епископа Нисского, впадают перед лицом неба ученый, философ и поэт, является для всех них общей отправной

¹ Maspero G. La fisica contemporanea e la teologia trinitaria possono avere qualcosa in comune? Un suggerimento dall'ontologia relazionale // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2016. – An. 58, N 2. – P. 328–330.

точкой, побуждая их, как и самого автора статьи, выражать словами как Творца, так и сотворенное им¹.

По словам Плотина, разум происходит от Всевышнего и является высшей частью души². Его философ ставит над другой частью души – эмоциональной.

В свое время Августин Блаженный предупреждал, что невежество является источником слез, отягощающих существование на всех уровнях, и вызывает «великое несчастье»³. Однако для этого Отца Церкви неприемлема и гордыня разума. По его словам, те, кто рассчитывает исключительно на него, несостоятельны как мыслители⁴, так как истинным мыслителям равно необходимы убежденность, вера, сохранение и развитие собственной души. Ставить перед разумом задачи, с которыми он может справиться, стремиться к его совершенствованию, не только не впадая в грех гордыни, но и соблюдая христианские заповеди и культивируя в себе христианские добродетели, – такой представлялась теологу идеальная жизнь христианского мыслителя Средневековья. Однако делалась важная оговорка: все это должно делаться для преумножения славы Господней. Богословом настоятельно подчеркивалось, что при какой угодно мудрости мыслителю необходима «та добродетель, имя которой мужество», дабы переносить человеческое зло с терпением⁵. А также утверждалась тщетность человеческого разума, однако только как неспособного отличить без божественной помощи Зло от Блага⁶.

Философия Фомы Аквинского интерпретировалась и продолжает интерпретироваться католическими философами как что-то «вечное», равно как и присущий каждому великому мыслителю

¹ Maspero G. La fisica contemporanea e la teologia trinitaria possono avere qualcosa in comune? Un suggerimento dall'ontologia relazionale // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2016. – An. 58, N 2. – P. 329–330.

² См.: Echeverría A.I. Plotino. La bellezza y el origen de las figures en la materia (En. VI, 7.33.30–38) // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2018. – An. 60, N 3. – P. 529–545. – P. 531.

³ Gisalberti A. Agostino il suicidio e la ricerca della felicità // Vita e pensiero. – Milano, 2012. – An. 45, N 4. – P. 117–118.

⁴ Ibid. P. 114.

⁵ Ibid. P. 115.

⁶ Ibid. P. 117.

дух, стремящийся открыть *возможности разума*¹. Схоласт требовал «читать внутреннюю суть вещей»². Э. Штайн характеризовала его мысль как «истинно философский дух», который пытается проследить *логос* и *рацио* этого мира, подразумевая под последним рациональную часть человеческого разума, находящегося в постоянном поиске, а под первым – страстный логос, являющийся в полноте сущего³. Согласно Ангелическому Доктору, этот логос охватывает все существующее, а человеческое сознание в состоянии постепенно, то с одной, то с другой стороны открывать его, соблюдая правило строгой интеллектуальной честности. Сверхъестественный разум частично учреждает человеческий. Этот «разум», или «рациональность», был дан человеку благодаря Христу⁴. Божественное сознание, по Аквинату, может проявляться на горизонте бытия [и это условие познаваемости мира. – *Прим. И. Ц.*]⁵.

Цистерцианец Пьер Сеффон из Клерво признает возможность познания мира человеком, но не строгим образом, так как хорошо, что Бог знает все вещи, а Сократ – многие, но понимает ее условно – «если что-то известно», – поскольку можно представить, что ничего не познано. Он постоянно подчеркивает отличие божественного всезнания (без необходимости его прохождения через пропозиции) от человеческого познания (всегда осуществляющегося через них и способного услаждаться многими вещами, хотя и не обязательно)⁶. Здесь познание трактуется как услада для человеческой души, однако таким оно бывает не всегда. Отрицая вечное и неизменяемое знание, мыслитель лишь дает свое определение места человеческого знания в бесконечном познавательном процессе⁷. Так как сама душа является знанием, люди распоряжа-

¹ Pinna S. Edit Stein: un dialogo tra I maestri. Tentativo di confronto tra fenomenologia di Husserl e la filosofia di San Tommaso // Rivista di filosofia neoscolastica. – Milano, 2014. – An. 106, N 3. – P. 619.

² Ibid. P. 645.

³ Ibid. P. 622–623.

⁴ Ibid. P. 625–626.

⁵ Ibid. P. 638.

⁶ Nannini A. Pierre Ceffons di Clairvaux. La questione dei «*Significabilia complexa*» intorno al 1350. III. Pierre Ceffons // Rivista di filosofia neoscolastica. – Milano, 2016. – An. 58, N 2. – P. 386.

⁷ Ibid.

ются им либо рутинным образом, «по привычке», либо активно развивая его¹.

Требование «глубинного вслушивания в бытие», постоянного все более полного и глубокого его осмысления², сочетается у современных католических мыслителей с сохранением верности евангельским заповедям, среди которых присутствуют необходимость хранить божественную любовь и предупреждение против греха гордыни. Можно испытывать гордость – позитивное чувство – за свои достижения, в том числе в познании мира, но не впадать в грех гордыни. Таково истинно христианское отношение к возможностям развития человеческого разума. В современном мире важно помнить предостережение, сделанное еще Антонио Розмини-Сербатти: «У Него (Бога) гордецы никогда не выигрывают. В выигрыше смиренные»³. Однако подобное смирение интерпретируется отнюдь не как ограничение познавательной деятельности разума человека, но лишь как необходимое качество для жизни того, кто верен христианским заповедям.

Философия и вера

Среди наиболее обсуждаемых в католической мысли тем – вопрос о том, как относиться к философии и какова ее связь с верой.

Согласно Платону, привилегией философской жизни, старающейся уподобиться божественной, *насколько это возможно*, является допустимость рефлексии при условии мудрого и умеренного существования, богатого непорочными и необходимыми удовольствиями. Скромная жизнь античного философа – далеко не аскетическое бытие средневекового схоластика, однако в словах мыслителя явственно звучит предупреждение против излишеств.

Сформулированное в «Федре» Платоном предложение не оставаться пассивным слушателем, а «самому стать философом», как

¹ Nannini A. Pierre Ceffons di Clairvaux. La questione dei «*Significabilia complexe*» intorno al 1350. III. Pierre Ceffons // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2016. – An. 58, N 2. – P. 387.

² Melchiorre V. Sul divino e sulle costituzione della coscienza simbolica // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2015. – An. 57, N 1/2. – P. 362.

³ Malusa L., Zanardi S. Le lettere di Antonio Rosmini-Serbatti un «cantiere» per lo studioso: Introduzione all'epistolario rosminiano. – Marsilio: Venezia, 2013. – P. 72.

и постоянная необходимость решать ребусы и шарады, заложенные во всех его диалогах¹, означают настойчивый призыв к активным занятиям философией. Для Фомы Аквинского философия также не сводится к одной теоретической деятельности, практика имеет фундаментальную ценность. Реальность состоит из заложенных в ней возможностей и их реализации, а мыслителю необходимо «получить наиболее содержательное представление об этом мире»².

Выдвинутое англиканским пастором Дж. Милбэнком предложение о защите апологетики как страстного аргументированного доказательства, исходящего от чистого сердца признания³, также не прошло мимо внимания католических мыслителей, которые в XX в. рекомендовали по возможности воздерживаться от нее, аутентично и просто излагая основы веры для приобщения к христианскому сообществу как можно большего числа мирян. Спокойное и вдумчивое изложение фундаментальных азов Писания, несомненно, необходимо для выполнения данной задачи. Большинству современных людей покажутся чуждыми и непонятными рассуждения о высшей сумме добра и зла⁴, завершающиеся страстным призывом к полному отречению от благ земных ради вхождения в Град Небесный.

Однако встает вопрос о том, не станет ли подобное изложение основ Библии более эффективным, действенным, если будет осуществляться страстно, от всей души. Думается, что настоятельное напоминание об исконном смысле, изначально придававшемся слову «апологетика», весьма актуально для нашего времени не только в области практической деятельности священнослужителей, но также в теологии и философии. И философский или теологический труды, написанные в апологетической форме, как искренняя и темпераментная защита собственной точки зрения, будут представлять интерес для значительно большего количества читателей.

¹ Eustacchi F. «Il disordine ordinato»: Il riuscito tentativo di proporre una nuova interpretazione di Platone publication // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2014. – An. 106, N 1. – P. 1.

² См.: Pinna S. Edit Stein: un dialogo tra I maestri. Tentativo di confronto tra fenomenologia di Husserl e la filosofia di San Tommaso // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2014. – An. 106, N 3. – P. 639.

³ Milbank J. Apologia dell'apologetica (purché non sia retrograda) // Vita e Pensiero. – Milano, 2013. – An. 46, N. 3. – P. 9–11.

⁴ Gisalberti A. Agostino il suicidio e la ricerca della felicità // Vita e pensiero. – Milano, 2012. – An. 45, N 4. – P. 112.

Видеть в гармонии окружающего мира знаки воли Творца мира¹ и стремиться передать не только подобное видение, но и вызываемые им чувства тем, кто внемлет, – и читателям, и слушателям, – такого, несомненно, хотели бы достичь многие авторы.

Для рассмотрения истории взаимоотношений между христианством и апологетикой Милбэнк исследует семантическое значение термина «апологетика». В переводе с греческого он означает «говорить ясно» или попросту «рассказывать», причем «*аро*» переводится как «из», «извне» или «отчасти», поэтому апология – прежде всего устное изложение веры человеком. По его словам, это исходящее изнутри изначальное признание, сделанное по зрелом размышлении от всей души под влиянием триединого Бога и воплощенного логоса. Апология также является аргументацией, которая должна прояснить, какое следствие вытекает из подобного признания, сделанного от чистого сердца². Возможно, в пользу апологетики для человека мыслящего и верующего будет свидетельствовать сам факт того, что наиболее яркими ее примерами можно считать защиту Иисусом истинности вложенного в его уста Слова Божьего перед Пилатом.

Защита христианской веры святым Павлом в «Деяниях апостолов» недвусмысленно характеризуется как апология. Она также является попыткой рассказа о своей жизни, подтверждения собственного знания и социального положения, «просьбой об извинении», сделанной для того, чтобы укрепить христиан в вере. «Полное изложение» всех этих аспектов включает в себя видение апостолом Христа и принятие Его слов³.

В качестве первого случая апологетики пастор рассматривает пример Сократа, согласившегося выпить предложенный ему яд, но оставшегося верным своим убеждениям⁴.

Все эти три случая представляют наглядные иллюстрации структуры и истории католической философской мысли: ее базирования на достижениях античной философии – и не только на сочинениях наиболее почитаемого ею Аристотеля; событий, связанных с

¹ Polkinghorne J. Amici scienziati, la religione non è irrazionale // Vita e pensiero. – Milano, 2012. – An. 95, N 2. – P. 88.

² Milbank J. Apologia dell'apologética (purché non sia retrograda) // Vita e Pensiero. – Milano, 2013. – An. 46, N 3. – P. 10–11.

