

форма  
**АКВИНСКИЙ**  
сумма теологии  
с комментариями и объяснениями  
Константина Бандуровского

знание  
не зазорно добывать  
из любого источника

любовь более  
соединяет,  
чем познание



вера покоится  
на непреложных  
истинах



душа есть  
сущность тела

**Фома Аквинский**  
**Константин Владимирович Бандуровский**  
**Сумма теологии**  
**Серия «Философия на пальцах»**

*[http://www.litres.ru/pages/biblio\\_book/?art=43445096](http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=43445096)*

*Сумма теологии: АСТ; Москва; 2019*

*ISBN 978-5-17-116720-2*

### **Аннотация**

Фома Аквинский известен прежде всего как средневековый теолог. Однако в круг его интересов входили не только богословские проблемы – он был еще и философом, предложившим оригинальные решения главных вопросов бытия.

Итогом его философских исканий считается «Сумма теологии», где в доступной и краткой форме Фома Аквинский делится накопленными знаниями по онтологии, гносеологии, этике и теологическим вопросам. В ней излагается рациональная система, базирующаяся на истинах, считающихся богооткровенными.

Данное издание включает ряд вопросов, которые представляются, с одной стороны, ключевыми для понимания философии Фомы Аквинского, а с другой – сохраняющими наибольшую актуальность для современного читателя.

Текст снабжен подробными комментариями и объяснениями  
Константина Бандуровского.

*В формате a4.pdf сохранен издательский макет.*

# Содержание

Наш собеседник и современник	6
Бог	38
1. Священное учение	40
Вопрос 1	40
Глава 1	41
Глава 2	45
Конец ознакомительного фрагмента.	46

# Фома Аквинский

## Сумма теологии

© К. Бандуровский, перевод, составление,  
предисловие, преамбулы к текстам, комментарии, 2019

© ООО «Издательство АСТ», 2019

# Наш собеседник и современник

Фома Аквинский – один из крупнейших средневековых теологов и философов, признанный католиками Учителем Церкви и святым, а его учение считается наиболее близким католическому вероучению. Однако в нашей книге мы оставим в стороне, насколько это возможно, специфические теологические проблемы и сосредоточимся на Фоме Аквинском как на философе, по-своему решавшем главные вопросы философии, над которыми размышляли мыслители и античности, и Нового Времени и продолжают размышлять наши современники.

Жизнь Фомы Аквинского была не очень длинна (он прожил около пятидесяти лет) и не была насыщена внешними событиями, хотя и богата духовно. Родился он примерно в 1224 году (в то время году рождения, в отличие от даты смерти, не придавалось большого значения, и разные источники и исследователи называют разные даты), в родовом замке в Роккасекке, на юге Апеннинского полуострова. Пяти лет от роду его отдали в бенедиктинский монастырь Монтекассино, славившийся своей ученостью, а через десять лет Фома Аквинский поступил в Неапольский университет, основанный в 1224 году его родственником, императором Фридрихом II. В то время в этом регионе жило много мусульман, иудеев и греков, пользовавшихся значительной

свободой; становился популярным Аристотель, Фома приобщился к его философии.

Родители хотели, чтобы сын стал аббатом богатого монастыря Монтекассино – это соответствовало бы его происхождению, но он увлекся идеями ордена проповедников, основанного святым Домиником, в котором очень высоко ценилось образование и практиковался нищенствующий образ жизни, что шокировало его родителей. Фома пытался уйти в доминиканский монастырь, однако родственники поймали его по дороге и заточили в башню родового замка. Фома оставался тверд в своем решении. Рассказывают, что братья подослали к нему блудницу, чтобы отвлечь от стремления в монастырь, но Фома выгнал ее, размахивая горящей палкой, а ночью к нему во сне явились ангелы, которые оскотили его горящей веревкой и дали белый пояс целомудрия.

Увидев непреклонность Фомы Аквинского, семья смирилась с его решением. Он вступил в доминиканский орден и сначала учился в Парижском университете, потом в Кельнском, где преподавал знаменитый философ Альберт Великий. Затем он преподавал в различных городах Европы, активно участвовал в делах церкви и при этом всего лишь за два десятка лет сумел написать огромное количество трудов. Говорят, что когда все книги Фомы Аквинского погрузили в телеги, понадобилось семь телег. Однако в 1273 году Фоме было видение: его труды горят как солома, после чего он перестал писать. В следующем году его призвали на собор

в Лион, однако по пути он свалился с лошади, зацепившись за ветку, и через некоторое время умер в монастыре Фоссано-ва. Здесь перед смертью, по просьбе монахов, он все же составил комментарии к библейской Песни песен, славящей любовь.

