

ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОЛОГИЯ  
СОВРЕМЕННОСТЬ И РЕТРОСПЕКТИВА

ЭЛЕОНОР СТАМП

# АКВИНАТ



**Элеонор Стамп**

## **Аквинат**

**Серия «Философская теология:  
современность и ретроспектива»**

*Текст предоставлен правообладателем*

*[http://www.litres.ru/pages/biblio\\_book/?art=6508885](http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=6508885)*

*Аквинат / Пер. с англ. Г. В. Вдовиной; науч. ред. К. В. Карпов / Ин-т  
философии РАН.: Языки славянской культуры; Москва; 2013  
ISBN 978-5-9551-0662-5*

### **Аннотация**

Элеонор Стамп — американская исследовательница философии и теологии Фомы Аквинского, автор многочисленных статей и книг, посвященных проблемам философской медиевистики и философской теологии. Монография «Аквинат», опубликованная в 2003 г., признана одной из лучших работ о философии св. Фомы, вышедших в свет в последнее десятилетие. На русский язык переводится впервые.

# Содержание

Предисловие переводчика	6
Предисловие к русскому переводу «аквината»	12
Введение. жизнь и мысль фомы аквинского	20
Вступление	20
Ранние годы	24
Первое парижское регентство	27
Неаполь и орвьето: <i>summa contra gentiles</i> и библейский комментарий	31
Рим: «спорные вопросы», дионисий и компендиум	35
Рим: комментарий к аристотелю	38
Рим: <i>summa theologiae</i>	41
Второе парижское регентство	43
Последние дни	47
Метафизика	48
Философия сознания	56
Теория познания	61
Конец ознакомительного фрагмента.	67

# Элеонор Стамп

## Аквинат

PHILOSOPHICAL THEOLOGY

ELEONORE STUMP

AQUINAS

LANGUAGES OF SLAVIC CULTURE  
MOSCOW 2013

Издание осуществлено при финансовой поддержке Фонда  
Дж. Темплтона

The volume is published with financial support of the John  
Templeton Foundation

First published 2003

by Routledge

2 Park Square, Milton Park, Abingdon, OX144RN

Simultaneously published in the USA and Canada  
by Routledge

711 Third Avenue, New York, NY 10017

First published in paperback 2005

Routledge is an imprint of the Taylor & Francis Group

Transferred to Digital Printing 2010

© 2003, 2005 Eleonore Stump

Typeset in Garamond by & Francis Books Ltd

All right reserved. No part of this book may be reprinted or utilized in any form or by any electronic, mechanical, or other means, now known or hereafter invented, including photocopying and recording, or in any information storage or retrieval system, without permission in writing from the publishers.

Русский перевод сделан с издания Routledge, a member of the Taylor & Francis Group.

Перевод с английского Г. В. Вдовиной, под редакцией и при участии К. В. Карпова.

# Предисловие переводчика

Элеонор Стамп, профессор университета Сент-Луиса (США), – одна из ярких фигур современной философской медиевистики и философии религии. Автор многочисленных статей по истории средневековой философии и логики, по вопросам современной метафизики и этики, а также глубоких теологических исследований, профессор Стамп заслуженно пользуется известностью и глубоким уважением в философском мире по обе стороны Атлантики. Помимо книжных и журнальных публикаций, Элеонор Стамп известна курсами лекций, которые она неоднократно читала в качестве приглашенного лектора в самых престижных университетах Америки и Европы, в том числе в Оксфорде (2006) и в Абердине (2003). Примечательно, что именно в этом шотландском городе, в рамках тех же Гиффордских чтений, выступил в свое время Э. Жильсон с курсом лекций, составивших одну из его лучших книг – «Дух средневековой философии».

Имя Жильсона невольно приходит на ум и тогда, когда мы берем в руки книгу Элеонор Стамп «Аквинат». Труд американской исследовательницы был очень высоко оценен критиками, назвавшими его лучшей работой о философии Фомы Аквинского, взятой не в отдельных ее аспектах, а в целом. Причины столь высокой оценки и общий характер кни-

ги Стамп, быть может, лучше всего проясняются именно в сравнении с хорошо известной русскому читателю классической работой Жильсона «Томизм». В самом деле, книга Жильсона отличается несколькими фундаментальными чертами. Прежде всего и главным образом, это большая философская сверхзадача, которую решал в ней Жильсон: утвердить идею «вечной философии», *philosophia perennis*, воплотившуюся в творчестве св. Фомы и обретшую в нем наивысшее и наиболее полное выражение. Во-вторых, это ведущая идея акта бытия, *actus essendi*, энергийного средоточия и источника активности и жизни в тварных сущих, принятого в дар от Бога. Акт бытия для Жильсона – путеводная нить в его долгих и плодотворных изысканиях в самых разных областях томистской философии. Наконец, в-третьих, мысль св. Фомы анализируется и осмысливается Э. Жильсоном в широком контексте средневековой философии и теологии, где она родилась и жила. Таким образом, в «Томизме» Жильсона воплотился внутренне единый и цельный замысел, направляемый мощной метаисторической задачей, организуемый универсальной ключевой идеей и реализованный в тончайшей историко-философской проработке.

Ничего подобного мы не увидим в исследовании Элеонор Стамп. Само его рождение было совсем иным большая часть текстов, объединенных в книгу, изначально представляла собой статьи, опубликованные в разное время в разных изданиях; и, хотя многие из них были затем подвергнуты суще-

ственной переработке, вряд ли можно в данном случае говорить о внутреннем единстве большого философского замысла, предшествующего созданию текста. Это чувствуется и на содержательном уровне: критики: отмечают – и это правда – некоторые неувязки, небольшие противоречия, которые обнаруживаются при сопоставлении различных частей книги.

Но внешние обстоятельства рождения текста и некоторые погрешности внутренней последовательности интерпретаций, безусловно, отнюдь не главное. Важнее то, что «Аквинат» Элеонор Стамп есть чистейшее, образцовое выражение одной из двух противоборствующих стратегий, утвердившихся в современной философской медиевистике после того, как в ней завершилась жильсоновская эпоха «большого стиля» и масштабных сверхзадач<sup>1</sup>. Стратегия эта состоит в том, чтобы: вычленить ядро философских учений: и позиций: прошлого из их собственного историко-философского контекста, очистить от прирожденных им понятийных оболочек и явить их голый концептуальный каркас, нагую аргументативную структуру. После чего они без особых усилий: могут напрямую вводиться в дискуссии, ведущиеся сегодня во всех областях современной философии, будь то формальная онтология, философия сознания или этические концепции, обсуждаемые в рамках англосаксонской аналитической философии. Противоположная стратегия заключается в том,

---

<sup>1</sup> Это не отменяет, разумеется, факта появления отдельных трудов, реализующих по-настоящему значительные и амбициозные замыслы.



чтобы, наоборот, проследить нить за нитью контекстуальную ткань, в которую вплетен каждый элемент любой средневековой философской позиции. А поскольку этих элементов и нитей существует бесконечное множество, как и направлений, по которым их можно проследить, поле зрения спонтанно ширится, захватывает смежные контексты, и так до тех пор, пока исследователь волевым актом не назначит себе строго определенное направление движения, что, впрочем, всегда переживается как произвол и насилие<sup>2</sup>. Реальная работа сегодняшних историков философии, как правило, сочетает в себе – в разных пропорциях – обе стратегии; но некоторые исследователи, и в их числе Элеонор Стамп, не останавливаются перед тем, чтобы предельно полно и последовательно реализовать одну из них.

Итак, «Аквинат» представляет собой анализ философии Фомы Аквинского, написанный так, как если бы Фома был нашим современником и мог беспрепятственно вступать в самые жаркие дискуссии наших дней. Даже иллюстрации к той или иной мысли Фомы Элеонор Стамп предпочитает брать не из его собственных текстов, а из актуальных научных или философских публикаций. Вот лишь один случай, из самых показательных. Отношение между материей и формой в образованной ими вещи сам Фома иллю-

---

<sup>2</sup> С крайними формулировками этих двух стратегий и их третьей оценкой можно познакомиться, например, в статье: *Флат К.* Как писать историю средневековой философии? // *Логос* / Пер. А. Маркова. 2009. № 4–5. С. 224–246.

стрирует традиционной отсылкой к бронзовой статуе; однако Стамп предпочитает взять пример гораздо менее очевидный для непрофессионального читателя, но гораздо более явно акцентирующий ее собственную интенцию, – пример из области молекулярной биологии: «Возьмем ССААТ/энхансер-связывающий белок (С/ЕВР), играющий важную роль в регуляции экспрессии генов. В активной форме его молекула представляет собой димер, включающий в себя виток альфа-спирали. В перспективе томистского мышления о материальных объектах форма С/ЕВР – это конфигурация димера, включающая виток альфа-спирали, а материя – это субъединицы димера». Другой пример – довольно подробное представление двух конкурирующих современных этических концепций: этики справедливости и этики заботы, – и подробный анализ соответствующих высказываний Фома как арбитра, примиряющего до некоторой степени участников сегодняшнего спора.

Общей нацеленностью книги на актуальный философский контекст объясняется и тот факт, что в ней практически нет историко-философского материала в привычном смысле. Ни хронология создания трудов Аквината, ни традиции, их питавшие, ни их место и роль в собственном универсуме средневековой философии не занимают здесь Элеонор Стамп, как не занимает ее и многослойность средневековых философских понятий, толща осадочных смыслов в каждом значимом латинском термине, если только она не оказыва-

ет прямого влияния на аргументативную структуру того или иного рассуждения Фомы. Стамп: предпочитает метод тонких смысловых срезов, производимых именно в той плоскости, в какой конкретная проблема ставится не в XIII, а в XXI в.