³ Ibid. P. 12–14.

⁴ Ibid. P. 11–12.

получением Откровения благодаря Иисусу Христу, и через него как отправной точки развития; верности традициям, а также их сохранения и передачи последующим поколениям уже без той искупительной жертвы, которую принес за все человечество ниспосланный на землю именно с этой целью Сын Божий. Благодаря трем данным ступеням доказывается концепция автора, считающего, что апологетика, как и христианская теология, сосредоточена на комплексной задаче защиты одновременно веры и доблестной гражданской политики, понимаемой в контексте размышлений Платона и Аристотеля, и основывается на обновленной метафизике космической иерархии и порядка¹. Именно так католические мыслители видят структуру и модусы развития философии, начинающейся со знания достижений предшественников и основания на них, заключающей в своем центре, в самой сердцевине непосредственную реляцию с Богом через его самораскрытие благодаря Иисусу и продолжающейся посредством внесения в науку собственного вклада, храня при этом верность взглядам и убеждениям. Таким образом они сохраняют в данной дисциплине ее духовную и светскую составляющие, трансцендентальность и акцидентальность, верность Христу и Цезарю, Царствию Небесному и наследию Римской империи. Причем именно благодаря апологетике зачастую проявляется личностное или персональное измерение философской мысли – яркость и индивидуальность, – вопреки многочисленным попыткам сделать ее отстраненной, равнодушной и обезличенной. И именно благодаря качествам апологетического измерения она способна привлекать новых читателей, новых последователей, что крайне важно, поскольку так достигается и обеспечивается ее преемственность. Причем эта мысль обязательно должна быть страстной и объективной, в силу того что данные качества, как напоминает А. Коцци, необходимы для теологии, как и для философии, требующей глубокой погруженности в объект размышлений².

¹ Milbank J. Apologia dell'apologetica (purché non sia retrograda) // Vita e Pensiero. – Milano, 2013. – An. 46, N 3. – P. 16.

² См.: Cozzi A. La forma cristologica della misericordia / Il contributo teologico di Karl Barth // La misericordia e le sue opera / a cura di Colombo G. – Milano: Vita e pensiero, 2016. – P. 32. – (Filosofia ed esperienza religiosa; 7).

Из истории научной методологии

Научная методология, история ее развития, применение доказательной процедуры в философии в частности и в науке в целом также продолжают оставаться в сфере постоянного и пристального внимания мыслителей, связанных с католической церковью. В частности, П. Тарантино показывает, как Аристотель, черпая вдохновение в астрономическом методе, обозначал структуру научного процесса, и в том числе два его основополагающих момента, а именно – «знать, что» и «знать, почему». Первое означает первоначальное знание, ограниченное констатацией чего-либо. Второе относится к знанию аутентичному научному. Оно выведено из понимания, получено по необходимости и базируется на собственных причинах, т.е. принципах, которые определяет¹. Демонстрируется необходимость различать знание факта и знание причины, на которых основывается научный прогресс. В соответствии с основными идеями аристотелевской доктрины два данных уровня познания, идентифицируемые, соответственно, с эмпирическими и рациональными дисциплинами, не только неразделимы, но и сотрудничают в констатации и объяснении естественных феноменов².

По мнению Тарантино, углубленное изучение размышлений Аристотеля должно привести к «вдумчивой реконструкции его пояснительной процедуры»³, производимой не только в Античности и Средневековье, но и в наше время. Данная реконструкция – или ревитализация – ценна и потому, что в ней прослеживаются, помимо прочего, многие закономерности, характерные для развития современной науки.

По взглядам Стагирита, научное знание характеризуется как экспликативное и необходимое. На логическом плане оно идентифицируется с пояснением, т.е. с системой аргументирования, соответствующей определенным составляющим, из которых развивается первоначальное знание⁴. Итальянский мыслитель подчеркивает, что трактовке научного познания во «Второй аналитике» не пред-

¹ Tarantino P. Il paradigma astronomica nella costruzione della teoria aristotelica della scienza // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2014. – An. 106, N 1. – P. 74–75.

² Ibid. P. 71.

³ Ibid. P. 74.

⁴ Ibid. P. 75.

поставлены размышления о гносеологической сфере в целом¹. Это представляется вполне естественным, так как сама гносеология относилась Стагиритом не к науке, понимаемой им как то, что в наше время определяется в качестве совокупности точных и естественных дисциплин, а к «высшему» искусству разума – метафизике или философии. Первая – наука – не исчерпывается знанием в полноте своей, но позиционируется как заключительный момент более общего процесса постижения свойств реальности. Познание же структурировано таким образом, что не все фазы когнитивного процесса отождествляются с реальностью. Определение новой научной парадигмы Аристотелем предполагает использование плодов обыденного уровня сознания, которому присуще стремление к глобальному познанию в отдельно взятых областях. Сведения пояснительной – ныне называемой абстрактной или теоретической – науки не содержат подтверждения или опровержения обыденного знания, которое, напротив, обладает точной идентичностью в качестве предпосылки достижения более высокой стадии познания. Далеко не довольствуясь имеющимися сведениями познание предмета («познание чего-то») стратегически развивается благодаря созданию демонстративных примеров, формирующих содержание и контекст, на которых основывается аутентичное научное знание².

Установленное Аристотелем иерархическое соотношение между двумя уровнями знания – уровнями факта и причины, – отнесение констатации и объяснения к компетенции двух различных наук, состоящих в отношениях субординации, соответствуют современному разделению в точных и естественных дисциплинах иллюстративных и пояснительных областей, прикладных и теоретических исследований, научного наблюдения и научного абстрагирования. Первые регистрируют факт, вторые объясняют его причину. Остается актуальным и аристотелевское наблюдение о преемственности, существующей между практическим и теоретическим подходом: знание факта и знание причины благодаря феномену опосредования не относятся к совершенно различным областям³. Это также харак-

¹ Tarantino P. Il paradigma astronomica nella costruzione della teoria aristotelica della scienza // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2014. – An. 106, N 1.

² Ibid.

³ Ibid. P. 80.

теризует современные точные и естественные науки, объединяющие этапы наблюдений и опытно-практических исследований с расчетами и абстрактно-теоретическими выводами. В них также существуют определенные Стагиритом реляции объект – посредник, аристотелевская «перемычка» – мост – между «знанием причины» и «знанием факта», воспринимаемые благодаря перцепции причины, и математические принципы¹, взаимосвязь между перцепцией и объяснением.

В древнегреческом мире проблемы, поставленные благодаря наблюдениям, решались в пользу соответствия демонстративных выводов опытным данным², что происходит в ряде научных областей и ныне. Аристотелевские силлогизмы, либо выводящие заключение не из реального, а чисто логического условия, либо доказываемые из свойства, составляющего причину³, также являются одновременно и характеристиками, и свойствами организации современного научного знания. По мнению Тарантино, Стагирит предвосхищал и возможность научного редуccionизма. Опыт не только не противопоставляется им аутентичному научному знанию, но и позиционируется как момент, на основе которого вырастает содержание пояснительной науки, строящейся как система на основе легитимной научной трактовки, применяемой в рамках конкретных отраслей знания, благодаря строго научным доказательствам и восхождению от частного к общему⁴. В аристотелевском предложении «сохранения феномена» можно усмотреть и древнюю предпосылку появления феноменологии Э. Гуссерля. Таким образом, концепцию Стагирита можно рассматривать и как гениальное предвидение организации современного научного исследования, научной методологии, применимой во всех естественных и точных науках в целом. Однако в данном смысле ее стоит считать именно не более чем гениальным предвосхищением, не представляя философа непосредственным создателем конкретной методологии, применяемой в наше время, – это было бы сциентизмом.

¹ Tarantino P. Il paradigma astronomica nella costruzione della teoria aristotelica della scienza // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2014. – An. 106, N 1. – P. 84.

² Ibid. P. 81.

³ Ibid. P. 88.

⁴ Ibid. P. 91.

Учение Аристотеля непосредственно связывается с революцией, осуществленной в научной методологии Галилео Галилеем. Причем так называемые сторонники преемственности, возглавляемые Эрнстом Кассирером и его более умеренными сторонниками Дж.Х. Рэндаллом-младшим, У. Уоллесом и М. Клавелином, утверждают, что эта революция – не что иное, как адаптация аристотелевской системы, основанной на аналитической и синтетической процедуре и затем дополненной многочисленными данными, внесенными в XVI–XVII вв. Более того, П. Дюгем в своей теории вечного двигателя науки рассматривает методологию Галилея как вектор, соединивший аристотелевскую физику с физикой Нового времени. «Противники преемственности», в том числе А. Койре, А. Кромби, Т. Кун, Э. Берти и мн. др., считают, что благодаря размышлениям Галилея, который ввел в научное исследование эксперименты, математический расчет и инструментарий, в аристотелевской традиции была создана брешь или возник «перерыв постепенности»¹. Однако и те и другие не могут не признать величайшего значения Стагирита и его «Аналитик», «Физики», «Топики» и других трактатов, на которых веками строилась не только методология, но и вся система западноевропейских науки и образования².

Ныне многие представители истории науки предупреждают об опасности и недопустимости тенденции поступать так же, как представители философии прошлого, в том числе Ренессанса и Нового времени, которые, используя высокую адаптабельность аристотелизма, попросту вписывали в него все достижения современной для них науки³.

Однако, по словам англиканского пастора Дж. Полкингхорна, логика Аристотеля продолжает применяться в мире ежедневно, хотя и «должна была пройти путь до логики квантовой теории в субатомной реальности»⁴. В этой сентенции нет ни сциентизма, ни намерения осовременить учение Стагирита. Автор, очевидно раз-

¹ Bellis E. De. La prima riflessione metodologica di Galileo Galilei: La «*Quaestio an detur demonstrativus*» // *Rivista di filosofia neo-scolastica*. – Milano, 2016. – An. 58, N 2. – P. 469–470.

² См. подробнее: *Ibid.* P. 462–470.

³ Garsia B. Aristotle among the Jesuits: A note concerning a recent publication // *Rivista di filosofia neo-scolastica*. – Milano, 2014. – An. 106, N 1. – P. 191.

⁴ Polkinghorne J. *Amici scienziati, la religione non è irrazionale* // *Vita e pensiero*. – Milano, 2012. – An. 95, N 2. – P. 89.

личая эти модусы мышления, просто исходит из желания подчеркнуть то, что аристотелевские логические схемы построения доказательства, пройдя многовековое испытание временем, прочно укоренились в нашей реальности и во многом составили основу второй из вышеназванных логик.

Болезни современного общества и методы их лечения

В среде католических – и не только – мыслителей растет убеждение в том, что современное общество больно и нуждается в лечении. Однако, по их мнению, если болезнь вовремя диагностировать и применять верные средства, можно не только исправить положение, но и добиться значительных положительных результатов.