Труды Фомы Аквинского включают два обширных трактата, охватывающих широкий спектр тем: «Сумма теологии» и «Сумма против язычников» (которую также называют «Суммой философии»), дискуссии по теологическим и философским проблемам («Дискуссионные вопросы» и «Вопросы на различные темы»), подробные комментарии на несколько книг Библии, на двенадцать трактатов Аристотеля, на «Сентенции» Петра Ломбардского, на трактаты Боэция, Псевдо-Дионисия и на анонимную «Книгу о причинах», а также ряд небольших сочинений на философские и религиозные темы, письма и стихотворные тексты для богослужения. Это множество трудов Фома сумел составить благодаря прогрессивной методике работы, в процессе которой ему помогало несколько человек: одни чинили перья и растирали чернила, другие записывали под диктовку, причем Фома мог диктовать несколько текстов одновременно. Собственноручно он писал редко и испытывал некоторые затруднения с письмом – его автографы очень трудно разобрать, к тому же он путал зеркальные буквы и парные слова (типа «право-лево»).

Труды Фомы Аквинского, особенно его «Дискуссионные

вопросы» и «Комментарии», явились во многом плодом его преподавательской деятельности, включавшей, согласно традиции того времени, диспуты и чтение авторитетных текстов, сопровождающееся комментариями. На диспутах обычно задавался вопрос, например «Существует ли Бог?», затем студенты придумали доводы в пользу тезиса, что Бога не существует. Потом учитель, в противовес этим аргументам, давал свое решение вопроса и ответы на доводы. Такая структура в урезанном виде сохранилась и в «Сумме теологии», где обычно приводится 3–4 аргумента, а в «Дискуссионных вопросах» их может быть и около 20.

Учение Фомы Аквинского, несмотря на противодействие со стороны традиционалистов (некоторые из томистских положений были осуждены парижским архиепископом Этьеном Тампье в 1277 году), оказало большое влияние на католическую теологию и философию, чему способствовала канонизация Фомы в 1323 году и признание его наиболее авторитетным католическим теологом в энциклике *Aeterni patris* папы Льва XIII в 1879 году. Идеи Фомы Аквинского получили развитие в рамках философского направления, именуемого «томизмом» (его наиболее яркими представителями являются Томмазо де Вио (Казтан) и Ф. Суарес), оказали некоторое влияние на развитие нововременной мысли (особенно заметно это прослеживается у Лейбница). В течение ряда веков философия Фомы не играла заметной роли в философском диалоге, развиваясь в узкоконфессиональных

рамках, но с конца XIX века учение Фомы вновь начинает вызывать широкий интерес и стимулировать актуальные философские исследования; возникает ряд известных под общим наименованием «неотомизм» направлений, активно использующих философию Фомы. Однако и вне неотомизма философия конца XIX – XX века также неоднократно продуктивно обращалась к средневековым концепциям. Вот самые известные примеры: понятие «интенции» у Brentano, в социальной философии (понятие «хабитуса»), в философии языка (например, обращение к формальному анализу высказывания у Романа Jakobson), в аналитической философии (есть даже такое направление – «аналитический томизм»). Влияние Фомы Аквинского распространялось не только на философию, но и в целом на культуру – томизм играет существенную роль в «Улиссе» Джеймса Джойса, в поэтике Поля Клоделя.

Фома Аквинский создал оригинальное учение, но сам он не стремился быть философом и создавать философскую систему. В своих трудах он активно использовал любое мнение, которое считал верным, даже если оно принадлежало язычнику, мусульманину или иудею. С другой стороны, его сочинения зачастую были откликами на актуальные проблемы и споры, а таковых тогда было немало. Во-первых, европейцы активно общались с мусульманами и многое заимствовали из их культуры. Во-вторых, в самой Европе активизи-

зировались различные движения манихейского типа (катары, вальденсы, альбигойцы, богомилы на Востоке), которые католики пытались победить силой. Как раз во время рождения Фомы Аквинского происходил кровопролитный Альбигойский крестовый поход, но уничтожить силой идеологию невозможно. Наконец, внутри самой католической церкви происходили изменения, связанные, в частности, с проникновением арабской философии и через нее аристотелизма, к чему многие католики относились враждебно. И, по существу, все наиболее важные проблемы, над которыми размышлял Фома, были изначально актуальными и публицистическими, но для их решения потребовалось и использование тезауруса мировой философии, и поиск оригинальных решений.