В какой мере такой подход к средневековой философии оправдан и плодотворен? Ответ отнюдь не очевиден. Во всяком случае, теперь у нас есть возможность познакомиться с одним из замечательных трудов, написанных в этом непривычном для нас ключе, и выработать собственное отношение к реализованной в нем исследовательской стратегии.

Обстоятельство, о котором необходимо предупредить читателя: по решению издателей, книга Элеонор Стамп «Аквинат», к сожалению, переведена не полностью. Выпущены целиком две большие главы – «О природе человека» и «Об отношении между Богом и людьми», а также по несколько параграфов в каждой из остальных глав. В целом объем русского издания примерно в два раза меньше, чем в оригинале. Библиография приведена без сокращений. Оформление сносок следует оригинальному изданию.

# Предисловие к русскому переводу «аквината»

Я выражаю признательность д-ру Галине Вдовиной, выполнившей перевод избранных глав из моей книги «Аквинат»; д-ру Ричарду Суинберну – куратору проекта по переводу на русский язык англоязычных философских трудов; и Фонду Джона Темплтона, обеспечившему финансовую поддержку проекта в целом. Я очень высоко ценю тот факт, что моя работа о Фоме Аквинском была включена в этот проект.

Россия обладает высокой и древней культурой, и у нее есть свои великие фигуры в интеллектуальной истории христианства. То, что мне известно об этом культурном наследии, было и остается для меня плодотворным и исполненным смысла. Некоторые мыслители, например, Аристотель, в силу высоты их мысли принадлежат не одной, но любой культуре. Несомненно, что и Аквинат должен быть причислен к когорте мыслителей, чьи труды по своей значимости превыше любых национальных и институциональных рамок. Мощь его мысли преодолевает границы эпох и культур; она открывает перед нами непреходящие в своих богатстве и глубине возможности понимания самих себя и мира, в котором мы живем.

Мои собственные исследования мысли Аквината были направлены на то, чтобы сделать ее доступной философам, теологам, историкам и всем образованным людям, вовлеченным в трудные проблемы нашего собственного времени. Моей целью было обеспечить связь между мыслью Фомы Аквинского и нашей собственной философией: обеспечить таким образом, чтобы через это исследование можно было обрести доступ к далекоидущим плодотворным идеям Фомы. Это позволило бы нам глубже осмыслить не только вечные вопросы, но и вызовы сегодняшнего дня. Поэтому я испытываю особенное удовлетворение оттого, что в этот переводческий проект Фонда Темплтона вошли центральные главы моей работы об Аквинате.

Так как перевод всей книги на русский язык был бы слишком трудоемким делом, было решено перевести лишь часть книги.

Мы включили главы о фундаментальной метафизике Аквината и о его метафизике блага, потому что его взгляды на эти предметы имеют основополагающее значение для всех прочих его воззрений. Включена также глава о божественном знании, так как в ней обсуждается томистская теория познания и затрагиваются некоторые распространенные заблуждения относительно взглядов Фомы на божественное знание. Глава о свободе и действовании очерчивает томистскую теорию воли, связь воли с интеллектом, природу человеческого действия и фундаментальное томистское понима-

ние свободы воли. В главах о справедливости и вере представлены две главные добродетели, и, таким образом, в них экземплифицируется характер томистской этики добродетелей. Наконец, глава о благодати и свободе воли нацелена на рассмотрение одной из самых трудных проблем мысли Фомы и философской теологии в целом – проблемы отношения между божественной благодатью, как она понимается в томистской теологии, и свободой человеческой воли.

Таким образом, эти главы дают общее представление о томистской метафизике, эпистемологии, метаэтике и нормативной этике, а также о теории человеческой личности. Но, к сожалению, мы вынуждены были опустить другие важные части мировоззрения Фомы. Опущены главы о природе души и о механизмах человеческого познания, а также обсуждение добродетели мудрости, представляющей собою смешанную морально-интеллектуальную добродетель. Опущена также большая часть философской теологии, включая главы о божественных атрибутах, проблеме зла, о воплощении и искуплении. Тем не менее сердцевина философии Аквината и ее богословские импликации хорошо представлены главами, вошедшими в предлагаемый русский перевод. Я признательна за то, что эти главы теперь доступны русскоязычному читателю.

Далее следует сокращенная версия предисловия к оригинальному полному англоязычному изданию моей работы.

Есть книги, взяться за написание которых мог бы только молодой и неопытный исследователь, но способен написать которые, вероятно, лишь исследователь опытный, знающий достаточно, чтобы уклониться от этой задачи. «Аквинат» — одна из таких книг. Ее прямо заявленная цель состоит в том, чтобы исторически точно разъяснить взгляды Фомы Аквинского и сделать их частью соответствующих дискуссий в современной философии. Разумеется, рассуждая поверхностно, такого рода двойная цель должна ставиться в любом философском исследовании текстов мыслителей прошлого. Если их изучение не проводится исторически точно, результат может быть интересен с философской точки зрения, но не может считаться исследованием мысли данной исторической фигуры. С другой стороны, если взгляды предшествующих эпох представляются таким образом, что они не привносят ничего нового в текущие философские дискуссии, то философы прошлого оказываются не более чем музейными экспонатами, а не живыми собеседниками, все еще способными влиять на философскую мысль.

Стало быть, эту книгу непосредственно вдохновляла благая цель. Проблема в попытке ее осуществить. Аквинат оставил сочинения по весьма широкому кругу вопросов, написанные в высокотехническом и изощренном стиле, так что по-

нять и изложить его мысль – нелегкая задача. Связать же воззрения Фомы с соответствующими дискуссиями современной философии – дело неподъемной трудности.

Так, читатели, знакомые с трудами Аквината, обнаружат, что некоторые разделы его мысли, которые представляются им особенно важными, вообще не представлены в этой книге. Список тем, оставшихся за ее пределами, так же длинен, как и ее оглавление. Я не рассматриваю эти вопросы и темы потому, что невозможно сделать все в одном, пусть даже толстом томе, а также потому, что опущенные мною темы регулярно обсуждаются в хрестоматийных работах, посвященных Аквинату.

В процессе написания этой книги я многое осталась должна тем людям, чья помощь того или иного рода помогла мне довести: дело до конца и сделать книгу лучше, чем она была бы в противном случае.

Моя самая большая признательность, и больше всего нуждающаяся в пояснении, – Норману Кретцману. Когда изначально задумывалась эта книга, я соглашалась взяться за нее лишь в том случае, если

Норман будет писать ее со мной. И он, и издательство согласились с моей просьбой. Мы с Норманом понимали, что это будет долгий, медленно реализуемый проект, и планировали некоторые из наших совместных статей как приготовление к ней. Но случилось так, что Норман заболел, и болезнь оказалась смертельной. Тем не менее совместная при-



готовительная работа, выполненная Норманом и мной, отражена в этой книге. В дополнение к совместным статьям, многим главам этой книги предшествовали и другие статьи, написанные мною (они перечислены в библиографии). Все эти статьи подверглись пересмотру, иной раз существенно. В некоторых случаях, как, например, в случае главы о вере, переработка настолько основательна, что связь с более ранней статьей едва угадывается.

Я также должна выразить благодарность за помощь многим другим исследователям и философам. Полезные замечания по поводу более или менее значительных фрагментов рукописи или статей, послуживших подготовительным материалом для тех или иных глав, мне высказывали: Мэрилин Адамс, Роберт Адамс, Уильям Олстон (\*f), Уильям Энглин, Ричард Бернстайн, Джеймс Боман, Дэвид Берелл, Терри Кристлиб, Бойман Кларк, Норрис Кларк (†), Ричард Крил, Ричард Кросс, Фред Кроссон, Брайан Дэвис, Стефен: Дэвис, Лоренс Дьюван, Тереза Дрюарт, Роналд Финстра, Фред Фельдман, Томас Флинт, Шон Флойд, Гарри Франкфурт, Леон Галис, Джон Греко, Уильям Хаскер, Джошуа Хоффманн, Аль Хаусипиан, Кристофер Хьюз, Джеймс Келлер, Джеймс Клэдж, Брайан Левтов, Дэвид Льюис (†), Ховард Лутан, Скотт МакДонлд, Стивен Майцен, Уильям Манн, Джордж Мавродес, Дебора Майо, Ралф МакАйнерни (†), Алан МакМайкл, Эрнан: МакМалин (†), Харлан Миллер, Джералд О'Коллинз, Тимоти О'Коннор, Роберт Пас-

нау, Дерк Пибум, Алвин Плантинга, Корнелиус Плантинга, Крис Пляцка, Филипп Квин (†), Гэри Розенкранц, Джеймс Росс (†), Майкл Рота, Уильям Роу, Брюс Рассел, Джозеф Ранцо, Брайан Шэнли, Кристофер Шилдс, Сидней Шумейкер, Ричард Сорабджи, Роберт Сталнейкер, Джеймс Стоун, Никлас Сторжен, Ричард Суинберн, Чарлз Тальяферро, Кевин Тими, Томас Трейси, Джон Ван Энген, Бас Ван: Фраасен, Питер Ван: Инваген, Теодор Витали, Эдвард Виренга, Джон Виппел, Николас Уолтерстоф. На той стадии, когда я уже предвкушала облегчение, готовясь отослать рукопись, Джим Стоун: дал исчерпывающие полезные комментарии по всему тексту; я многим обязана ему за этот труд, сделавший конечный продукт более завершенным и отточенным. На финальной стадии внесения поправок оказалась также весьма полезной помощь двух моих технических помощников – Криса Пляцка и Кевина Тимпа, отыскавших и вычистивших многие, но, несомненно, не все огрехи, которые, к сожалению, обычно проскальзывают в труды подобного размера.