Концепция больной христианством Европы не означает, что христианство – болезнь, поразившая континент и его культуру, которые для оздоровления нуждаются в шоковой терапии. Лечение нужно, но оно заключается не в искоренении христианства и остаточного религиозного опыта на европейской территории, а в необходимости последовательной интерпретации их в качестве болезни, которая не должна протекать тревожно и бесконтрольно, как происходит у фундаменталистов. Просто Европе пока не удалось адекватно осмыслить свое прошлое, культуру и их плоды¹. Таким образом, предполагается постоянное переосмысление христианского наследия, а также вопроса о том, можно ли, забыв о нем, перенять от этой религии ряд концепций и ценностей, ставших в западной культуре общим местом².

Признаки данного заболевания разные мыслители находят в различных проявлениях и в самых разнообразных областях. Преподаватель Пизанского университета А. Фабрис – в деятельности фундаменталистов³, распространении прогрессирующей религиозной безграмотности общества⁴. М.А. Криппа – в обезличенности архитектуры спальных районов, слабом присутствии в сознании их жи-

¹ Fabris A. L'Europa e le sue immagini // L'Europa, la malata di cristianesimo / a cura di Colombo G. – Milano: Vita e pensiero, 2015. – P. 3–4. – (Filosofia ed esperienza religiosa).

² Brambilla F.G Radici cristiane ed eredità moderna // Vita e pensiero. – Milano, 2018. – An. 101, N 4. – P. 5.

³ См.: Fabris A. Op. cit. P. 4.

⁴ Ibid. P. 7.

телей архитектурной символики, что ведет к ослаблению знания традиций, связи с памятью прошлого, как и «памятью будущего», которую архитекторы этого периода оставят для потомков, и, самое главное, – к появлению «измерения равнодушия» в условиях постоянной агонии европейской идентичности, о которой писала Мария Дзамбрано¹, в религиозном утопизме XX в., грозившем уничтожить подобия и различия между градом Божиим и городом людей². Т. Вердон усматривает болезнь христианства в отходе людей от традиционных ценностей и собственной идентичности³. Дж. Ланджелла – в духовной неопределенности человека XX в., который одновременно стремится к религии и Богу и отворачивается от них, вынужденный жить без руководства, цели, отправной точки⁴. Аббатиса бенедиктинского монастыря Вибальдоне в Милане М.И. Анджелини – в чрезмерном актуализме, будничности и приземленности конкретного мышления, как и всей деятельности современного общества, трансформировавшего традиционные ценности. Это демонстрируется на примере деградации созерцательной позиции под натиском современной виртуальной культуры⁵. В данном отношении позиция мыслительницы близка к позиции испанского теолога П. д'Орса, с грустью констатирующего факт процветания пророков, возвещающих о достижении религиями последней черты, и роста антирелигиозных настроений в западном обществе, что выливается в разочарование, прежде всего, в институтах церкви с механизмами их деятельности, а также в отдельных религиях и изложенных в них фактах, в частности касающихся Иисуса Христа⁶. Размышления о Европе, как считает П.Р. Синдони, сопряжены с грустью, приносимой отсутствием «потенциала бытия», рож-

¹ Crippa M.A. Omaggio all' Europa. Mille esperssione in unico volto: *memoria futuri* // L'Europa, la malata di cristianesimo / a cura di Colombo G. – Milano: Vita e pensiero, 2015. – P. 22. – (Filosofia ed esperienza religiosa; 7).

² Ibid.

³ Verdon T. Crisi dell'immaginazione, dell'immagine. Il problema dell'sacra in una società secolarizzata // L'Europa, la malata di cristianesimo / a cura di Colombo G. – Milano: Vita e pensiero, 2015. – P. 25. – (Filosofia ed esperienza religiosa; 7).

⁴ Langella G. Dal complesso d'Edipo al complesso dell'orfano: Letteratura a caccia di Dio // L'Europa, la malata di cristianesimo / a cura di Colombo G. – Milano: Vita e pensiero, 2015. – P. 42. – (Filosofia ed esperienza religiosa; 5).

⁵ См.: Angelini M.I. C'è bisogno di guardare oltre: l'occhio della contemplazione // Vita e pensiero. – Milano, 2018. – An. 101, N 4. – P. 76–83.

⁶ Comte-Sponville A., D'Ors P. Ma può esistere una spiritualità atea? // Vita e pensiero. – Milano, 2018. – An. 101, N 4. – P. 53.

дающей его мысленную дисперсию, фрагментарность, неполноту и являющейся, по его мнению, следствием удаления от собственной исторической памяти. Признаки заболевания он усматривает в порочном «злом сознании», утвердившемся в обществе¹. Э. Галла делла Лоджиа, являясь одним из самых пессимистичных диагностов, ставит вопрос о закате западной цивилизации². Ф. Параццоли вслед за З. Бауманом видит недуг «текучего общества» в его «размывании»³, превращении в общество «без идентичности»⁴ под влиянием вездесущего и всепоглощающего консюмеризма. Более того, определения «жидкое общество», по мнению мыслителя, уже недостаточно, так как его прогрессирующее расплавление приобрело уже чрезмерный для данной стадии характер⁵, поскольку в мире индивидуумов существуют лишь индивидуумы в глобализированном «обществе индивидуумов»⁶, где этническая, религиозная идентичности опустошены, аннулированы внешним неконтролируемым давлением (К. Поппер)⁷. Долговечность теряет свою привлекательность вопреки попыткам людей найти что-то твердое, надежное, поддающееся сравнению и оценке, годное для использования⁸.

Однако самое большое преступление против духовности и гуманитарного знания, согласно Параццоли, состоит в несвоевременном и ненадлежащем употреблении слова, его унижении, ведущем к вырождению⁹. Один из серьезнейших симптомов болезни общества скрывается в буквализме¹⁰, приобретении словами значимого смысла без смысла символического, в отсутствии загадки, которую полагается разгадывать.

Все эти авторы сходятся в одном – в необходимости сохранения человеком и обществом духовности, лучших традиций, бо-

¹ Sindoni P.R. Op. cit. P. 53–54.

² См.: Galli della Loggia E. Cent'anni dopo Spengler l'Occidente al tramonto? // Vita e pensiero. – Milano, 2018. – An. 101, N 5. – P. 15–19.

³ Parazzoli F. *Scripta manent?* Letteratura, sacro e società liquida // Vita e pensiero. – Milano, 2016. – An. 99, N 2. – P. 115.

⁴ Ibid. P. 118.

⁵ Ibid. P. 119.

⁶ Ibid. P. 121.

⁷ Ibid. P. 119.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid. P. 116.

¹⁰ Ibid.

лее глубокого осознания собственного прошлого. Однако не все варианты предложений по ее сохранению устраивают католических мыслителей.

Один из симптомов данной болезни заключается в массовом отходе европейцев от религии, прогрессирующем забывании ими собственного христианского наследия. Данная тенденция, в частности, характерна для такого традиционного оплота католицизма, каким многие столетия являлась Франция. Это явствует, в частности, из опыта философа-материалиста А. Конта-Спонвилля. Данный мыслитель провозглашает себя «недогматичным и верным атеистом», исходя из того, что его атеизм не является знанием, так как никто не *знает* и не может знать в истинном смысле слова, существует Бог или нет¹. Верным он называет себя, так как подчеркивает собственную приверженность определенным ценностям – моральным, культурным и духовным, – большинство из которых родились в великих религиях, конкретно в Европе в иудейско-христианской традиции². По его словам, неверие в Бога не означает отрицания величия евангелического послания³. Выход из кризиса для больной христианством Европы французский философ видит в общей верности, совместной приверженности полученным и нуждающимся в передаче ценностям⁴. Обращаясь к христианам, он призывает придавать большее значение не обстоятельствам, разделяющим их с его единомышленниками, но фактору, объединяющему и признаваемому ими всем сердцем и душой, – тому, что придает ценность бытию и человеку, – качеству любви, справедливости и отваги, на которые человек способен⁵.

Предлагаемая Контом-Спонвиллем концепция духовности без Бога, при условии признания позитивной ее части – верности ценностям, унаследованным от предыдущих поколений, и необходимости их передачи следующим, – тем не менее вызывает озабоченность католических мыслителей. Как уже говорилось, в частности, Д. Антисери подчеркивает то, что, согласно Л. Парейсону, выбор между существованием и не существованием Бога – эски-

¹ Parazzoli F. *Scripta manent?* Letteratura, sacro e società liquida // Vita e pensiero. – Milano, 2016. – An. 99, N 2. – P. 44.

² Ibid. P. 45.

³ Ibid.

⁴ Ibid. P. 47.

⁵ Ibid.

стенциальный акт принятия или отречения. Человек самостоятельно решает, будет ли его жизнь наполнена смыслом или абсурдной. Сам этот «опцион» неизбежно религиозен. Даже если на вопрос о признании Бога дается негативный ответ, отречение настолько связано с признанием, что в таком случае сохраняется непонятная ностальгия¹.

Ностальгия по высшему, священному вызывает бесконечные метания, подобные тем, на которые был обречен человек XX в., одновременно отказывающийся от Бога и пытающийся обрести Его². В самом названии статьи Антисери утверждается «необоснованность» или «неразумность» («non ragioni») атеизма³. Французский и итальянский мыслители исходят из одного и того же постулата о невозможности точного знания относительно существования Бога, только первый отвергает веру в него, в то время как второй считает, что в таком случае жизнь человека лишается важнейших своих составляющих.

Активно возражающий Конту-Спонвиллю испанский теолог П. д'Орс исходит из того, что, поскольку любой поиск духовности воплощается в словах и деяниях, а религии суть слова и жесты, совершаемые человеком для питания собственной души, каждый духовный поиск оказывается в любом случае религиозным. Без христианских (либо буддистских, индуистских, мусульманских и др.) корней невозможно четко определить духовный путь, исходящий из парадигмы, называемой внутренним миром⁴. Таким образом, концепцию французского мыслителя можно рассматривать как пресловутое спасение без Спасителя, религию без Бога.

Д'Орс определяет поразившую Запад болезнь как активизм⁵, понимаемый им как чрезмерная склонность к деятельности, зачастую неистовой, без прислушивания к потоку мыслей⁶. Подобную деятельность, подразумевающую отказ от духовности, собственных корней, он сравнивает с желанием иметь луну, вино и огонь,

¹ Antiseri D. La «grande domanda» e le «non ragioni» degli atei // Vita e pensiero. – Milano, 2018. – An. 101 (51), N 4. – P. 88

² Fabris A. L'Europa e le sue immagini // L'Europa, la malata di cristianesimo / a cura di Colombo G. – Milano: Vita e pensiero, 2015. – P. 5. – (Filosofia ed esperienza religiosa; 5).

³ См.: Antiseri D. Op. cit. P. 88–96.

⁴ См.: Comte-Sponville A., d'Ors P. Op. cit. P. 54.

⁵ Ibid. P. 55–56.

⁶ Ibid. P. 55.

не теряя времени на созерцание указующего на светило перста, а также – без чаши и камней, из которых складывается очаг¹. Другой симптом заболевания видится им в том, что христианство часто скатывается к морализму в результате превращения религии в нечто полезное и практическое². Напоминая перефразированные слова Иисуса саддукеям и фарисеям о том, что культ служит благу, только если питает душу народа³, он предлагает созерцание как метод глубокого переосмысления христианства, духовного изменения христиан, которые обязаны не только признавать Сына Божьего Путем, Истиной, Жизнью, Вратами и Светом мира, но и сами стремиться стать таковыми⁴.