Принцип подхода Фомы Аквинского к иноконфессиональной мысли отличается от того, который господствовал в его эпоху. Так, Бонавентура, полемизируя с учением аверроистов, делает упор на его несовместимость с католическим вероучением. Нечто противоречит Библии – и на этом можно поставить точку. Но такие доводы имеют силу лишь для единоверцев Бонавентуры. Такой принцип можно назвать «исключающим».

Фома Аквинский формулирует «включающий принцип»: с единоверцами, в случае расхождения взглядов, следует полемизировать, опираясь на основы вероучения, с еретиками – опираясь на тексты, признаваемые и католиками, и ере-

тиками, с иноверующими – опираясь на общие принципы и философские доводы. Единственные люди, которые находятся вне полемики – это люди, отрицающие самоочевидные принципы здравого смысла. Их позиция по большей части самопротиворечивая и заставляет усомниться в том, что они сами понимают смысл своих слов (таким самопротиворечивым утверждением будет, например, утверждение «движения не существует» или «люди не обладают способностью познания», так как согласно данным тезисам исповедующий их человек не обладает способностью движения и познания). Поэтому Фома Аквинский говорит о двух путях богопознания: теологии, основанной на Откровении и обращенной к католикам (она изложена в «Сумме теологии»), и теологии, основанной на свете естественного разума, которая не может противоречить теологии Откровения, поскольку и оно, и разум человеку дарованы Богом (эта теология изложена в «Сумме против язычников», где ведется дискуссия с теми, кто отвергает христианское Писание).

Христианским мыслителям понадобилось обращаться к философии еще в самом начале распространения христианства. Это делалось прежде всего для того, чтобы защищать свою веру от язычников, для которых многие ее постулаты казались безумными (например, сотворение из ничего, воплощение Бога в человеческой природе, триединство Божественных Лиц, воскресение во плоти). Так создавалась христианская апологетика (апология – букв. «речь в защиту»).

Но оказалось, что и внутри христианской церкви люди, считающие себя христианами, придерживаются различных точек зрения по самым важным вопросам. Например, являются ли отношения между тремя Лицами иерархическими? Или какова природа Иисуса Христа? Поэтому на первых церковных соборах в результате обсуждения этих вопросов были утверждены догматы, гласящие, что три Лица едины в своем существе, а Иисус Христос в одном Лице соединяет природу Бога и человека. Христианские мыслители, обосновывая свою точку зрения, обращались к философии стоиков (Тертуллиан) или аристотеликов (Немезий Эмесский, позже Дамаскин), но наиболее часто – к философии Платона и неоплатоников. Однако платоническое учение во многих позициях принципиально противоречит христианству, поэтому, используя его доводы и лексику, христиане рисковали отойти от своего вероучения.

Фома Аквинский радикально меняет эту ситуацию. Он показывает, что именно философия Аристотеля, которую он считал самым полным воплощением возможностей естественного разума человека, более соответствует христианскому мировоззрению. Такой пример: христиане верят в жизнь вечную. Но жизнь вечную чего? Платон в своих диалогах приводит множество доказательств бессмертия души, но ценой очищения души от тела. Вообще, согласно Платону, человек – это душа, она временно пользуется телом, будучи заключена в нем, как в темнице. Может ли христианин,

верующий в воскресение в теле, использовать платонизм? Аристотель, по мнению арабских комментаторов, отвергает бессмертие души, сохраняя лишь такую возможность для небольшой интеллектуальной части, лишенной каких-либо личностных характеристик. Но Фома Аквинский показывает, что Аристотель скорее ставит вопрос о бессмертии и не дает явного и окончательного ответа. Если проанализировать аристотелевскую психологию и выявить содержащиеся в ней потенции, то окажется, что, во-первых, душа человека субстанциально едина, в ней нет отдельных интеллектуальной, чувственной и растительной частей, во-вторых, душа является субстанциальной формой тела; таким образом, если интеллект неразрушим (Фома использует это слово, поскольку о бессмертии можно говорить лишь применительно к человеку в целом), то неразрушима вся душа, а будучи формой тела, она требует воскресения в теле, поскольку природа ничего не творит тщетно. Таким образом, получается, что, в отличие от платоновской, философия Аристотеля не только доказывает неразрушимость души, но и позволяет надеяться на воскрешение в теле.

В начале XIII века в христианском мире распространились различные учения, их можно назвать «манихейскими», по имени Мани, создавшего в III веке в Персии особое понимание мира, в основе которого лежит представление о вечном противоборстве двух начал, благого и злого, и человек, состоящий из души и тела, оказывается на границе этой

борьбы. Это учение и его версии принимали и продолжают принимать многие люди, поскольку оно дает простую, удобную и непротиворечивую картину мира.