Я должна поблагодарить любезный персонал Национального центра гуманитарных исследований за превосходные условия, в которых была написана часть этой книги. Выражаю признательность также Религиозной программе фонда Pew Charitable Trusts за предоставленную возможность посвятить год работе над рукописью, что существенно продвинуло ее вперед. Наконец, хочу выразить сердечную благодарность отцу Майклу МакГэрри из общества апостольской

жизни отцов-паулистов и экуменическому институту Тантур в Иерусалиме, ректором которого был отец Майкл, когда я писала там эту книгу. Несмотря на прискорбные события на Ближнем Востоке, Тантур является одним из лучших мест для созерцательного академического труда. Красота здания института и его местоположения, богатство его библиотеки и деликатная услужливость персонала и ректора Тантура создали изумительные условия для работы; я с благодарностью вспоминаю проведенные в Тантуре недели.

Наконец, я должна выразить благодарность более личного свойства отцу Теодору Витали из Конгрегации Страстей Иисуса Христа, чьи мудрые советы и добросердечие помогали мне во время написания книги. Община иезуитов и доминиканцев университета Сент-Луиса тоже оказывали мне немалую помощь. Приношу долг признательности также моему супругу Дональду. В течение многих лет брака он прошел со мной через все баталии, через которые обычно проходят те, кто начинает жизнь в бедности, трудах и заботах (какие только могут возникнуть при воспитании детей), и все же пытается сделать все возможное для того, кого любит. Наконец, я благодарна моим детям, которых я безумно любила в течение всех этих лет, пока создавалась эта книга. Любовь к детям и страстное желание видеть их счастливыми – вот источник всего, что я знаю об отчей Божьей любви, одушевлявшей все мировоззрение Аквината. Эта книга посвящается моим детям.

# **Введение. жизнь и мысль фомы аквинского**

## **Вступление**

Фома Аквинский (1224/6-1274) прожил активную, деятельную жизнь ученого и человека Церкви. Она завершилась, когда ему не было и пятидесяти. Тем не менее он написал множество трудов, объем которых варьируется от нескольких страниц до нескольких томов. Так как его труды выросли из учительской деятельности в доминиканском ордене и преподавания на богословском факультете Парижского университета, по большей мере они посвящены тому, что Фома и его современники считали теологией. Однако значительную часть академической теологии в Средние века составляло рациональное исследование наиболее фундаментальных аспектов реальности в целом и человеческой природы и поведения в частности. Эта обширная область очевидно включает в себя многое из того, что сегодня относят к философии и что получило отражение в богословских – в широком смысле слова – трудах Аквината.

Пределы и философский характер средневековой теологии, как ее практиковал Аквинат, нетрудно усмотреть из его

двух крупнейших трудов: это *Summa contra gentiles* (сокр. SCO – «Сумма против язычников») и *Summa theologiae* (сокр. ST – «Сумма теологии»). Однако множество тем, затронутых в этих двух обширных трудах, более подробно исследуется и в менее масштабных работах: они восходят к многочисленным университетским диспутам Фомы (чем-то средним между формальными дебатами и принятыми в нашем столетии семинарами для аспирантов), которые он вел на разных академических постах. Некоторые из этих тем рассматриваются с иных точек зрения также в комментариях Фомы на книги Библии и/или труды Аристотеля и других авторов. Хотя Аквинат весьма последователен в различных обсуждениях одной и той же темы, часто бывает полезным сравнить параллельные места в его сочинениях, дабы составить полное представление о его взглядах по тому или иному вопросу.

В философии Аквинат, как очевидно, ближе всего стоит к Аристотелю. Помимо того, что он является автором комментариев к сочинениям Аристотеля, он часто ссылается на него в поддержку тезисов, которые отстаивает, даже когда речь идет о толковании Писания. В трудах Фомы содержится также множество скрытых аристотелевских элементов, глубоко встроенных в его собственную мысль. Будучи убежденным аристотеликом, Фома часто разделяет критическую позицию Аристотеля в отношении теорий, связанных с Платоном, особенно в том, что касается простых субстанциаль-

ных форм как отдельно существующих сущностей. Но хотя Аквинат, подобно большинству средневековых эрудитов Западной Европы, почти не имел доступа к текстам Платона, он испытал влияние трудов Августина и Псевдо-Дионисия. Через них он усвоил также значительную долю платонизма. Больше, чем он сам мог бы опознать в качестве такового.

С другой стороны, Аквинат – образцовый христианский философ и теолог, вполне отдающий себе отчет в своей интеллектуальной зависимости от религиозной доктрины. При всем том он: был: убежден, что христианские мыслители должны быть готовы к рациональному обсуждению любой темы, особенно в богословии, и не только между собой, но и с нехристианами любого толка. Коль скоро, считал он, евреи признают Ветхий: Завет, а еретики – Новый Завет, христиане могли бы обсуждать некоторые вопросы с теми и другими, опираясь на общепринятый религиозный авторитет. Но так как другие нехристиане,

например, мусульмане и язычники, не соглашались вместе с нами признать авторитетность Писания, опираясь на которое, их можно было бы убедить... необходимо обратиться к естественному разуму, с которым вынуждены соглашаться все, хотя в божественных делах его недостаточно<sup>1</sup>, —

(ибо некоторые богословские данные изначально достижимы лишь благодаря Писанию). Более того, Аквинат отличается от большинства христианских коллег XIII в. глубоко-

ким уважением к мусульманским и еврейским философам и богословам, особенно к Авиценне и Маймониду. Он видел в них ценных соразработчиков в обширном проекте философской теологии, где религиозные доктрины разъясняются и подкрепляются философским анализом и аргументацией. Благодаря собственной приверженности этому проекту Фома внес вклад почти во все области философии, признаваемые в качестве таковых с эпохи Античности, за исключением натурфилософии (предшественницы естествознания).

Движение мысли, столь тесно связанной с мощными предшественниками, могло бы привести к всего лишь благочестивой компиляции. Однако Аквинату удастся избежать эклектизма в своей философии благодаря собственному новаторскому подходу к организации и продумыванию всех тем, входящих во всеобъемлющую средневековую концепцию христианской теологии, а также благодаря особому таланту к системному синтезу, к тому, чтобы почти во всяком разбираемом вопросе вычленить и умело отстаивать наиболее здравую из возможных позиций.

## Ранние годы

Фома Аквинский родился в Роккасекка, близ Неаполя. Он был младшим сыном большого итальянского аристократического семейства. Год рождения Фомы, как и почти всех выдающихся людей Средневековья, трудно установить с точностью: убедительные доводы приводились в пользу 1224, 1225 и 1226 гг. Начальное образование Фома получил в крупном бенедиктинском аббатстве Монте-Кассино (1231–1239), а с 1239 по 1244 гг. был студентом университета в Неаполе. В 1244 г. Фома вступил в орден доминиканцев – орден относительно молодой, посвященный ученым занятиям и проповеди; это привело к конфликту с семьей, которая рассчитывала, что со временем он станет аббатом Монте-Кассино. Когда доминиканцы велели Аквинату отправиться в Париж для продолжения учебы, семья перехватила его по дороге и вернула домой, где удерживала в течение почти двух лет. К концу этого периода братья Фомы наняли проститутку, чтобы она соблазнила его, но Фома разгневался и выгнал ее из комнаты. Убедив семью своей решимостью, он в 1245 г. получил разрешение вернуться к доминиканцам и по их велению вновь отправился в Париж, на сей раз успешно.

В Парижском университете Аквинат впервые встретился с Альбертом Великим, который вскоре стал его самым авторитетным учителем, а со временем также другом и наставни-



ком. Когда Альберт в 1248 г. перешел в университет Кельна, Фома последовал за ним, отклонив экстраординарное предложение папы Иннокентия IV назначить его аббатом Монте-Кассино, позволив остаться доминиканцем.

Фома, видимо, отличался необычно высоким ростом, исключительной скромностью и невозмутимостью. В течение четырех лет, проведенных в Кельне, начала проявляться, несмотря на скромность и немногословие Фомы, его исключительная одаренность, и Альберт, вопреки его возражениям, впервые доверил ему активную роль в академическом диспуте. Не сумев опровергнуть на диспуте аргументы своего лучшего ученика, Альберт заявил: «Мы называем его немым быком<sup>3</sup>, но когда-нибудь этот бык взревет так, что его услышит весь мир».

В 1252 г. Аквинат вернулся в Париж, чтобы прочитать курс, необходимый для получения степени магистра теологии (примерный эквивалент нашей степени PhD). В течение первого года преподавания он изучал и комментировал Библию; остальные три года были посвящены комментированию «Сентенций» Петра Ломбардского: в ту пору – стандартное требование для получения степени. Обширный комментарий, созданный в 1253–1256 гг. (часто именуемый «Scriptum super libros Sententiarum» – «Комментарий на Сентенции») – первый из четырех богословских синтезов Фомы (другие три – SCG, ST и «Compendium theologiae»). В нем содержится

---

<sup>3</sup> Прозвище, данное Фоме его товарищами по учебе в Кельне. – *Прим, пер.*

большое количество ценного материала, но так как во многих отношениях «Scriptum» был превзойден великими суммами – «Summa contra Gentiles» и «Summa theologiae», он пока еще должным образом не изучен.