Созерцание в исконном, не деформированном современной цивилизацией смысле слова, подразумевающим видение ближнего как самого себя, радость от признания низшего (отцы-пустынники), вдумчивое рассмотрение (древнегреческая философия), видение иного – трансцендентного измерения, связанного с исконным смыслом, общей картиной, гармонией разнообразия в бытии, – предлагает вернуть в интеллектуальную и духовную жизнь общества М.И. Анджелини⁵

Болезнь общества, по ее мнению, помимо всего прочего заключается в атрофии понятия «созерцание» под влиянием агрессивной виртуальной культуры «большого брата»⁶, неумении видеть Незримое, воображать его, придавать ментальной фигуре телесную форму, выносить суждения, что ведет к угрожающему обеднению духовной жизни социума. Данное заболевание отягощается бесчисленными идеологическими ловушками цифрового мира и жидкой (точнее, газообразной) культуры, которые застилают взгляд⁷. Вместе с тем кризис в болезни предоставляет наиболее благоприятный момент для излечения, возвращения к истинному созерцанию и высокой духовности.

Однако еще более страшным симптомом недомогания общества, по мнению католических мыслителей, являются «создание

¹ См.: Comte-Sponville A., d'Ors P. Op. cit. – P. 54.

² Ibid.

³ Ibid. P. 53.

⁴ Ibid. P. 56.

⁵ Angelini M.I. Op. cit. P. 76–77; Ibid. P. 77.

⁶ Здесь подразумеваются одновременно и все средства визуальной массовой информации, в том числе кино- и телеиндустрия, и США.

⁷ Angelini M.I. Op. cit. – P. 81.

измерения равнодушия», дезориентация, следующая из смешения религиозного и светского, игнорирование Бога без отказа от него¹. Равнодушие к религии, лишаящейся духовности, низводит первую в лучшем случае к культуре, в худшем – к фольклору или обрядности². Именно равнодушию в первую очередь следует противопоставить вечные ценности евангелического послания, обращенные ко всему человечеству и лежащие в измерении Веры, Надежды, Любви.

Критическая ситуация во взаимоотношениях людей с Абсолютом и Священным сложилась далеко не на пустом месте. На протяжении всей своей истории человек одновременно и утверждал собственную силу и значимость, и стремился обрести нечто высшее, диктующее культурные, нравственные и духовные ценности. В Европе Бог постепенно перестал быть необходимым в некоторых областях жизни и знания. Протестантский теолог Д. Бонхёффер прослеживает данное явление начиная с XIII в. По его словам, истинный христианин – тот, кто пережил смерть (определенного) Бога³. Значительные сдвиги в отношении к религии и вере происходят в эпоху Возрождения, но становятся особенно сильными в Новое время, в частности начиная с XIX в. Первая половина столетия – время господства романтических героев, самым эмблематичным из которых является Фауст И.В. Гёте. Человек эпохи романтизма провозглашает девиз «Все или ничего». Хотя его порывы, по сути, религиозны и, повинаясь зову сердца, герой вполне в гегельянском духе спонтанно достигает Абсолюта⁴, отдаваемый чувствам приоритет вместе со стремлением во что бы то ни стало погрузиться в негу блаженства не только совершенно не вяжется с христианскими представлениями, но и смещает чашу весов в сторону inferнального мира. Для противостояния данной тенденции итальянский «поэт-теолог» Джамбаттиста Вико разработал концепцию героического представителя нации, высокообра-

¹ Crippa M.A. Omaggio all' Europa. Mille espressioni in unico volto: *memoria futuri* // L'Europa, la malata di cristianesimo / a cura di Colombo G. – Milano: Vita e pensiero, 2015. – P. 5. – (Filosofia ed esperienza religiosa).

² Comte-Sponville A., d'Ors P. Op. cit. P. 53.

³ Tosas M.R. Two forms of overcoming nihilism: The theology of the death of God and contemporary messianism // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2018. – An. 60, N 3. – P. 496.

⁴ Langella G. Dal complesso d'Edipo al complesso dell'orfano: Letteratura a caccia di Dio // L'Europa, la malata di cristianesimo / a cura di Colombo G. – Milano: Vita e pensiero, 2015. – P. 35–36. – (Filosofia ed esperienza religiosa; 5).

зованного человека, писателя, которому надлежит взять на себя сложную задачу – создать основание для нового исторического курса. Стрелка его компаса ориентирована по картезианской оси бинома «Бог и народ»¹.

Кардинальные изменения начинаются со второй половины XIX в., времени провозглашения Ф. Ницше теории сверхчеловека, смерти Бога и сумерек идолов, создаваемых для смирения человеческой природы, что знаменует обрушение всей системы мировоззрения. Человек полностью возложил на науку собственные надежды об эмансипации. Ипполит Тэн провозгласил непогрешимость науки наряду с абсолютностью, универсальностью и бесспорностью ее истин. В эпоху позитивизма она берет на себя задачи освободить человечество от бедности, страданий и социальной несправедливости. Это становится своеобразным Евангелием блаженства, но на земном горизонте. Науке начали приписываться даже чудотворные свойства. По словам Франческо да Санктиса, она стала царством народов, на знамени которого начертано: «Сим знаком побеждай» («In hoc signo vinces»); людей, объединенных оптимистической убежденностью в возможности создания на Земле лучшего из возможных миров. Религию, почитающую Бога, сменило поклонение ставшей идиолом науке². Человек позитивизма открывал тайны природы, сам надеясь стать Богом, свободным и счастливым хозяином всех вещей. Дух Фауста стремительно сменялся духом Прометея. Наступает период сверхчеловека (*Übermensch*), индивидуума, вернувшего себе власть над собой, собственной природой и судьбой, отказавшегося от тысячелетних цепей метафизики, религии, морали и политики. Однако уже тогда поэт Дж. Кардуччи характеризовал «побеждающую силу разума», используя символ неуклюжего дымящего паровоза, первоначально пугавшего большинство тех, кто с ним сталкивался. Если не считать попыток к примирению, предпринимаемых христианами, открытыми культуре модерна, полностью атеистическая позитивистская наука стремилась разрушить все пьедесталы веры³.

¹ Langella G. Dal complesso d'Edipo al complesso dell'orfano: Letteratura a caccia di Dio // L'Europa, la malata di cristianesimo / a cura di Colombo G. – Milano: Vita e pensiero, 2015. – P. 36–37. – (Filosofia ed esperienza religiosa; 5).

² Ibid. P. 37.

³ Ibid. P. 38–39.

Однако вскоре становится очевидной неспособность науки выполнить данные обещания, и ее все больше начинают осуждать за это. По словам Л. Капуаны, началось время «-измов». Классицизм, эстетизм, символизм, спиритуализм, эзотеризм, иррационализм, нигилизм, прагматизм, футуризм испробовали все пути, стараясь не допустить мирового кризиса. Двадцатый век – столетие верящих в миф о молодежи и божественном младенце, полностью невосприимчивых к автократическому принципу власти. Отвернувшись от религии Бога Отца, чтобы объять религию Бога Сына, люди оказываются также от объективистской морали ради свободы сознания. Борьба с идолами воспринимается как героизм. Подобное эстетическое опьянение длится недолго – его разрушает война. Человек неожиданно ощущает себя сиротой, вынужденным жить без руководства, цели, отправной точки. В основе его бездействия – потеря основания, впечатление, будто небо – не священная обитель Бога, установившего принципы добра и зла в сознании каждого человека, а, по словам Луиджи Пиранделло, хрупкая бумажная «крыша», и у людей больше нет высшего ориентира для определения правил своего поведения. «Смерть Бога» влечет за собой вынужденную бездеятельность человека¹.

Двадцатый век характеризуется Ланджеллой как период сосредоточения внимания литературы на перспективе человека, желающего подняться из преисподней к Богу. Итальянский поэт Д. Капрони ищет в своих произведениях обоснование бытия и смысла человеческой жизни. В измененной им аллегории из святого Августина Бог перестает быть охотником, а человек перестает быть добычей, поскольку вооружился винтовкой. Сам поэт подчеркивает, что отправляется в путь безоружным, с пустыми руками, но не удовлетворится отсутствием успеха. Таким образом, он драматизирует диалектическое противоречие между разумом, отрицающим существование Бога, и нежеланием постулировать подобное святотатство. Желание богоубийства парадоксально переходит в провозглашение Его существования. Дж. Бетокки, будучи одновременно сторонником философии Платона и марксистом, подчеркивает свою принадлежность к христианству, провозглашая истинность слова Христова как наследия веры отцов. По мнению

¹ Langella G. Dal complesso d'Edipo al complesso dell'orfano: Letteratura a caccia di Dio // L'Europa, la malata di cristianesimo / a cura di Colombo G. – Milano: Vita e pensiero, 2015. – P. 39–42. – (Filosofia ed esperienza religiosa; 5).

Ланджеллы, позиция Бетокки – как и другого «христианина без церкви», Игнацио Силоне, – очевидный симптом болезни христианства Европы¹.

Итальянский мыслитель настоятельно предупреждает об опасности удаления вместе с христианским и человеческого². В писателях и поэтах он видит не только необычайно тонко чувствующих детей своего времени и общества, сохраняющих и подобно лакмусовой бумаге проявляющих их ценности, разочарования и чаяния, но и одних из самых достойных их представителей, способных разглядеть острейшие социальные проблемы и показать их своей аудитории, а также, возможно, даже наметить пути их решения. Однако в рассмотренный им период подобные диагнозы и методы лечения становились исключительно достоянием интеллектуалов.

Католическая церковь внимательно следит за философскими дискуссиями, имеющими в качестве отправной точки отсутствие Бога в современном мире, лишение бытия смысла и поиск путей преодоления подобной ситуации. В частности, мимо ее внимания не прошли дебаты о смерти Бога начала XX в. и мессианстве в истории, развернувшиеся в конце прошлого столетия³.

Далеко не все мыслители били тревогу по поводу первого явления. Согласно многим из них, в частности Э. Юнгелю, сама идея о смерти Бога немыслима без христианской веры⁴, так как добровольное самопожертвование Иисуса – квинтэссенция этой религии. Ю. Мольманн утверждает, что Его смерть занимает центральное место в христианской теологии⁵. Т. Альтицер в соответствии с диалектикой Гегеля интерпретирует смерть Бога как необходимый и неизбежный феномен христианства⁶. Многих философов и теологов пугало лишь приобретение безверием и атеизмом массового характера. Это время характеризуется тем, что Бог умирает «в общественном смысле, как выразился бы последователь Ф. Ницше»⁷.

¹ Langella G. Dal complesso d'Edipo al complesso dell'orfano: Letteratura a caccia di Dio // L'Europa, la malata di cristianesimo / a cura di Colombo G. – Milano: Vita e pensiero, 2015. – P. 46–48. – (Filosofia ed esperienza religiosa; 5).