Христианам было довольно трудно бороться с таким учением; так, Августин был около десяти лет манихеем, затем писал антиманихейские трактаты, но не смог найти действенные аргументы против манихейства, да и сам до конца не освободился от него. Легенда гласит, что Фома Аквинский был приглашен ко двору короля Людовика Святого. Здесь он сидел молча, погруженный в раздумья, а затем ударил кулаком по столу и воскликнул: «Так мы урезоним манихеев!» Для этого ему пришлось разработать особое понимание того, что такое бытие, понимание Бога как Сущего, концепцию «аналогии существования» и понимание зла как лишения блага. Таким образом, существовать и давать существование всему другому может только благо, Бог, а зло обладает лишь несамостоятельным, паразитическим существованием на благе.

Извне в христианский мир активно проникали арабская культура и философия. Во многих европейских университетах стал модным аверроизм – учение, созданное на основе философии мусульманского мыслителя и комментатора Аристотеля Аверроеса. Аверроизм включал в себя множество позиций, с которыми спорили христиане: учение о двух истинах, божественной и философской, которые могут противоречить друг другу, но одновременно быть верными, уче-

ние о вечности мира, о том, что можно достичь высшего блаженства без помощи Бога, ведя созерцательную жизнь... Но наибольшие споры вызывал монопсихизм. Согласно этому учению наш разум отличен от разума другого человека только из-за того, что у нас различные тела и различный чувственный опыт. Если разум отделится от тела, то эти различия исчезнут и наш разум фактически станет единым. Монопсихизм вызывал резкое неприятие Фомы Аквинского, понимавшего человека как существенное единство души и тела и признававшего ценность отдельной личности: каждый человек сотворен Богом и для каждого Христос является Спасителем.

Полемизируя с аверроистами в специально написанном трактате «О единстве интеллекта» (также эта полемика ведется в «Дискуссионном вопросе о душе», в главе 2 из вопроса 76 части первой «Суммы теологии», приводимой в этой книге, и в «Комментариях на трактат “О душе”»), Фома Аквинский использует два подхода. Первый – лингвистический анализ, имеющий целью доказать, что те положения, которые Аверроес и аверроисты приводят в качестве аристотелевских, на самом деле противоречат как подлинному учению Аристотеля, так и его греческим интерпретациям. Фома уличал оппонентов в том, что они либо неверно устанавливают, является то или иное положение мнением самого Аристотеля или же изложением чужой позиции, либо неверно воспринимают модальность сказанного – они часто прини-

мают за утверждение то, что на самом деле является постановкой проблемы, вопросом или гипотезой, либо вырывают ту или иную формулировку из общего контекста аристотелевской философии и даже непосредственно ближайшего контекста трактата «О душе» и наполняют ее совершенно другим смыслом. Второй подход использует путь доказательный, «демонстративный», когда из самоочевидного положения следуют выводы, противоречащие ноологии Аверроеса.

Споры с манихеями и аверроистами совсем не канули в прошлое. И сейчас мы часто можем встретиться с «субстантивацией зла», когда сам человек, группа людей или страны признаются воплощением зла, а не носителями пороков, и потому их нужно уничтожить, а не исправлять или попытаться понять. Также распространено мнение, что отдельный человек, его мысли и устремления неважны, что он должен подчиняться коллективному разуму, решающему все за него. Если всмотреться в современные политические и социальные споры и баталии, то за сиюминутной конкретикой мы опять можем различить облики манихейства или аверроизма, с которыми сражался Фома Аквинский.

Или еще такой спор – его тема может показаться современному человеку очень странной. В католической мысли возникла идея о чистилище, особом месте между раем и адом, поначалу довольно смутная. Эту идею развивал Фома Аквинский, и после его трудов она стала ясной и общепринятой в католическом мире. Фому тревожил такой вопрос:

если есть рай и ад, то куда попадут люди праведные, но родившиеся до рождества Христова и в силу этого не имевшие возможности принять Его учение? Это же не их вина, и было бы несправедливо, если бы они отправились в ад. Или какова посмертная судьба младенцев, которые умерли, не успев принять крещения (а детская смертность была в те времена очень высока)? Фому Аквинского совсем не радовала такая перспектива, что только небольшая группа людей из тех, кому повезло пройти процедуру крещения и которые ни разу в жизни не оступились, окажутся в раю, а остальные – в аду. Поэтому помиморая и ада должны быть места для тех, кто совершил легкие грехи, но может очиститься (чистилище), и для тех, кто не успел принять христианства (лимб праотцов и лимб младенцев).