В тот же четырехлетний период Аквинат написал для своих парижских братьев-доминиканцев краткий философский трактат «De ente et essentia» («О сущем и сущности»). Хотя в нем чувствуется влияние «Метафизики» Авиценны, «De ente et essentia», несомненно, собственное творение Фомы, где излагаются многие понятия и тезисы, фундаментально значимые для его мысли на всем протяжении его творческого пути.

# Первое парижское регентство

Весной 1256 г. Аквинат был назначен магистром-регентом теологии в Париже. Этот пост он занимал до конца 1258–1259 учебного года. «Дискуссионные вопросы об истине» (*Quaestiones disputatae de veritate*, сокр. QDV) – первый из серии «Дискуссионных вопросов» и главный труд, созданный Фомой за эти три года. Он вырос из преподавательской практики, которая подразумевала ежегодное проведение нескольких формальных публичных диспутов. QDV состоит из двадцати одного «вопроса», посвященных самым разным темам, причем каждый рассматривает одну общую тему: сознание, внутрибожественное знание, веру, благо, свободу воли, человеческие эмоции, истину (первый «вопрос», от которого получил название весь трактат). Каждый «Вопрос» разделен на несколько параграфов; 253 параграфа служат отдельными: тематическими единицами трактата, например, q, 1, a. 9: «Имеется ли истина в чувстве [*in sensu*]?»

Проработанная структура каждого из этих параграфов, как и в большинстве трудов Аквината, отражает «схоластический метод». Подобно средневековым аудиторным диспутам, этот метод в конечном счете восходит к рекомендациям Аристотеля по диалектическому поиску, изложенным в «Топике». Философские обсуждения, ведущиеся в трудах Фомы в этой форме, обычно начинаются с вопросов, ответом

на которые служит «да» или «нет». Затем каждый параграф развертывается как своеобразный диспут. Он начинается с аргументов в пользу ответа, противоположного собственной позиции Аквината; эти аргументы принято – несколько неуклюже – называть «возражениями». Далее следуют аргументы *sed contra* («но, с другой стороны...»); в позднейших трудах они часто сводятся к единственной цитате из некоторого общепризнанного авторитетного источника, которого Фома представляет своим сторонником. За *sed contra* следует аргументированное изложение и обоснование Аквинатом его собственной позиции. Это магистерское «определение» вопроса, именуемое *corpus* – «телом» – параграфа. Как правило, параграф завершается ответами Фома на каждое из возражений (обозначенных в ссылках формулой: *ad 1<sup>m</sup>*, и т. д.).

Проведение диспутов в форме «дискуссионных вопросов» было одной из обязанностей магистра-регента теологии; но, кроме того, теологический факультет регулярно предоставлял возможность обсуждать «вопросы о чем угодно» [*Quaestiones quodlibetales*]<sup>1</sup> – На этих диспутах магистр мог по желанию взять на себя труд отвечать на любой вопрос, заданный любым членом академического сообщества. Время проведения диспутов «о чем угодно» ограничивалось, ко благу самого магистра, двумя периодами постов в течение церковного года. Фома, видимо, воспользовался пятью из шести возможностей, представившихся ему в течение его первого регентства в Париже. Итогом стали *Questiones*

*quodlibetales* («Вопросы о чем угодно»), где он высказывает взвешенные суждения по самым разным вопросам, от вопроса о том, можно ли отождествлять душу с ее потенциями, до вопроса о том, может ли осужденный грешник созерцать святых в славе.

Комментарии Аквината к сочинениям Боэция *De trinitate* («О Троице») и *De hebdomadibus* (иногда именуемому «Каким образом субстанции могут быть благими») также представляют собой философски значимые работы, созданные в период первого регентства. В XII в. многие философы комментировали эти трактаты Боэция, но последующее открытие трудов Аристотеля привело к тому, что эти попытки были почти забыты к тому времени, когда Фома писал свои комментарии. В точности не известно, почему или для кого Фома их написал; но он вполне мог взяться за эти штудии в собственных интересах, чтобы разобраться в вопросах, которые в тот момент приобретали важное значение для его мысли.

Комментарий на *De trinitate* (*Expositio super librum Boethii De trinitate* – «Изложение на книгу Боэция *О Троице*») представляет взгляды Аквината на взаимоотношение веры и разума, а также на методы и взаимосвязи всех признанных в ту эпоху ветвей организованного знания, то есть «наук». Трактат Боэция *De hebdomadibus* – это *locus classicus* [классический авторитетный текст], <sup>4</sup> представляющий средневековый

---

<sup>4</sup> Здесь и далее в квадратных скобках приводятся дополнения переводчика, а

взгляд за отношение между бытием и благом. Рассматривая эту тему в комментарии на трактат, Фома разработал свою первую систематическую концепцию метафизической причастности – один из важнейших платонических элементов томистской мысли. По мнению Фомы, причастность достигается тогда, когда метафизический состав некоторого А включает в себя некое Х в качестве одного из метафизических компонентов А, когда Х принадлежит также некоторому В, которое есть Х по праву, и когда такая принадлежность Х этому В предполагается тем фактом, что А обладает Х. Например, с точки зрения Фомы, следствие причастно своей причине, а творения разнообразными способами причастны Творцу.

# Неаполь и орвьето: *summa contra gentiles* и библейский комментарий

О деятельности Фомы между 1259 и 1265 гг. сведений немного, но, видимо, он окончательно оставил преподавание в Париже к концу 1258–1259 учебного года. Вероятно, следующие два года он провел в доминиканском приорате в Неаполе. Здесь Фома работал над «Суммой против язычников», начатой в Париже и законченной в Орвьето, где он читал лекции в доминиканском приорате вплоть до 1265 г.

*Summa contra gentiles* отличается от трех других богословских синтезов Аквината несколькими аспектами. Стилистически она отлична от более раннего *Scriptum* и более поздней *Summa theologiae* тем, что не придерживается схоластического метода. Напротив, она написана в повествовательной манере и разделена на главы, подобно *Compendium theologiae* («Компендиуму теологии»), написанному, судя по всему, сразу после «Суммы против язычников» (в 1265–1267). Еще важнее то, что *Scriptum*, *Summa theologiae* и *Compendium* посвящены богооткровенной теологии, с необходимостью включающей в свои теоретические выкладки данные откровения. В *Summa contra gentiles*, напротив, Фома откладывает темы богооткровенной теологии до последней (четвертой) книги, где рассматривает «тайны» — немногочисленные доктринальные положения, к которым, с его точки зрения,

нельзя прийти одним лишь естественным разумом и которые берут начало исключительно в откровении. Фома обращается к ним с целью показать, что даже эти положения «не противоречат естественному разуму». Первые же три книги SCG полностью посвящены изложению естественной теологии, зависимой от естественного разума и независимой от откровения. Эта естественная теология, как она раскрывается в книгах I–III «Суммы против язычников», способна выполнить весьма существенную часть богословской работы, от утверждения существования Бога и до детальной проработки человеческой морали.

Обсуждения, важные для понимания позиции Аквината во многих областях философии, разбросаны также – не всегда предсказуемым образом – среди его комментариев на библейские тексты. Во время пребывания в Орвьето и примерно тогда же, когда создавалась книга III «Суммы против язычников», было написано *Expositio super Job ad litteram* («Буквальное толкование на книгу Иова») – один из самых подробных и философских библейских комментариев Фома, сопоставимый в этом отношении только с его же позднейшим комментарием на Послание к римлянам. Основной текст книги Иова состоит преимущественно из речей Иова и его «утешителей». Аквинат усматривает в этих речах подлинную дискуссию, почти что средневековый университетский диспут (решенный в итоге самим Богом), где изощренная аргументация выступает движущей силой мысли. Фома



выстраивает аргументы весьма изобретательно, особенно если принять во внимание, что современные читатели склонны недооценивать речи, видя в них скучное повторение неверно понятых обвинений в сочетании со слегка варьирующимися заявлениями Иова о своей невиновности.

Подход Фома расходится также с современной точкой зрения, согласно которой книга Иова подвергает сомнению божественную доброту (а значит, подвергает сомнению существование всемогущего, всеведущего и всеблагого Бога). В самом деле, в ней ставится проблема зла перед лицом ужасных страданий невинного человека. Главный интерес Аквината к этой книге связан с тем, какие следствия протекают отсюда для доктрины провидения. В толковании Фомы, книга Иова объясняет природу и действие божественного провидения, которое, с его точки зрения, совместимо с тем, чтобы добрых людей постигало зло. Вот как это понимает Фома:

Если бы в этой жизни человек получал воздаяние от Бога за добрые дела и нес кару за злые, как это старался доказать Элифас, отсюда, видимо, следовало бы, что конечная цель человека лежит в этой жизни. Но Иов пытается опровергнуть это утверждение и хочет показать, что земная жизнь не содержит в себе конечной цели, но относится к ней так, как движение относится к покою и путь к его концу<sup>3</sup>.

События, происходящие с человеком в течение земной

жизни, можно объяснить в терминах божественного провидения, только соотнося их с возможностью для человека достигнуть конечной цели – совершенного счастья, то есть единения с Богом в будущей жизни.