² Ibid.

³ Tosas M.R. Op. cit. P. 496.

⁴ Ibid. P. 497.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid. P. 498.

⁷ Comte-Sponville A., d'Ors P. Op. cit. P. 46.

Ницшеанская «смерть Бога» означала одновременно конец этических, моральных, политических и эстетических оснований. У человека не осталось иных критериев помимо него самого, что вылилось во всеобщее празднование вседозволенности, связанной со множественными конфликтами, а подобная ситуация вела к гипертрофии законности, стремящейся их предотвратить¹. Мыслители выделяли анархию, с одной стороны, и тоталитаризм – с другой, как возможности развития мира XX в., т.е. заявляли о неизбежности его перехода к одному из двух одинаково нежелательных, негативных состояний, значительно отбрасывавших человечество назад. Вместе с тем, по словам Ф. Вариллона, общество, считающее себя далеким от Бога, зачастую оказывается наиболее подготовленным к тому, чтобы жить в соответствии с Его заповедями².

Руководствуясь идеями о тщетности, на которую отсутствие Бога обрекает род людской, и испытывая ностальгию по Его успокаивающему присутствию, представители иудейской традиции открыли дискуссию о необходимости нового пришествия Мессии и разрешения Им всех конфликтов. В связи с тем что мессианские идеи к началу XX в. вышли далеко за пределы иудаизма, к данным дебатам активно присоединились также католические и протестантские мыслители. Согласно их концепциям, подобный приход означает не кульминацию исторического времени, но его прерывание в духе библейских идей о Страшном суде, ожидающем человечество. Все мессианские теории сходились в признании того, что общество зашло в тупик, и не только в своих отношениях с Богом, но и в глобальном смысле. В них содержались констатация слабости социума и утверждение о потребности значительных изменений. Наиболее радикальные из этих теоретических построений сходились в мысли о полном грехопадении мира и необходимости его разрушения до основания. Более умеренные говорили о простом разделении мира и сохранении возможности его восстановления. Причем термин «мир» в данном случае понимался как в географическом и политическом смысле, так и на уровне отдельной страны или в качестве модуса существования человеческого общества. Согласно представителям первого направления, мир будет спасен извне, откуда и придет Спаситель. По мнению вторых, изнутри, поскольку в нем еще сохранилась искра священного, кото-

¹ Tosas M.R. Op. cit. P. 496–497.

² Ibid. P. 497.

рую, по словам Ф. Розенцвайга и И. Левинаса, можно раздуть, используя для сохранения искупительной Божественной любви, которая позволит низвергнуть мистический естественный закон¹. То есть конкретное общество в случае мобилизации своих внутренних духовных ресурсов способно породить собственного Мессию. Печальный опыт прошлого столетия наглядно продемонстрировал, какие беды способен принести человечеству тот, кто воспринимается в качестве Мессии.

Крайняя опасность для общества видится мыслителям и в ситуации, когда закон «повисает в воздухе», не применяясь или применяясь лишь частично, хотя У. Бенджамин и Д. Агамбен находили подобную ситуацию позитивной, как гарантирующую работникам умственного труда пользование результатами своего труда без посредников². Равно страшны и чрезвычайная ситуация, деспотичное государство, которые, согласно этим мыслителям, могут привести Запад к гражданской войне. Хотя в свое время Д. Бонхёффер и Э. Юнгер защищали стадию крайней нестабильности, говоря о ней как о возможности для избегания массового нигилизма³, современные католические философы, да и не только они, прекрасно помнят о величайшей гуманитарной катастрофе XX в., повергнувшей мир в пучину войны, – фашизме – как последствии подобной общественной неопределенности, сменившейся диктатурой национал-социализма. Однако предлагаемое «противоядие» Ж. Дерриды, оспаривающего апокалиптическую концепцию Ф. Фукуямы и видящего в невозможности прихода Мессии гарантию против деспотизма закрытой системы общества, где все предопределено заранее, также не устраивает католических философов. По мнению французского постструктуралиста, следует осознавать то, что люди постоянно живут в исключительной ситуации и должны научиться приветствовать это. Бог или Мессия понимаются им не как причинность, ограничивающая, закрывающая и программирующая мир, но, скорее, как призыв выйти за современные нормативные рамки⁴. Позиция католических мыслителей в данном вопросе в основном характеризуется значительно большей сдержанностью.

¹ См.: Tosas M.R. Op. cit. – P. 503.

² Ibid. P. 505.

³ Ibid.

⁴ Ibid. P. 508.

Какие еще «симптомы» заболевания христианства были выявлены? Среди них выделяются обесценивание христианской символики для людей светских, «создание измерения равнодушия», дезориентации, следующей из смешения религиозного и светского, игнорирование Бога без отказа от него¹, бесконечные метания человека XX в., одновременно отказывающегося от Бога и пытающегося принять Его, попытка обрести «спасение без Спасителя»². Католические теологи пытаются найти средство против подобного положения вещей.

По многим вопросам современные католические философы солидарны с видным фриулийским мыслителем К. Фабро. Он находил причины болезней общества в атеизме, лаицизме и секуляризации, перейдя из плоскости частных вопросов к общефилософским проблемам, в первую очередь проблеме истины и свободы, демонстрируя, как данные формы отказа от Бога негативно повлияли на систему ценностей, что, в свою очередь, оказало деформирующее влияние на концепции общества и государственного порядка³. По его словам, из-за отрицания трансцендентного и краткости жизни человека в атеизме невозможны как абсолютная истина, так и высокая мораль и свобода⁴. Исключение трансцендентальности ведет к тирании свершившихся фактов и потребности в возможности, в силу понимания человека как «возможности возможности», реализующейся только в качестве временной реальности⁵. Бегство от мира трансцендентности ведет к тому, что ее теряет и свобода, прогибающаяся под тяжестью ярма конечного⁶. Как только Бог отвергается, теряется также ощущение единства человеческого рода и, таким образом, появляется склонность к исчезновению всех обязанностей и предзнаменований солидарности между народами, разными этническими группами, различными общественными позициями. Как только доходит до утверждения неограниченности человека или сверхчеловека, уже не удивительно, что исчезают все пределы, ограждающие от несправедливости,

¹ Crippa M.A. Op. cit. P. 9.

² Fabris A. Op. cit. P. 5.

³ Turco G. Ateismo, laicismo, secolarizzazione: la diagnosi di Cornelio Fabro // RIFD (Rivista internazionale di filosofia del diritto). – Milano, 2012. – An. 89, N 2. – P. 183.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid. P. 192.

⁶ Ibid. P. 193.

и любые препятствия, мешающие протестовать против жестокости, отвечая на нее жестокостью. Нигилизм открывает перед человеком судьбу оказаться задушенным природой, которую наука и техника ведут к апокалипсису¹.

Сторонники скептического лаицизма, представляющие свои взгляды «позитивными и конструктивными», не могут добиться этого, так как, по словам Фабро, рассматривают мир с точки зрения имманентности, «утверждая, что истина заключается в невозможности достичь никакой абсолютной истины». Это негативно отражается на облике морали, юриспруденции и политики², деформируя общество в целом.

Секуляризация привела к тому, что в философии человек гуманный и гуманитарный занял место человека божественного и Человека-Бога. Антропоцентрический характер подобного мышления парадоксально приводит к противоположным результатам, а именно к индифферентности к таким важнейшим составляющим общественной жизни, как религиозность, мораль, право и политика, в силу лишения их традиционной онтологической базы³. Секуляризация как «радикальный гуманизм атомной эпохи»⁴, отвергая как неестественные метафизические, религиозные и теологические измерения, фактически оборачивается радикальным антигуманизмом из-за отказа от важнейших составляющих духовности. Отмечая «нигилистическое аннулирование неизменности теории ценностей»⁵, мыслитель подчеркивает, что в результате превращения домена Бога в домен человека данная территория перестает быть чьей-либо собственностью⁶. Человек же, чьи горизонты определяются лишь исходя из его собственных возможностей, не может окончательно определить самого себя, вынужденно делая это каждый раз по-разному⁷. Общество, порвав структуру самого бытия, распыленного на атомы самосознания настоящего, лишает себя

¹ Turco G. Ateismo, laicismo, secolarizzazione: la diagnosi di Cornelio Fabro// RIFD (Rivista internazionale di filosofia del diritto). – Milano, 2012. – An. 89, N 2. – P. 193–194.

² Ibid. P. 207–208.

³ Ibid. P. 222.

⁴ Ibid. P. 208.

⁵ Ibid. P. 222–230.

⁶ Ibid. P. 223.

⁷ Ibid. P. 224.

надежды на лучшее будущее¹. Эту надежду Фабро видит в философах: им надлежит вернуть принцип трансцендентальности и признать права мысли, в которой истина, справедливость и мир считаются абсолютными ценностями².

Путь к новым интеллектуальным завоеваниям итальянский мыслитель находит в возвращении к принципу трансцендентности, метафизическому дуализму, признанию безусловной уверенности, следующей из опыта и размышлений по контрасту с сомнениями, в которых погрязла современная мысль. С этой целью он предлагает, стоя на рациональных позициях, вновь обратиться к наследию Фомы Аквинского, признать права мысли, что означает признание нормативной рациональности, утверждать в качестве абсолютных ценностей истину, справедливость и мир. Подчеркивается особая роль культуры и интеллигенции, которой предстоит преодолеть нигилизм, индифферентность, духовную пустоту и интеллектуальную слабость. Именно в мысли, по словам данного философа, заключается «сила сохранения бытия»³. Таким образом, он настоятельно рекомендует обществу последовательную философскую терапию.

Однако наличествуют и мыслители, придерживающиеся совершенно иных взглядов на отделение церкви от государства. Они, напротив, приветствуют его. В частности, согласно ряду концепций, именно данная традиция, имеющая давние корни, способна обеспечить ведущую роль европейцев в диалоге между народами без навязывания ими другим собственных взглядов, но лишь с предложением общечеловеческих ценностей: мудрости, веры, надежды и любви. Данному диалогу, по мнению П. д'Орса, будет способствовать также созерцательное перечитывание Евангелия, которое сделает межрелигиозный диалог не только необходимостью, императивом, но и очевидным и существенным последствием данного переосмысления, позволив христианскому сообществу вновь обрести себя, а каждой личности – истинную человечность⁴.

¹ Turco G. Ateismo, laicismo, secolarizzazione: la diagnosi di Cornelio Fabro // RIFD (Rivista internazionale di filosofia del diritto). – Milano, 2012. – An. 89, N 2. – P. 227.

² Ibid. P. 232–233.

³ Ibid. P. 231–232.

⁴ Compe-Sponville A., d'Ors P. Op. cit. P. 57–58.