Обсуждая жалобы Иова на то, что Бог не слышит его молитв, Фома говорит: у Иова сложилось такое впечатление потому, что Бог иногда

взирает не на мольбы человека, а на его пользу. Лекарь взирает не на мольбы больного, просящего, чтобы от него удалили горькое лекарство (если предположить, что лекарь не удаляет лекарство, ибо знает, что оно содействует здоровью). Вместо этого он взирает на пользу больного: ведь, поступая таким образом, он созидает здоровье, чего больной желает больше всего<sup>4</sup>.

Точно так же Бог иногда попускает человеку страдать, несмотря

на его молитвы об избавлении, потому что Бог знает: эти страдания помогут человеку достигнуть того, чего он желает больше всего.

## Рим: «спорные вопросы», дионисий и компендиум

В 1265 г. Фома Аквинский переехал из Орвьето в Рим, получив

предписание организовать там доминиканский *studium* и послужить в качестве магистра-регента. Этот римский период его карьеры, продолжавшийся вплоть до 1268 г., был особенно продуктивным. Некоторые из крупнейших работ Фомы, датируемые 1265–1268 гг., именно таковы, каковы и должны были быть работы магистра-регента теологии, а именно: три подборки «Спорных вопросов» – *Quaestiones disputatae de potentia* («Спорные вопросы о [божественной] потенции»), *Quaestio disputata de anima* («Спорный вопрос о душе») и *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis* («Спорный вопрос о духовных творениях»). В самом раннем из этих сочинений, *Quaestiones disputatae de potentia*, содержатся восемьдесят три пункта, объединенные в десять «Вопросов». Первые шесть вопросов посвящены божественному могуществу, заключительные четыре – проблемам сочетания тринитарной доктрины и абсолютной простоты Бога. Гораздо более краткий «Вопрос о душе» касается главным образом метафизических аспектов души, а завершается рассмотрением некоторых специальных проблем природы и способностей душ, отделенных от тел (пункты 14–21). Одиннадцать пунк-

тов вопроса *De spiritualibus creaturis* исследуют сходные темы и одновременно переходят к рассмотрению ангелов как еще одного разряда духовных творений, которые существуют наряду с людьми, чьи природы лишь отчасти духовны.

В течение того же периода или, возможно, еще во время пребывания в Орвьето Аквинат написал комментарий к трактату Псевдо-Дионисия *De divinis nominibus* («О божественных именах») – компендиуму христианской теологии, глубоко пронизанному неоплатоническими мотивам и восходящему, вероятно, к VI в. Как и большинство современников, Фома считал, что трактат был написан в апостольские времена тем Дионисием, которого обратил св. Павел. По этой причине, а также, возможно, потому, что изначально Фома изучал эту книгу в Кельне под руководством Альберта Великого, она оказала глубокое влияние на мысль Аквината. На заре своей: карьеры, в период, когда был создан *Scriptum*, Фома считал Дионисия аристотеликом<sup>5</sup>, но в ходе комментирования текста он понял, что автор должен был быть платоником<sup>6</sup>. Комментарий Фомы, проясняющий зачатую темный смысл: текста, мог быть написан, как и комментарий к Боэцию, для собственных нужд, а не вырасти из курса лекций. В любом случае изучение Дионисия стало одним из важнейших путей утверждения платонизма в качестве существенного компонента собственной мысли Фома.

Некогда считалось, что *Compendium theologiae* («Компендиум теологии»), уже упоминавшийся в связи с «Суммой

против язычников», написан: гораздо позже и остался незавершенным по причине смерти Аквината. Однако близость «Компендиума» к «Сумме против язычников», причем не только по стилю, но и по содержанию, побудила многих исследователей отнести его к 1265–1267 гг. Среди: четырех богословских синтезов, автором которых был Фома, «Компендиум теологии» уникален краткостью обсуждения и тем, что выстроен вокруг богословских добродетелей веры, надежды и любви. Если бы он был завершен, то мог бы привести к обновлению всей обширной предметной области средневековой теологии; но Аквинат написал только десять кратких глав из второго раздела, посвященного надежде, и даже не приступил к третьему разделу – о любви. Первый раздел – о вере – был завершен, но так как большая часть составляющих его 246 глав представляет собой просто краткое рассмотрение почти всех тех богословских тем, которые Фома уже затрагивал в «Сумме против язычников», «Компендиум» в том виде, в каком он дошел до нас, представляется важным прежде всего в качестве краткого изложения материала, гораздо полнее трактуемого в названной «Сумме» (а также в «Сумме теологии»).

# Рим: комментарий к аристотелю

Некоторые из многочисленных творений Аквината, созданные в Риме с 1265 по 1268 гг., вообще говоря, напоминают работы, написанные им ранее. Но среди них есть и важные новации, в том числе – первый из двенадцати комментариев к произведениям Аристотеля. В начале комментария на трактат *De anima* («О душе») (*Sententia super De anima*) Фома все еще движется как бы наощупь и уделяет непривычно много внимания (много для Аквината) техническим деталям. Эти черты побудили исследователей считать первую книгу комментария к трактату «О душе» неизданным собранием ученических конспектов (*reportatio*) или даже приписывать эту первую треть томистского комментария другому автору. Но Рене Готье убедительно показал, что различия между комментарием к книге I и комментариями к книгам II и III *De anima* объясняются различиями между самими книгами и что фактически ни один из комментариев Фомы к Аристотелю не вырос из лекций, которые он читал по этим книгам<sup>7</sup>. Нестыковки внутри работы – этого первого из томистских комментариев к Аристотелю – нетрудно объяснить (по крайней мере, отчасти) тем фактом, что Фома искал свой путь в этом новом для него начинании, где он очень быстро освоился. В недавнем сборнике статей, посвященных аристотелевскому трактату «О душе»,

Марта Нуссбаум характеризует труд Аквината как «один из величайших комментариев к этому сочинению», «полный прозрений»<sup>8</sup>. Теренс Ирвин, ведущий переводчик Аристотеля, признает, что в одном пункте своего комментария на книгу Аристотеля «Никомахова этика» (*Sententia libri Ethicorum*) Аквинат «действительно разъясняет намерение Аристотеля яснее, чем сам Аристотель»<sup>9</sup>. Подобные суждения можно отнести почти ко всем аристотелевским комментариям Фомы: все они отмечены исключительным талантом комментатора и философа к различению логической структуры почти в любом фрагменте любого рода текстов: не только у Аристотеля, но и у других авторов, от Боэция до св. Павла.

Комментирование сочинений Аристотеля было рутинным занятием преподавателей средневекового факультета искусств, но никогда не входило в обязанности университетского богослова. Поэтому множество комментариев Фомы к Аристотелю с технической стороны не были связаны с его преподавательской деятельностью. Тем более впечатляет это свершение и без того предельно занятого человека. Некоторые исследователи, восхищаясь достижениями Фомы в целом, но обращая внимание на тот факт, что его профессиональная карьера развивалась исключительно на теологическом факультете, настаивали на том, чтобы причислять к философским трудам Фомы только комментарии к Аристотелю. Безусловно, эти комментарии имеют философский ха-

раактер: настолько философский, насколько философскими являются те аристотелевские сочинения, которые они поясняют. Тем не менее Аквинат написал эти комментарии не только для того, чтобы растолковать глубокий философский смысл сложных аристотелевских текстов, но и для того (и это еще важнее), чтобы углубить свое собственное понимание тем, затронутых Аристотелем. Как он сам замечает в комментарии на *De caelo* («О небе»), «цель занятий философией – узнать не то, чему учили люди, но истину относительно положения дел»<sup>10</sup>. Он считал, что попытки богослова понять Бога и все связанное с Богом есть фундаментальное проявление универсального человеческого стремления к истине относительно реального положения вещей. С другой стороны, взгляды Фомы на то, каков наилучший способ достижения интеллектуального прогресса вообще, весьма напоминают вековой метод философии:

Но если кто-либо пожелает выступить против сказанного мною, я буду весьма признателен, ибо нет лучшего способа обнаружить истину и удостовериться во лжи, чем спорить с людьми, которые с тобой не согласны<sup>11</sup>.



## Рим: *summa theologiae*

Другой важнейшей новацией Аквината в течение трехлетнего преподавания в Риме стала «Сумма теологии» (*Summa theologiae*) – его величайший и наиболее показательный труд. Он был начат в Риме, но Фома продолжал писать его на протяжении всей оставшейся жизни. «Сумма теологии», оставшаяся незаконченной к моменту смерти Фомы, состоит из трех больших частей. Часть первая (Ia) посвящена следующим темам существование и природа Бога (вопросы 1-43), творение (44–49), ангелы (50–64), шесть дней творения (65–74), человеческая природа (75-102) и божественное правление (103–119). Часть вторая посвящена этике, причем рассматривает ее настолько детально, что сама разделяется на две части. Первая часть второй части (IaIIae) исследует человеческое счастье (вопросы 1–5), человеческое действие (6-17), благо и зло в человеческих поступках (18–21), страсти (22–48) и источники человеческих поступков – внутренние (49–89) и внешние (90-114). Вторая часть второй части (IIaIIae) начинается с рассмотрения трех богословских добродетелей и соответствующих им пороков (вопросы 1–46), переходит к четырем «кардинальным добродетелям» и соответствующим порокам (47-170) и завершается анализом специальных вопросов, связанных с религиозной жизнью (171–189). В части третьей Аквинат обращается к Воплощению

(вопросы 1-59) и таинствам (60–90), обрывая изложение посреди вопроса о покаянии.