Андреа Биксио, итальянский специалист в философии социологии, находящийся под очевидным влиянием К. Фабро, видит еще одну болезнь общества в усреднении его членов, недостаточном внимании к индивидуальности, к личности из-за господствующей в современной действительности рационалистической и позитивистской тенденции претендовать на всеобъемлемость и всеобщность, не рассматривая духовную составляющую. Таким образом, человек, все чаще представляющийся в функциональной системе, превращается в социологической науке в «несуществующее создание»¹. Пренебрежение духовностью оборачивается пренебрежением самим «человеческим бытием», «человеческим существом», при этом игнорируются индивидуальные потребности, ценности и внутренний мир, что ведет к фактическому отрицанию существования личности. Благодаря данному модусу социология становится наукой о «несуществующем». Человек в ней рассматривается как существующий лишь номинально, как название, присущее виду, определяемому комплексом общественных отношений, поэтому становится все труднее понимать, что он собой представляет².

Признание восприятия самого существования человека и общества как чего-то управляемого и лишённого ценности, согласно А. Биксио, парадоксальным образом ведет не к нигилизму, а к постижению этой драгоценной составляющей и предложению способов выхода из тупика³. Мыслитель призывает отказаться от шаблонного, обезличенного и дискредитированного позитивизмом термина «человек» и вернуться к онтологическому измерению «человеческого существа», с его волей, желаниями и ценностями, признав, таким образом, высшую ценность самого человеческого существования⁴. Он предлагает расширить горизонты социальной науки, отказавшись от искусственно воздвигнутых барьеров. «Если наш социальный горизонт – имманентность, нам не надо останавливаться перед дверьми, скрывающими свою тайну и свою истину, считая их абсолютной преградой в отношении “высшего” опыта. Нам надо переступить порог его значения, чтобы открыть парадоксы, которые по-настоящему открываются именно в опыте транс-

¹ Bixio A. Lettera sull' «inesistente» // Rubettino: Soveria Mannelli, 2010. – P. 3.

² Ibid. P. 17.

³ Ibid. P. 3.

⁴ См.: Ibid. P. 25–38.

цендентного»¹. Это не призыв механически вернуться к прошлому, используя религиозную мысль в измерениях прошедшего времени, а «рецепт» того, как, опираясь на современную рациональность, ввести в рациональную науку религиозный опыт в качестве диалектической связи между имманентным и трансцендентным, близким и далеким, что придаст самой данной мысли виртуальность, парадоксальным образом расширив ее горизонты, позволяя от истоков проследить связь между бытием индивидуальным и социальным, и даст возможность пересмотреть существующий способ трактовки и восприятия социальных условий в настоящем и реконструировать социологию, сделав ее аутентичной и заставив признать индивидуальные ценности, ценность индивидуального опыта, ценность отдельных жизней.

Подобное переосмысление представляется особенно актуальным в свете размывания понятия личности и снижения способности общественных наук дифференцировать реальность в результате наступления времени больших данных, об опасности которого предупреждали еще Г. Маркузе и К. Андерсон².

А. Ваккаро в качестве одного из самых животрепещущих вопросов современности выделяет двуличность общества, делающего патетические заявления и одновременно неспособного обойтись без войны и убийств своих братьев. Также значимым симптомом болезни он считает неспособность и нежелание богатых выделить минимум из своего непропорционального общественному доходу благосостояния, дабы пойти навстречу наиболее нуждающимся, попытаться удовлетворить их самые насущные потребности. Третье, но отнюдь не меньшее по значимости ее проявление состоит в разрушении окружающей среды без уважения к последующим поколениям³. Эти проблемы мыслитель рассматривает в связи с развитием взаимосвязи человеческого социума с искусственным интеллектом, осмысливая две возможные перспективы. Первая, мрачно обрисованная писателями-фантастами, представляет победу последнего: роботы самостоятельно утверждаются в качестве «столпов морали» и проникаются уверенностью в своей способности лучше позаботиться о человечестве, нежели оно само о себе

¹ Bixio A. Lettera sull' «inesistente» // Rubettino: Soveria Mannelli, 2010. – P. 3.

² См.: Palano D. La «fine della teoria». Scienze sociale al capolinea? // Vita e pensiero. – Milano, 2018. – An. 101, N 4. – P. 108–116. P. 110–114.

³ Vaccaro A. Op. cit. P. 103.

заботится. Вторая – заключается в невозможности обретения истинным интеллектом собственного «эго». В таком случае все предлагаемые и предпринимаемые рядом мыслителей попытки создания «заповедей» для него представляются бессмысленными¹.

Средства для излечения общества католические мыслители видят в разных областях. М.А. Криппа находит их в эстетическом измерении, включающем лучшее из христианского наследия. В частности, в архитектуре, которая способна становиться позитивным символом человеческой судьбы и предназначения, предвосхищая Небесный Иерусалим в христианском понимании². Она предлагает лекарство, заключающееся в возрождении в обществе статуса священного при объединении его с прекрасным. Т. Вердон находит подобное средство в искусстве, способном приносить радость и возрождающем связь между поколениями³. Р. Жерар – в «невидимых прививках», с помощью которых хранители духовности, в том числе и католическая церковь, пытаются защитить общество, привлекая его внимание к произведениям искусства, пусть и приобретшим светский характер, но продолжающим косвенным образом воздействовать на людей, дабы они продолжали верить⁴. М. Анджелини представляет его в возвращении к альтернативному видению реальности, вдумчивому созерцанию – деятельности, опирающейся на способность видеть дальше, за пределы косного и сиюминутного, – и созерцанию деятельному, дарующему способность проникать за трансцендентальные горизонты⁵; в новых достижениях, которые станут возможными благодаря подобному отношению; а также в созерцательном мышлении, делающем мысль практической, а достижения – символическими⁶. А. Ваккаро усматривает путь к излечению общества в самом основательном осмыслении человеком собственного существования, в том числе понятий «сознание», «свобода», «воля», в свете взаимоотношений с искусственным интеллектом⁷. П.Р. Синдони требует с этой целью вернуть *телос* потерянной европейской души, который образует пересечение греческой науки с библейской мудростью, связанной с

¹ См.: Vaccaro A. Op. cit.

² Crippa M.A. Op. cit. P. 9.

³ См.: Verdon T. Op. cit. P. 34.

⁴ Fumaroli M. Op. cit. P. 85–86.

⁵ Angelini M. Op. cit. P. 80, 81.

⁶ Ibid. P. 80.

⁷ См.: Vaccaro A. Op. cit. P. 103.

самой природой человеческой¹. По его мнению, этот *телос* утверждается как цель посредством повседневного проявления добродетелей – поддержки, ободрения, присмотра за слабыми, чтобы помочь сломанным жизням вновь обрести силу и достоинство. Таково этическое лицо памяти, содержащей следы утраченного блага, пусть она и повествует о них надрывным тоном². Л. Бруни с целью более объективной диагностики и выбора метода лечения рекомендует вновь обратиться к более объективному видению проблем капитализма, негативно отражающихся на современном обществе³. Ф. Параццоли утверждает необходимость возрождения возвышенного языка и значения мифа, обращения взора общества из прошлого в будущее⁴. Видный итальянский политический мыслитель Н. Боббио в качестве подобного средства оздоровления рекомендует создать в обществе атмосферу, в которой каждый индивид ценен сам по себе⁵. Согласно ссылающемуся на Аристотеля М. Канджотти, здоровым может считаться то общество, в котором присутствуют истинные добродетели / доблести, а следовательно, существует уважение к справедливым законам и правилам⁶.

Создание вместо крайне разобщенного и противоречивого общества, зачастую определяющегося как множество или совокупность индивидуумов и пораженного крайним индивидуализмом, сплоченного общества личностей – так можно определить идеал, к которому надлежит стремиться на основе всех вышеприведенных рекомендаций. Или хотя бы попытаться сделать первые шаги в данном направлении. Подобный путь крайне сложен, поскольку предусматривает совмещение противоречивых, зачастую противоположных и с трудом сочетающихся компонентов. С одной стороны, индивидуальное, с другой – общее. Он требует прекратить относиться к человеку как к безликой и бездушной статистической единице, но видеть в каждом персону / личность и учитывать ее особенности и потребности, а также причитающиеся ей относи-

¹ См.: Sindoni P.R. Op. cit. P. 55–56.

² Ibid. P. 59.

³ Bruni L. Op. cit. P. 119.

⁴ Parazzoli F. Op. cit. P. 122.

⁵ См.: Cangiotti M. Il soggetto della democrazia: Note sul fondamento antropologico // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2015. – An. 57, N 1/2. – P. 389–399.

⁶ См.: Ibid. P. 399.

тельную рациональность и достоинство¹. Этот подход заставляет вспомнить понимание личности Фомой Аквинским, рассматривавшим человека через призму его провидения самого себя в будущем, поскольку человек способен формировать свою суть и находить собственную дорогу, ведущую к понятной всем общечеловеческой цели². Данная концепция успешно сочетает единичное с общим, позволяя учитывать персональную идентичность, которую человек основывает на своих отношениях с другими людьми, что ведет к проявлению ее универсального значения³. Она предполагает отношение к человеку как к величайшей драгоценности, просто поскольку он человек⁴. А также отношение к личности как к чему-то нередуцируемому, оставляющему собственный уникальный неповторимый след⁵.

Вместе с тем человек состоит и определяется из собственных реляций. Реляции помимо всего прочего обозначают его принадлежность к обществу. Общеизвестно, что связи между людьми в современном «жидком», «текучем» или «газообразном» обществе крайне ослаблены, более того, ассоциирующийся у многих мыслителей с личностным развитием индивидуализм делает их еще более фантомными. Однако подобного можно избежать, если делать акцент не на разобщающем, но на объединяющем, на истонченных скрепах, являющихся достоянием культуры и нуждающихся в передаче, если личности станут отдавать приоритет сплывающему, если в индивидуальном сознании начнет доминировать общественный смысл и если сблизятся нормы права и морали в духе концепции, предложенной Д. Вико⁶, а личностное развитие органично включит в себя пайдею как воспитание общечеловеческих доблестей / добродетелей, направленных на консолидацию общества. Именно на солидаризации общества на основании вечных ценностей человечества: Веры, Надежды, Любви и породившей их матери Софии, Мудрости, – настаивают современные католические мыслители.

¹ Последнее, в частности, предлагает М. Леночи. См.: Boella L., Canullo C., Lenoci M. Op. cit. P. 64.

² Ibid. P. 65.

³ Ibid.

⁴ Об этом помимо прочих напоминает К. Кануло. См.: Ibid. P. 68.

⁵ Ibid. P. 71.

⁶ См.: Benedetti G. Op. cit. P. 139.

Проблема «современного человека»

Мыслители также задаются вопросом о том, какой исторический период можно считать рождением «человека современного»¹, а также о том, как следует интерпретировать данное понятие. Находя его и в эпохе Возрождения в таких прототипах «универсальной личности», добивающейся равных успехов в искусстве и в политике, как Леон Баттиста Альберти и Лоренцо Великолепный (Я. Буркхард), и в эпоху Высокого Средневековья XII в. в таких выдающихся людях, как Абеляр и Элоиза (Э. Жильсон), католические философы в основном сходятся во мнении, что «современным» следует считать человека, ответственного за свой выбор в свете собственного понимания Бога, мыслящего собственное бытие как часть творения в свете нового равновесия между божественной благодатью и природой, которое было утверждено и утверждается теологами-схоластиками². Периодом же его формирования в данном свете они чаще всего называют время, когда начинает доминировать оптимистическая точка зрения на творчество и возможности персоны в контексте ускорившегося социально-экономического развития, – т.е. именно довольно длительную фазу существования общества, начавшуюся в Средние века и растянувшуюся вплоть до раннего Нового времени. Принятие подобной концепции, по мнению ее автора, Николанджело д'Акунто, усматривающего связь между тем этапом и современным этапами в истории социума и считающего данную модель человека глубоко символичной для современного Запада, будет способствовать более глубокому пониманию человеческого, что, в свою очередь, невозможно без переосмысления наследия человечества в целом, как и без сохранения его опыта, важнейшей частью которого является христианская традиция³.