Аквинат задумал «Сумму теологии» как новый вид богословского учебника, и его важнейшей педагогической новацией, по собственному мнению Фомы, стала его организация. Фома, по его словам, заметил, что студенты, только приступающие к изучению теологии, не могут успешно продвигаться в своих занятиях из-за некоторых черт стандартного учебного материала, в частности «потому, что вещи, которые они должны изучать, преподаются не в должном порядке, соответствующем методу научения»: порядке, который он как раз и предлагает утвердить (*ST Prooemium*). Очень может быть, что энтузиазм Фомы в отношении этого нового подхода побудил его оставить работу над «Компендиумом теологии» – трудом, выстроенным совершенно иначе. В этот период естественная погруженность Фомы в работу над «Суммой теологии» помогает объяснить и тот факт, что другие его труды того же времени демонстрируют особый интерес к природе и операциям человеческой души, составляющим главный предмет Вопросов 75–89 части I.

## Второе парижское регентство

В 1268 г. доминиканский орден вновь направил Фому в Парижский университет. Здесь Аквинат вторично принял на себя обязанности регента-магистра, вплоть до отмены всех лекций в университете весной 1272 г. в связи с конфликтом с архиепископом Парижа. Тогда доминиканцы предписали Фоме вернуться в Италию.

Поразительное множество трудов, созданных Аквинатом за эти четыре года, составляют обширнейшая вторая часть «Суммы теологии» (ST IaIae и IaIIae), девять комментариев к Аристотелю, комментарий к псевдо-аристотелевской книге *Liber de causis* («Книге о причинах», которая, как одним из первых понял Фома, в действительности представляла собой неоплатоническую компиляцию по материалам Прокла), шестнадцать библейских комментариев и семь собраний «спорных вопросов» (в том числе собрание из шестнадцати вопросов, именуемое *Quaestiones disputatae de malo* [«Спорные вопросы о зле»], из которых вопрос шестой предлагает подробное обсуждение свободы воли). Писательская продуктивность Фомы в период его второго парижского регентства тем поразительнее, что в это же время он был: вовлечен в целый ряд дискуссий.

Когда в 1268 г. доминиканский орден вновь направил Фому в Париж, это, видимо, хотя бы отчасти было отве-

том на вызывающее тревогу движение «латинского аверроизма», или: «радикального аристотелизма». В ту пору движение набирало силу среди членов факультета искусств, привлеченных толкованиями Аристотеля, которые содержались в комментариях Аверроэса. Тем не менее только два труда Фома из множества произведений, созданных в эти годы, обнаруживают непосредственную связь с аверроистским спором. Один из них – трактат *De imitate intellectus, contra Averroistas* («О единстве интеллекта, против аверроистов») – прямо критикует и отвергает точку зрения, характерную для аверроистского движения. В изложении Аквината она выглядит так: тот аспект человеческой умной души, который

Аристотель называет возможным интеллектом... есть своего рода субстанция, отделенная в своем бытии от тела и никоим образом не соединенная с ним в качестве формы. Более того, этот возможностный интеллект – один для всех людей<sup>12</sup>.

Коротко отметив, что несовместимость этой позиции с христианским учением слишком очевидна, чтобы вести долгие дискуссии, Аквинат посвящает трактат в целом тому, чтобы показать: «эта позиция не менее противоречит началам философии, чем учению веры»; более того, она «абсолютно несовместима со словами и взглядами» самого Аристотеля<sup>13</sup>.

Помимо единства интеллекта, другая спорная теория, которую чаще всего связывают с аверроизмом XIII в., – это уче-

ние о безначальности мира. Во многих сочинениях Фома уже рассматривал возможность вечного существования мира: он тщательно разрабатывал и отважно отстаивал ту позицию, что основанием для веры в начало мира служит только откровение, что невозможно доказать ни того, что мир имел начало, ни того, что мир не имел начала и что возможны как безначальность, так и сотворенность мира (хотя, разумеется, в действительности верно лишь что-то одно).

Второй парижский трактат, непосредственно имеющий отношение к аверроизму, называется *De aeternitate mundi, contra murmurantes* («О вечности мира, против ворчунов») – очень краткое, необычно возмущенное по тону суммарное изложение позиции Фомы.

Тем не менее Фома не мог жаловаться на то, что в вопросе о вечности мира Аристотель был неверно истолкован: предположив это изначально, Фома постепенно убедился в том, что Аристотель в самом деле считал доказанным извечное существование мира. Поэтому точка зрения Аквината в этом вопросе, по мнению его оппонентов-августиниан и прежде всего францисканцев Бонавентуры и Пеккама, не сильно отличается от аверроистской. Фактически «ворчунами», против которых Фома обращается в своем трактате, были, вероятно, не столько аверроисты с факультета искусств, сколько эти францисканские богословы, утверждавшие, что им удалось доказать невозможность вечности мира.

Принципиальное расхождение Фомы в этом пункте с

некоторыми влиятельными францисканцами должно было сделать его второе парижское регентство значительно более бурным, чем первое. Во время диспутов, состоявшихся в Париже в 1266–1267 гг., францисканский магистр Гильельмо де Бальоне смешал воззрения Фомы с позициями, которые тот опровергал, заявив, что высказывания Аквината подкрепляют два аверроистских тезиса, обличенных Бонавентурой: тезисы о вечности мира и о единстве интеллекта. «Слепые поводыри слепых!» – восклицал Гильельмо, явно причисляя к слепцам и Фому как их главу<sup>14</sup>. Он также настойчиво доказывал, что трактат Фомы «О вечности мира» был направлен, в частности, против францисканского коллеги-богослова Джона Пеккама<sup>15</sup>. Таким образом, создается впечатление, что в эти годы разработка подчеркнуто философской теологии – которая, как и теология Альберта, была скорее аристотелевской, чем августинианской – противопоставила Фому коллегам по теологическому факультету Парижского университета. Возможно, это способствовало его сближению с философами с факультета искусств.

## Последние дни

В июне 1272 г. доминиканцы приказали Фоме покинуть Париж и отправиться в Неаполь, где ему предстояло основать новый орденский *studium* и преподавать в нем. За исключением нескольких любопытных собраний проповедей (изначально прочитанных на родном для Фомы итальянском диалекте), труды, датируемые этим периодом, – два аристотелевских комментария и часть третья «Суммы теологии» – остались незаконченными. 6 декабря 1273 г. (или около того), когда Аквинат служил мессу, с ним произошло что-то, что лишило его возможности писать или диктовать. Он сам воспринял случившееся как особого рода откровение. Когда Регинальд из Пиперно, секретарь и многолетний друг Фомы, стал настойчиво допытываться, что же произошло, тот объяснил, что все написанное им до тех пор отныне казалось ему соломой в сравнении с тем, что было ему открыто и что он сумел узреть. Он считал, что наконец-то ясно увидел то, что всю свою жизнь стремился себе представить, и в сравнении с этим все написанное им выглядело бледным и безжизненным. Фома сказал Регинальду, что теперь, когда он больше не мог писать, он хотел бы умереть<sup>16</sup>. И вскоре после того, 7 марта 1274 г., он умер в Италии, в монастыре Фоссанова, по пути на Лионский собор, где ему велено было присутствовать.

# Метафизика

Любая часть философии Аквината пронизана метафизическими принципами, многие из которых имеют явно аристотелевский характер. Соответственно, такие понятия, как потенциальность и актуальность, материя и форма, субстанция, сущность, акциденция и четыре причины (все эти понятия фундаментальны для метафизики Аквината), встраиваются в аристотелевский контекст. Фома часто обращался к этим принципам, а еще чаще применял их имплицитно. Основные черты его метафизического учения намечены в двух самых ранних работах – в *De principiis naturae* («О началах природы») и особенно в *De ente et essentia* («О сущем и сущности»). Пожалуй, наиболее важный тезис из тех, что доказываются в трактате «О сущем и сущности», – это тезис, ставший известным под именем «реального различия»: сущность любой тварной вещи, по мнению Фомы, реально, а не просто концептуально, отлична от ее существования. Говоря метафизически, телесные сущие состоят из формы и материи, но все творения, в том числе бестелесные, состоят из сущности и существования. Только нетварная первопричина – Бог, сущность которого тождественна существованию, – абсолютно проста.

За исключением комментария к «Метафизике» Аристотеля, Аквинат не создал трактата по метафизике как тако-



вой. Тем не менее поскольку он считал метафизику наукой о бытии вообще (*ens commune*) и доказывал, что бытие само по себе – это прежде всего сам Бог, а все сущее зависит от Бога, постольку его философия начинается с метафизики. Наиболее полное изложение мысли Аквината («Сумма против язычников» и «Сумма теологии») начинается с исследования вопроса о том, что есть Бог сам по себе, в качестве первопричины природы и существования всего сущего<sup>17</sup>.

Сущее, по словам Аквината, есть наиболее фундаментальное понятие интеллекта:

То, что интеллект постигает первым как самое известное и во что разрешает все постижения, есть сущее... Отсюда следует, что все прочие постижения интеллекта принимаются через прибавление к сущему... поскольку выражают модус самого сущего, не выраженный в имени «сущее»<sup>18</sup>.