¹ D'Acunto N. Se l'uomo «nuovo» nasce nel Medioevo // Vita e Pensiero. – Milano, 2013. – An. 46, N. 3. – P. 58–62.

² D'Acunto N. Se l'uomo «nuovo» nasce nel Medioevo // Vita e Pensiero. – Milano, 2013. – An. 46, N. 3. – P. 61.

³ Ibid.

Кратко о загадочном

Одну из самых интересных и загадочных проблем для иезуитской философии и теологии раннего Нового времени представляла структура так называемого Порфирьева, или Порфирианского, древа, к которому прежде не обращались католические мыслители, а также возможности ее интерпретации¹. Данное древо применяли и в качестве иллюстрации иерархии родов и видов, где у подножия находятся человек, петух и агнец, в том числе как графическую схему развития философской доктрины, включающую и онтологию, и эпистемологию, и логику, и теологию. Отдельная проблема связана с самой возможностью помещения в эту схему Бога, а также с Его расположением на нем. Согласно утверждению Родриго де Арриага (1592–1667), подобное – включение Бога в категорию субстанций – возможно, если Он занимает высшую ступень. У Мельхиора Корнея Бог располагается на горизонтали, где сталкиваются «случайности» и «необработанное». На Пурхотианском древе, названном так по имени Эдмунда Пурхотия, Бог находится на горизонтали между небом и землей, а центральное место на схеме принадлежит человеку. В трудах иезуита-математика Бертольда Хаузера наряду с классическим Порфирианским древом приводятся Картезианское древо и древо «Анализ идей», где существо (*ens*) занимает место на поверхности почвы, а личность Платона – у вершины. В данном случае рисунок перевернут вверх ногами, Бог там отсутствует, и можно предположить, что онтология перешла в эпистемологию, а субстанция – в идею². Таким образом иллюстрировалась эволюция представлений о науке и ее роли в тот период. Сам интерес иезуитов к данной концепции, изначально не относившейся к католической традиции и распространившейся на Западе лишь в эпоху Возрождения, свидетельствует о все большем осознании римско-католической церковью изменений в жизни общества, роли науки в нем, о стремлении использовать ее достижения и желании сохранить на Вечном Древе место для священного.

¹ Garsia B. Aristotle among the Jesuits: A note concerning a recent publication // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2014. – An. 106, N 1. – P. 188–189.

² Garsia B. Aristotle among the Jesuits: A note concerning a recent publication // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2014. – An. 106, N 1. – P. 189.

Вместо заключения

Представленные здесь размышления о некоторых направлениях развития современной католической мысли показывают, насколько богато и разнообразно ее содержание, хотя в столь краткой монографии было просто невозможно осветить всю широту разрабатываемой ею проблематики. Однако думается, что и на этом основании можно составить представление о ее актуальности, о попытках дать ответ на наиболее значимые вопросы эпохи, о стремлении не допустить снижения духовности человечества, вернуть ему те вечные ценности, которые принесло людям христианство. Об этих ценностях напоминает постоянно, дабы они не только не забывались, но и органично и полноценно вернулись в жизнь общества, глубоко укоренившись в нем. Важнейшими из них остаются Вера, Надежда, Любовь, на которых основывается вся жизнь человечества, как и вечная Мудрость, символически представляющаяся их матерью Софией, чье имя стало важнейшей составляющей самого названия философии, обязывающей ее адептов «думать собственной головой»¹. Не допускать сокращения измерения священного, его ухода из социума и жизни отдельного человека – в этом философы и теологи данного направления видят одну из своих основных задач.

Католические мыслители постоянно выказывают желание идти в ногу со временем, держать руку на пульсе мира, не упуская из виду происходящих в нем изменений, в том числе в научной области, одновременно осмысляя и используя новые достижения, а также предупреждая о возможных рисках и опасностях, с ними связанных, и свято сохраняя лучшие традиции прошлого.

Представляется, что данные размышления позволяют в какой-то мере продемонстрировать отношение как мыслителей, так и всей римско-католической церкви в целом к ошибкам прошлого, глубокое раскаяние и стремление исправлять их, но лишь в тех случаях, когда они по взвешенному размышлению находятся таковыми. В подобном подходе проявляются одновременно стремление к самосовершенствованию и твердость в отстаивании собственных убеждений как одни из основополагающих принципов католической философии и теологии.

¹ См.: Garsia B. Aristotle among the Jesuits: A note concerning a recent publication // *Rivista di filosofia neo-scolastica*. – Milano, 2014. – An. 106, N 1. – P. 192.

Автор приносит свои извинения за те места в тексте, которые покажутся читателю повторениями, но таковы сами модусы развития философской и теологической мысли, рассматривающей одну и ту же проблему в разных аспектах и зачастую основывающейся на повторениях, и надеется, что данная монография окажется интересной для читателя. А также на то, что представится возможность продолжить эту работу для более глубокого освещения отчасти раскрытых в ней и органично связанных с ними тем.

Список литературы

1. Копривица Ч.Д. Шта је тајна? Разматрања платоновске и просвјетителске конфигурације тајанствености // Глас. Српска академија наука и уметности. Одељење друштвених наука. – Београд: САНУ, 2016. – Т. 426, књ. 32. – С. 189–222.
2. Цибизова И.М. Еврософия: Перспективы личной и коммунитарной идентичности // Человек: Образ и сущность. Гуманитарные аспекты / ИНИОН РАН. – 2018. – № 4 (35). – С. 41–67.
3. Цибизова И.М. Католическая теология и телеология в современном преломлении: Божественное и мировой порядок: (Обзор) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия: РЖ / ИНИОН РАН. – 2018. – № 2. – С. 115–130.
4. Цибизова И.М. Ландшафты души: Символические изображения Европы (Обзор) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3: Философия: РЖ / ИНИОН РАН. – 2018. – № 3. – С. 110–124.
5. Швырев В.С. Рациональность открытая и закрытая // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. – Mode of access: https://epistemology_of_science.academic.ru/680/рациональность_открытая_и_закрытая (Last downloaded: 18.03.2019.)
6. Ales Bello A. Banchetto e sacrificio: alimento del corpo, alimento dello spirito // A tavola con Dio e con gli uomini: Il cibo tra antropologia e religione / a cura di Colombo G. – Milano: Vita e pensiero, 2016. – P. 19–28. – (Filosofia ed esperienza religiosa; 6).
7. Angelini M.I. C'è bisogno di guardare oltre: l'occhio della contemplazione // Vita e pensiero. – Milano, 2018. – An. 101, N 4. – P. 76–83.
8. Antiseri D. La «grande domanda» e le «non ragioni» degli atei // Vita e pensiero. – Milano, 2018. – An. 101 (51), N 4. – P. 88–96.
9. A tavola con Dio e con gli uomini: Il cibo tra antropologia e religione: Atti del convegno internazionale. Milano, Università cattolica del Sacro Cuore 7–9 ottobre 2015 / a cura di G. Colombo. – Milano: Vita e pensiero, 2016. – P. XVII, 183 P. – (Filosofia ed esperienza religiosa: 6).

10. Bellis de E. La prima riflessione metodologica di Galileo Galilei: La «Quaestio an detur demonstrativus» // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2016. – An. 58, N 2. – P. 465–483.
11. Benedetti G. Ancora in tema di diritto e morale // Rivista internazionale di filosofia del diritto. – Roma, 2012. – An. 89, N 1. – P. 129–143.
12. Berti E. Una possibile interpretazione della metafisica classica // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2015. – An. 57, N 1/2. – P. 329–337.
13. Bixio A. Lettera sull' «inesistente» // Rubettino: Soveria Mannelli. – 2010.
14. Boella L., Canullo C., Lenoci M. Il politeismo dei valori e la cultura umana // Vita e pensiero. – Milano, 2016. – An. 99, N 2. – P. 62–71.
15. Brambilla F.G. Credere e sapere: due ali dello spirito umano // Vita e pensiero. – Milano, 2016. – An. 49 (99), N 2. – P. 91–96.
16. Brambilla F.G. Radici cristiane ed eredità moderna // Vita e pensiero. – Milano, 2018. – An. 101, N 4. – P. 5–14.
17. Bruni L. Gli spiriti del capitalismo. Breve giudo al loro discernimento // L'Europa, la malata di cristianesimo / a cura di Colombo G. – Milano: Vita e pensiero, 2015. – P. 97–119. – (Filosofia ed esperienza religiosa; 5).
18. Colombo G. La Misericordia: vocazione e lavoro // La misericordia e le sue opera / a cura di Colombo G. – Milano: Vita e pensiero, 2016. – P. VII–XIV. – (Filosofia ed esperienza religiosa; 7).
19. Cangiotti M. Il soggetto della democrazia: Note sul fondamento antropologico // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2015. – An. 57, N 1/2. – P. 389–399.
20. Comte-Sponville A., d'Ors P. Ma può esistere una spiritualità atea? // Vita e pensiero. – Milano, 2018. – An. 101, N 4. – P. 43–58.
21. Cozzi A. La forma cristologica della misericordia / Il contributo teologico di Karl Barth // La misericordia e le sue opera / a cura di Colombo G. – Milano: Vita e pensiero, 2016. – P. 31–55. – (Filosofia ed esperienza religiosa; 7).
22. Crippa M.A. Omaggio all' Europa. Mille espressioni in unico volto: *memoria futuri* // L'Europa, la malata di cristianesimo / a cura di Colombo G. – Milano: Vita e pensiero, 2015. – P. 9–23. – (Filosofia ed esperienza religiosa; 5).
23. D'Acunto N. Se l'uomo «nuovo» nasce nel Medioevo // Vita e pensiero. – Milano, 2013. – An. 46, N 3. – P. 58–62.
24. Il Divino e l'ordine del mondo / a cura di Marassi M. e Radice R. – Milano: Vita e pensiero, 2015. – 328 p. – (Minima metaphysica).
25. Dotto G.P. Fede e scienza, due vie davvero inconciliabili? // Vita e pensiero. – Milano, 2018. – An. 101, N 6. – P. 112–116.
26. Echeverría A.I. Plotino. La belleza y el origen de las figuras en la materia (En. VI, 7.33.30–38) // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2018. – An. 60, N 3. – P. 529–545.
27. L'Europa, la malata di cristianesimo / a cura di Colombo G. – Milano: Vita e pensiero, 2015. – XXXIII, 181 p. – (Filosofia ed esperienza religiosa; 5).
28. Eustacchi F. «Il disordine ordinato»: Il riuscito tentativo di proporre una nuova interpretazione di Platone publication // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2014. – An. 106, N 1. – P. 163–175.