По мнению Фомы, есть два законных способа выполнить такое прибавление. Первый способ приводит к десяти аристотелевским категориям, каждая из которых есть «специфицированный [или специфический] модус бытия»: субстанция, количество, качество и т. д. Результаты второго способа «прибавления к сущему» менее привычны. Аквинат считает, что это пять модусов сущего, которые имеют абсолютно универсальный характер, свойственны абсолютно любому сущему. Иначе говоря, где бы и когда бы ни существовали отдельные случаи сущего, они всегда являют

в себе эти пять модусов, которые превосходят категории, ибо с необходимостью свойственны любому специфицированному существу. Эти модусы суть вещь (*res* \ единое, нечто (*<aliquid*), благое, истинное. Эти пять модусов, вкупе с самим сущим, представляют собой трансценденции, которые истинно сказываются об абсолютно всем, что есть. *Благое* и *истинное* – случаи, интересные с философской точки зрения: ведь имеются сущие, которые явно не блага, а *истинное*, казалось бы, приложимо только к высказываниям.

Притязание на то, что все сущие истинны, коренится в понимании «истинного» в смысле «подлинного», «настоящего», вроде «настоящего друга». Этот смысл был подробно исследован Ансельмом Кентерберийским. С точки зрения Ансельма, всякое сущее истинно в этом смысле, причем в той мере, в какой оно согласуется с божественной идеей относительно такого сущего (и ложно в той мере, в какой оно не согласуется с ней). Абсолютно любая существующая вещь согласуется хотя бы до некоторой степени с божественной идеей, входящей в качестве составной части в причинное объяснение этой вещи. Высказывания истинны, если они соответствуют тому способу, каким вещи существуют в мире; вещи в мире истинны, если они соответствуют тому, что находится в мышлении – прежде всего в мышлении Бога, а затем и в нашем мышлении. Так, Аквинат замечает:

В душе имеется познавательная и вожделеющая сила. Следовательно, соответствие сущего вожделению

выражается в имени «благое», как сказано в начале «Этики» о том, что *благое есть то, чего все вожделеют*. А соответствие сущего интеллекту выражается именем «истинное»<sup>19</sup>.

Центральный тезис метафизики Аквината вырастает из теории трансценденталий. Он представляет собой метафизический принцип, согласно которому термины «сущее» и «благое» имеют одну и ту же референцию, различаясь лишь смыслом<sup>20</sup>. То, чего все вожделеют, есть то, что все считают благим; то, что является предметом вожделения, по меньшей мере воспринимается как вожделенное<sup>21</sup>. Таким образом, вожделенность составляет существенный аспект благодости. Если вещь некоторого рода поистине вожделенна как вещь этого рода, то она вожделенна настолько, насколько она совершенна в своем роде: безупречный образец, свободный от какого бы то ни было заметного недостатка. Но вещь совершенна в своем роде настолько, насколько в ней актуально присутствуют ее видовые потенции – те потенции, которые отличают данный вид от других видов того же рода. Таким образом, по словам Фомы, вещь вожделенна как вещь данного рода и, стало быть, является благой как вещь данного рода постольку, поскольку она актуальна в бытии<sup>22</sup>. Стало быть, вообще говоря, «сущее» и «благое» имеют один и тот же референт: любое сущее, в том числе актуализацию видовых потенций. С одной стороны, актуализация видовых по-

тенций вещи хотя бы до некоторой степени есть ее существование в качестве вот этой вещи. Именно в этом смысле вещь называется обладающей бытием. Но, с другой стороны, актуализация видовых потенций вещи означает, что в той мере, в какой вещь актуализирована, ее бытие является полным, совершенным, свободным от недостатка: состояние, к которому по природе стремятся все вещи. Именно в этом смысле вещь называется обладающей благом<sup>23</sup>.

Для мысли Фомы важно понятие аналогии. Его часто и правильно представляют в терминах аналогической предикации. Однако понятие аналогии у Аквината можно объяснить и на более фундаментальном уровне, в связи с причинностью. Если оставить в стороне «акцидентальную» причинность – когда, например, садовник выкапывает зарытое сокровище, – Фома считает, что производящая причинность всегда подразумевает деятеля (А), претерпевающую сторону (Р) и форму (*f*). В неакцидентальной производящей причинности А тем или иным способом заранее обладает *f*. Осуществляя причинную силу по отношению к Р, А тем или иным способом вводит в него *f*. Таким образом, производящей причиной выступает действие А (или осуществление причинной силы со стороны А), а следствием становится обладание *f* со стороны Р. Тот факт, что А и Р могут обладать *f* несколькими разными способами, выражен в формуле «тем или иным способом». Парадигмой – образцом прямолинейной производящей причинности – служит причинность, ко-

торуую Аквинат называет унивокальной: те случаи, в которых сначала А, затем Р обладают  $f$  одним и тем же способом, и потому  $f$  может истинно сказываться о том и другом в одном и том же смысле. Металлическая плита и дно металлического котла, на ней стоящего, называются горячими унивокально: форма *тепла* в этих двух причинно связанных предметах тождественна по виду и различается только численно.

Однако Фома признает также два вида не-унивокальной производящей причинности. Первый вид – эквивокальная причинность – характерен для случаев, в которых нет очевидного соответствия, позволяющего сказать, что  $f$ , приобретенная Р, предварительно присутствовала в А, но при всем том имеется естественная причинная связь (стандартный пример – этимологическое объяснение эквивокальной предикации). Если принять за А силу солнца, а за ее следствие – затвердевание ( $f$ ) глины (Р), то будет очевидным, что сила солнца сама по себе не является твердой в том смысле, в каком тверда глина. Утверждать, что именно сила солнца вызывает затвердевание глины, не так легко, как объяснить нагревание котла; и тем не менее затвердевание глины должно быть каким-то образом вызвано этой силой. В этом случае А обладает  $f$  только в том смысле, что А обладает силой вводить  $f$  в Р.

Второй, аналогический, вид причинности имеет место тогда, когда, например, образец крови правильно характеризуется как «анемичный», хотя, разумеется, сама кровь не об-

ладает анемией и не может быть анемичной в буквальном смысле. Физиология донора крови (А) обеспечивает такое состояние ( $f$ ) образца крови, которое безошибочно указывает на анемию у А, оправдывая тем самым (аналогическое) именование образца.

По теологическим соображениям Аквинат проявляет интерес не к природной, а скорее к искусственной аналогической причинности: к тому ее роду, который включает в себя идеи и воления, то есть к причинности, свойственной ремесленнику:

В других же деятелях [форма вещи пред существует] в умопостигаемом бытии, например, в тех, которые действуют посредством интеллекта: так, как подобие дома предсуществует в уме строителя<sup>24</sup>.

Так как статус всецело унивокальной причинности зависит от того, будет ли различие между  $f$  в А и  $f$  в Р чисто численным, то деятель, обладающий интеллектом и воплощающий свои идеи в жизнь, очевидно, не является унивокальной причиной. Но это различие между  $f$ -антецедентом и  $f$ -консеквентом не будет и настолько большим, чтобы конституировать эквивокальную причинность. В действительности этот род связи между идеей и ее внешней манифестацией теснее, чем род связи, обнаруживаемый в природной аналогической причинности. А поскольку, по мнению Фомы, «мир возник не случайно, а через действие божественного интеллекта..., в божественном уме с необходимостью

должна существовать форма, по подобию которой был сотворен мир»<sup>25</sup>. Стало быть, Бог есть не-унивокальная, не-эквивокальная, интеллектуально-аналогическая производящая причина мира.

# Философия сознания

Философия сознания у Фомы составляет часть более общей теории души, которая, естественно, опирается на метафизику. Очевидно, что Фома не материалист, прежде всего потому, что Бог, эта абсолютно фундаментальная реальность в его метафизике, никоим образом не материален. Все прочие вещи, отличные от Бога, Аквинат классифицирует как телесные или бестелесные (духовные). Иногда он называет чисто духовные творения – например, ангелов – «отделенными субстанциями», в силу их сущностной отделенности от какого бы то ни было тела. Однако это разделение не вполне исчерпывающе: ведь человеческое существо, в силу самого факта обладания душой, должно считаться не чисто телесным, но и в некотором роде духовным.

Тем не менее простого обладания некоей душой недостаточно, чтобы придать творению духовный компонент. Любое тварное живое существо обладает душой (*anima*): «душа есть то, что мы называем первоначалом жизни в окружающих нас живых сущих»<sup>26</sup>; но ни растения, ни животные никоим образом не духовны. По мнению Фомы, даже чисто питающаяся душа растения или питающаяся + чувствующая душа животного подобна человеческой душе в том, что является формой тела. Никакая душа, это первоначало жизни, не может быть материей. Но с другой стороны, любое рас-



тительное или: животное тело обладает присущей ему жизнью лишь в силу того, что является телом, природные потенциальные возможности которого сообщены ему особой организацией, – другими словами, лишь в силу субстанциальной формы, которая делает его актуально сущим в качестве именно такого тела. Стало быть, первоначально жизни в живом не-человеческом теле, то есть его душа, есть не телесная часть этого тела, но его форма – один из двух метафизических компонентов того соединения материи: и формы, каким является любое тело. У растений и животных, в отличие от человека, форма-душа по смерти составного целого перестает существовать; именно в этом смысле души растений: и животных не духовны.

Только в душе человека могут быть вычленены питающийся + чувствующий + рациональный аспекты. Аквинат мыслит эту душу не как три вложенные друг в друга и совместно действующие формы, но как одну-единственную субстанциальную форму, которая наделяет человеческое существо особым, человеческим способом бытия. (Отстаивая тезис о единственности: субстанциальной формы, Аквинат вступал в противоречие со многими своими современниками). Он часто обозначает эту цельную субстанциальную форму по ее специфически человеческому признаку – разумности. Он также считает, что человеческая душа, в отличие от душ растений и животных, обладает независимым самостоятельным бытием (субсистенцией): иначе говоря, она

продолжает существовать и после смерти тела, будучи отделена от него. Например, Фома говорит: «Следует сказать, что первоначально интеллектуальной деятельности, которое мы называем человеческой душой, есть некое бестелесное и субсистентное начало»<sup>27</sup>. Именно потому, что человеческая душа отличается своей разумностью (служит началом интеллектуальной деятельности), ее надлежит описывать как не только бестелесную, но и субсистентную.