29. Fabris A. L'Europa e le sue immagini // L'Europa, la malata di cristianesimo / a cura di Colombo G. – Milano: Vita e pensiero, 2015. – P. 3–8. – (Filosofia ed esperienza religiosa; 5).
30. Fumaroli M. Il ritirarsi del sacro, mistero di violenza e bellezza // Vita e pensiero. – Milano, 2011. – An. 94, N 5. – P. 77–87.
31. Galli della Loggia E. Cent'anni dopo Spengler l'Occidente al tramonto? // Vita e pensiero. – Milano, 2018. – An. 101, N 5. – P. 15–19.
32. Garsia B. Aristotle among the Jesuits: A note concerning a recent publication // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2014. – An. 106, N 1. – P. 177–193.
33. Giaccardi C. Ripensare il reale nell'epoca del digitale // Vita e pensiero. – Milano, 2012. – An. 95, N 6. – P. 123–129.
34. Gisalberti A. Agostino il suicidio e la ricerca della felicità // Vita e pensiero. – Milano, 2012. – An. 45, N 4. – P. 111–118.
35. Ghisalberti A. Fisica aristotelica e onnipotenza divina nella filosofia del sec. XIV // Il Divino e l'ordine del mondo / a cura di Marassi M. e Radice R. – Milano: Vita e pensiero, 2015. – P. 145–154. – (Minima metaphysica).
36. Jatta B., Primerano D., Righi N. Al museo per cercare le tracce del divino // Vita e pensiero. – Milano, 2018. – An. 101, N 4. – P. 67–78.
37. Langella G. Dal complesso d'Edipo al complesso dell'orfano: Letteratura a caccia di Dio // L'Europa, la malata di cristianesimo / a cura di Colombo G. – Milano: Vita e pensiero, 2015. – P. 35–49. – (Filosofia ed esperienza religiosa; 5).
38. Magatti M. Il futuro dell'Europa sta in un nuovo immaginario politico // L'Europa, la malata di cristianesimo / a cura di Colombo G. – Milano: Vita e pensiero, 2015. – P. 129–143. – (Filosofia ed esperienza religiosa; 5).
39. Magatti M. Se l'Europa rimane senza spirito e cuore // Vita e pensiero. – Milano, 2018. – An. 101, N 4. – P. 97–102.
40. Malusa L., Zanardi S. Le lettere di Antonio Rosmini-Serbatti un «cantiere» per lo studioso: Introduzione all'epistolario rosmignano. – Marsilio: Venezia, 2013. – 174 p.
41. Marassi M. Diritti umani, dopo settanta anni un cammino ancora lungo // Vita e pensiero. – Milano, 2018. – An. 101, N 6. – P. 18–25.
42. Marassi M. L'identità europea e i suoi molteplici caratteri // L'Europa, la malata di cristianesimo / a cura di Colombo G. – Milano: Vita e pensiero, 2015. – P. 123–127. – (Filosofia ed esperienza religiosa; 5).
43. Marion J.-L. Democrazia, c'è ancora posto per la gratuità? // Vita e pensiero. – Milano, 2012. – An. 95, N 6. – P. 8–16.
44. Maspero G. La fisica contemporanea e la teologia trinitaria possono avere qualcosa in comune? Un suggerimento dall'ontologia relazionale // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2016. – An. 58, N 2. – P. 321–333.
45. McGrath S.J. Philosophy as a spiritual practice: An old idea whose time has come // Wisdom and philosophy: Contemporary and comparative approaches / Ed. by Moeller H.-G., Whitehead A.K. – London; N.Y.: Bloomsbury, 2016. – P. 149–162.
46. Melchiorre V. Sul divino e sulle costituzione della coscienza simbolica // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2015. – An. 57, N 1/2. – P. 353–363.
47. Milbank J. Apologia dell'apologetica (purché non sia retrograda) // Vita e pensiero. – Milano, 2013. – An. 46, N. 3. – P. 9–16.

48. Milgiore M. Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone. – 2 vol. – Morcelliana: Brescia, 2013. – 1484 p. – Vol. 1: Dialettica, metafisica e cosmologia; Vol. 2.: Dall'anima alla prassi etica e politica.
49. Miller P.A. Wisdom as knowledge and wisdom as action: Plato, Heidegger, Cicero and Confucius // Wisdom and philosophy: Contemporary and comparative approaches / Ed. by Moeller H.-G., Whitehead A.K. – London; N.Y.: Bloomsbury, 2016. – P. 75–91.
50. Mottola A. Cent'anni dell'editrice, il futuro di una tradizione // Vita e pensiero. – Milano, 2018. – An. 51, N 4. – P. 5–8.
51. La misericordia e le sue opera: Atti del seminario interdisciplinare di teologia, filosofia e scienze dell'uomo. Milano, Università cattolica del Sacro Cuore 30–31 maggio 2016 / a cura di G. Colombo. – Milano: Vita e pensiero, 2016. – VII–XIV, 174 p. – (Filosofia ed esperienza religiosa; 7).
52. Lia P. Il K ρ della misericordia tra cielo e terra // La misericordia e le sue opera / a cura di Colombo G. – Milano: Vita e pensiero, 2016. – P. 3–9. – (Filosofia ed esperienza religiosa; 7).
53. Nannini A. Pierre Ceffons di Clairvaux. La questione dei «*Significabilia complexe*» intorno al 1350. III. Pierre Ceffons // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2016. – An. 58, N 2. – P. 371–401.
54. Nash-Marshall S. Non si può mentire sul genocidio armeno // Vita e pensiero. – Milano, 2012. – An. 95, N 2. – P. 15–24.
55. Palano D. La «fine della teoria». Scienze sociali al capolinea? // Vita e pensiero. – Milano, 2018. – An. 101, N 4. – P. 108–116.
56. Parazzoli F. *Scripta manent?* Letteratura, sacro e società liquida // Vita e pensiero. – Milano, 2016. – An. 99, N 2. – P. 115–122.
57. Pinna S. Edit Stein: un dialogo tra I maestri. Tentativo di confronto tra fenomenologia di Husserl e la filosofia di San Tommaso // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2014. – An. 106, N 3. – P. 617–655.
58. Polkinghorne J. Amici scienziati, la religione non è irrazionale // Vita e pensiero. – Milano, 2012. – An. 95, N 2. – P. 82–90.
59. Ravasi G. Leonardo e la sua «teologia»: Un'ipotesi di lavoro // Vita e pensiero. – Milano, 2018. – An. 101, N 6. – P. 5–9.
60. Ricci Sindoni P. La cattiva coscienza dell'Europa // L'Europa, la malata di cristianesimo / a cura di Colombo G. – Milano: Vita e pensiero, 2015. – P. 53–60. – (Filosofia ed esperienza religiosa; 5).
61. Romatano G. Così la Grande Guerra ha cambiato la Chiesa // Vita e pensiero. – Milano, 2018. – An. 101, N 4. – P. 47–53.
62. Salvioli M. «*Pie Pellicane, Jesu Domine*»: sulla teologia della misericordia // La misericordia e le sue opera / a cura di Colombo G. – Milano: Vita e pensiero, 2016. – P. 11–29. – (Filosofia ed esperienza religiosa; 7).
63. Scilironi C. E i filosofi contemporanei ripartano da san Paolo // Vita e pensiero. – Milano, 2018. – An. 101 (51), N 5. – P. 92–99.
64. Sgarbi M. Ludovico Beccadelli sull'immoralità dell'anima: Una prospettiva in lingua volgare // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2014. – An. 106, N 3. – P. 657–686.

65. Swinburn R. The argument from souls to God // Religion studies. – Cambridge, 2015. – Vol. 51. – P. 293–305.
66. Tarantino P. Il paradigma astronomica nella costruzione della teoria aristotelica della scienza // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2014. – An. 106, N 1. – P. 71–93.
67. Tosas M.R. Two forms of overcoming nihilism: The theology of the death of God and contemporary messianism // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2018. – An. 60, N 3. – P. 491–510.
68. Turco G. Ateismo, laicismo, secolarizzazione: la diagnosi di Cornelio Fabro // RIFD (Rivista internazionale di filosofia del diritto). – Milano, 2012. – An. 89, N 2. – P. 183–237.
69. Vaccaro A. Una teologia per i robot (e persino un Decalogo) // Vita e pensiero. – Milano, 2018. – An. 101, N 4. – P. 100–103.
70. Vella A. Il ruolo delle credenze religiose nell'ascesa intellettuale a Dio in una *Quaestio* di Giovanni di Jandun sulla possibilità di conoscenza delle sostanze separate // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2017. – An. 59, N 1. – P. 131–145.
71. Verdon T. Crisi dell'immaginazione, dell'immagine. Il problema dell'sacra in una società secolarizzata // L'Europa, la malata di cristianesimo / a cura di Colombo G. – Milano: Vita e pensiero, 2015. – P. 25–34. – (Filosofia ed esperienza religiosa; 5).
72. Yfantis P.A. Accogliere e condividere i doni: Aspetti antropologici del banchetto eucaristico // A tavola con Dio e con gli uomini: Il cibo tra antropologia e religione / a cura di Colombo G. – Milano: Vita e pensiero, 2016. – P. 65–71. – (Filosofia ed esperienza religiosa; 6).
73. Youn Ch. Wolfhart Pannenberg's eschatological theology: In memoriam // Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie. – Berlin; New York, 2015. – Bd. 57, H. 1 – S. 398–417.

Сведения об авторе: Цибизова Ирина Михайловна, кандидат исторических наук, научный сотрудник Отдела философии Центра гуманитарных научно-информационных исследований ИНИОН РАН.

И.М. ЦИБИЗОВА

**НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ
СОВРЕМЕННОЙ КАТОЛИЧЕСКОЙ
ФИЛОСОФИИ И ТЕОЛОГИИ**

Монография

Дизайнер (художник) И.А. Михеев
Корректор Я.А. Кузьменко
Компьютерная верстка Л.Н. Синякова

Гигиеническое заключение
№ 77.99.6.953.П.5008.8.99 от 23.08.1999 г.
Подписано к печати 15/VIII – 2020 г.
Формат 70x100/16 Бум. офсетная № 1 Печать офсетная
Усл. печ. л. 8,75 Уч.-изд. л. 7,5
Тираж 500 экз. (1 – 100 экз. – 1-й завод) Заказ № 93

Институт научной информации по общественным наукам РАН,
Нахимовский проспект, д. 51/21,
Москва, В-418, ГСП-7, 117997

**Отдел маркетинга и распространения
информационных изданий**
Тел. / Факс: +7(925) 517-36-91
E-mail: inion@bk.ru

E-mail: ani-2000@list.ru
(по вопросам распространения изданий)

Отпечатано по гранкам ИНИОН РАН
в ООО «Амирит», 410004, Саратовская обл.,
г. Саратов, ул. Чернышевского, д.88, литера У
Тел.: 8-800-700-86-33; (845-2)24-86-33