Может показаться, что в рамках концепции Аквината невозможно совместить богословскую доктрину о посмертном существовании души и учение о ментальных актах, совершаемых после смерти. Если отделенная душа есть форма, то форма чего? Фома не является сторонником универсального гилеморфизма: в отличие от некоторых своих современников, он не признает существования «духовной материи» как одного из компонентов ангелов или отделенных форм, но считает их самостоятельными формами, которые не оформляют никакую материю. Так что, когда он заявляет, что душа существует отдельно от тела, он, видимо, хочет сказать, что форма может существовать, не будучи формой чего-либо. Более того, Аквинат полагает, что ангел или отделенная душа осуществляют ментальную деятельность. Но форма представляется не той вещью, которая способна к каким-либо актам, и потому, даже если можно было бы как-то объяснить существование души отдельно от тела, ее активность выглядела необъяснимой.

В связи с этим будет полезным обратиться к более широким воззрениям Фомы на форму. Мир метафизически устроен таким образом, что на вершине вселенской иерархии находятся формы – Бог и ангелы, – которые не являются формами чего-либо. Почти в самом низу иерархии находятся формы, которые структурируют материю, но не могут существовать сами по себе, отдельно от телесных композиций, которые они оформляют. Таковы формы неодушевленных вещей и живых, но неразумных существ. Эти формы структурируют материю, но когда составные сущие перестают существовать, перестают существовать и эти формы. В середине – «на границе между телесными и бестелесными [то есть чисто духовными] субстанциями» – располагаются человеческие души, эти метафизические амфибии<sup>28</sup>. Подобно ангелам, человеческие души субсистентны, способны существовать сами по себе; но, подобно формам неодушевленных сущих, они оформляют материю.

Если рассматривать душу в таком свете, нетрудно понять в концепции Фомы то, что сперва представлялось обескураживающим. Человеческая душа имеет двойственный характер. С одной стороны, в отличие от форм других материальных вещей, она сотворена Богом как самостоятельная индивидуальная сущность, способная существовать сама по себе, наподобие чисто нематериальных ангелов. С другой стороны, подобно форме любой телесной вещи, она существует в оформляемом ею композите и приходит к бытию только

вместе с композитом, не прежде него.

# Теория познания

По мысли Фомы, природа должна быть устроена таким образом, чтобы в целом удовлетворять естественное стремление людей к познанию<sup>29</sup>. Его точка зрения на действительное мироустройство кажется, на первый взгляд, слишком узкой, подразумевающей своего рода формальное тождество между внементальным объектом (О) и познавательной способностью (F), актуально познающей объект О. Однако, по мнению Фомы, (аристотелевское) тождество всего лишь утверждает, что форма О некоторым образом присутствует в F<sup>30</sup>. Форма О оказывается в F, когда F принимает в себя чувственные или умопостигаемые *species*<sup>5</sup> О. В этих *species* мож-

---

<sup>5</sup> *Species* – термин средневековой философии, обозначающий формальные образования разных уровней, промежуточные между внешним объектом и конечным понятием об объекте, которое образует интеллект. Собственная функция *species* – служить средством переноса информации об объекте из внешней среды в интеллект и активизировать на каждом этапе этого переноса соответствующую познавательную способность. Согласно средневековым представлениям, *species* могут иметь как чувственную, так и умопостигаемую природу; при этом чувственные *species* имеют место не только в зрительном восприятии, но и в других чувствах, подразумевающих дистанцию между объектом и органом чувства (слух, обоняние; поэтому распространенный в русских переводах термин «вид», которым пытаются передавать латинское *species*, представляется крайне неудачным). Онтологическая природа *species* разных уровней и типов интерпретируется в разные эпохи и разными авторами весьма различно. Этот разнобой в понимании *species* (и в вопросе о необходимости их наличия вообще) у самих средневековых авторов, а также отсутствие в современных философских языках адек-

но усматривать способы кодировки формы О. Если О представляет собой единичный телесный объект – например, железный обруч, – то в самом О его форма структурирует материю, производя железный обруч именно таких размеров именно в этой точке пространства и времени.

(В учении Фома об индивидуации форма О индивидуируется количественно определенной материей [*materia signata*]). Но когда соответствующим образом закодированная форма принимается во внешнюю чувственную способность F (использующую телесный орган), то хотя она и принимается материально в материю F, она тем не менее принимается иначе, нежели в материю обруча. Восприятие формы материей органа чувства представляет собой «интенциональное», или «духовное», принятие формы, результатом которого становится не метафизическое конституирование обруча как нового индивидуального сущего, состоящего из материи и формы, а его познание.

Чувственные *species*, принятые во внешние чувства, обычно передаются во «внутренние чувства», органы которых, по мнению Аквината, должны располагаться в мозге. С точки зрения познания, важнейшими из внутренних чувств признаются фантазия и воображение (правда, Фома обычно рассматривает воображение как часть способности фантазии). Фантазия и воображение производят и сохраняют фан-

---

ватного слова побуждает многих исследователей оставлять этот термин без перевода. – Прим. пер.

тазмы – чувственные данные, которые составляют необходимое предварительное условие интеллектуального познания. Воображение и фантазия необходимы также для осознанного чувственного познания. С точки зрения Аквината, сами: чувственные *species* не являются объектами познания, а из того, что он говорит о фантазии, можно сделать вывод, что для чувственного познания недостаточно обладать чувственными *species*. При всем том, что объект оказывает естественное воздействие на внешние чувства, он ощущается осознанно лишь потому, что фантазия переработала чувственные *species* объекта в фантазмы.

Присутствующая в фантазме форма, конечно, извлекается из исходной индивидулирующей материи; однако фантазма О остается, как таковая, единичной в силу того, что, будучи принята в другую материю, материю органа фантазии, она остается узнаваемой формой О, ибо сохраняет в себе присущие О детали. Но познание О как железного обруча есть познание понятийное, интеллектуальное, для которого фантазма служит всего лишь сырым материалом.

В самом интеллекте Аквинат различает две аристотелевские «потенции». Первая – это действующий интеллект, по существу своему активный, или продуктивный, аспект интеллекта, который воздействует на фантазму, производя «упомостигаемые *species*».

Они представляют собой первичные содержания интеллекта и сохраняются в возможностном интеллекте, который

есть не что иное, как сущностно рецептивная сторона интеллекта.

Для нас естественно посредством интеллекта познавать природы, которые обладают бытием лишь в индивидуальной материи; но познавать их не как пребывающие в индивидуальной материи, а как абстрагированные от нее посредством интеллектуального рассмотрения<sup>31</sup>.

Это – задача действующего интеллекта, производящего умопостигаемые *species*. Умопостигаемые *species* О не похожи на его чувственные *species* тем, что всегда принимают универсальный характер, а это, как таковое, происходит лишь в возможностном интеллекте. Возьмем, к примеру, «круглое», «металлическое», «железный обруч». Эти «универсальные природы» не только принимаются в интеллектуальную способность F, т. е. в возможностный интеллект, но и, очевидно, регулярно используются как инструменты, необходимые для интеллектуального познания телесной реальности:

Наш интеллект абстрагирует умопо стигаемые *species* от фантазм, рассматривая природы вещей универсально; и однако, он мыслит их в фантазмах, ибо даже те вещи, *species* которых он абстрагирует, он может мыслить не иначе, как обращаясь к фантазмам<sup>32</sup>.

Именно так мы «в интеллектуальном постижении можем познавать эти [единичные, телесные, составные] вещи



в их универсальности, что недоступно чувственной способности»<sup>33</sup>.

Эти две способности, чувство и интеллект, познают О – единичную телесную вещь. Однако чувство обладает знанием О лишь в его единичности<sup>34</sup>. Далее индивидуальный интеллект, которому довелось образовать понятие *железный обруч*, будет обладать знанием только универсальной природы, которой случилось реализоваться в О, а не знанием единичной реализации этой природы, – если только не обратится также к фантазмам О. Только благодаря такому обращению интеллект познает объект как таковой, причем как реализацию универсальной природы – например, как железный обруч<sup>35</sup>.

Хотя интеллект регулярно познает телесные единичные вещи описанным выше способом, его собственным объектом, по словам Аквината, является универсальная природа единичной вещи, то есть ее «чтойность». Стало быть, «первая операция» интеллекта – познание универсалии, собственного объекта интеллекта (хотя, как мы видели, производимая действующим интеллектом абстракция умопостигаемой *species* составляет необходимый шаг в познании чтойностей вещей). Иногда Фома называет эту первую операцию «пониманием». Но и *scientia* [научное знание], будучи одной из последних операций интеллекта (операцией дискурсивного рассуждения) и кульминацией интеллектуального по-

знания, тоже имеет своим объектом природы вещей. Следовательно, универсальные природы, представляющие собой собственные объекты первой операции интеллекта и наивысшего теоретического знания природы, нужно считать собственными объектами как начала, так и кульминации интеллектуального познания. То, что в первой операции интеллекта познается в цельном виде – например, *животное*, – в научном познании разделяется на сущностные природные части (*чувствующая одушевленная телесность*),

# Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.