Важны ли эти рассуждения для современного мира, для решения наших насущных проблем, тем более что и сами католики в 2007 году упразднили учение о лимбе, а вера в ад, рай и чистилище является личным делом, а не религиозной доктриной? В книге «Культура и взрыв» Ю. Лотмана противопоставляются культуры российская и западная. В нашей культуре господствует дихотомическое мировоззрение. Переход от одной противоположности к другой осуществляется при помощи взрыва, сотрясающего общество до самого основания. В рамках такого мировоззрения мы обречены метаться из крайности в крайность, непрерывно уничтожая старое и возводя с нуля новое, которое опять будет разру-

шено. Западное мировоззрение предполагает нечто третье, опосредующее, дающее возможность вести диалог, идти на компромиссы, веками накапливать различные ценности. Конечно, на Западе тоже бывают взрывы, но они не затрагивают некой основы. В Париже на площади (сейчас она красноречиво называется площадью Согласия) может непрерывно работать гильотина, но повседневная жизнь простого провинциального буржуа или крестьянина при этом мало меняется. О причинах такой ориентации на дихотомию или трихотомию Лотман говорил еще в 1977 году в статье, написанной совместно с Б. Успенским («Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века)»). В этой статье авторы усматривают причину в том, что, в то время как в русской культуре было жесткое противопоставление ада и рая, в католической культуре разрабатывалось учение о некотором медиаторе – чистилище.

В противовес манихейству и монопсихизму Фома Аквинский занимается утверждением понятия, которое станет ключевым для европейской культуры, – личности. Изначально слово «личность» (πρόσωπον по-гречески или persona по-латински) значило нечто противоположное современному пониманию, обозначая неподвижную маску, личину, надеваемую актером на сцене. Эта маска имела раструб у рта, чтобы речь звучала громче, и с этим связывали этимологию этого слова, возводя его к глаголу personare – «громко звучать»; но такая этимологизация неверна, поскольку в этих

двух словах различное количество гласного «о».

«Персона» также является фундаментальным понятием римской юриспруденции (наряду с «вещью» и «действием»), обозначая человека как индивидуума, занимающего конкретное положение в социуме, в то время как homo обозначает его как экземпляр вида, а *caput* – как единицу, подлежащую сбору податей или военной обязанности. В правовом смысле персоне может считаться любое юридическое лицо, но не каждый человек: например, раб не является персонею.

Совсем другой смысл это слово обрело в христианстве эпохи первых соборов, когда велись тринитарные и христологические споры: Троица – три персоны одной природы, а Христос – одна персона, соединяющая две природы. То есть персона, личность – прежде всего Бог. Но человек, согласно Писанию, создан по образу и подобию Бога. Он несет в себе нечто божественное, например, в триединой структуре психики, о чем писал Августин. Для Фомы Аквинского это подобие заключается в том, что человек наделен неким достоинством (опять-таки слово, получившее специфическое значение в тринитарных спорах), обладая способностью мыслить и совершать свободный выбор, хотя и несовершенным образом, и поэтому может познавать Бога и стремиться к нему, совершенствуя это достоинство.

Истоки новоевропейского представления о достоинстве обычно связывают с периодом Возрождения и Нового времени. Но это понятие широко употребляется в трудах Фомы

Аквинского (около 2500 мест). Правда, само слово «достоинство» он употребляет в различных смыслах и различных контекстах, не только для обозначения сущностного свойства личности. Однако эти словоупотребления также представляются важными, поскольку оказывают влияние на интересующее нас употребление. Во-первых, слово «достоинство» используется для перевода греческого слова «аксиома», также этимологически связанного с понятием аксиос – достойный. В этом смысле достоинство – это основоположение, ясное само по себе, необходимым образом находящееся в разуме и наделяющее ясностью и необходимостью все остальные положения, основанные на нем. Во-вторых, это слово относится к божественной сущности и активно используется в тринитарных спорах, например, при обсуждении вопроса, являются ли достоинства Отца (в том числе и отцовство) теми же самыми, что и Сына, если они едины по сущности.

Третье словоупотребление, в отношении к человеческой личности, можно рассматривать как исток современного употребления. Достоинство – это то, что присуще личности в ее единстве и уникальности и является ее основанием (отметим, что в современном понимании скорее из личности проистекает ее достоинство, чем из достоинства личность). Согласно Фоме Аквинскому, личность – это «то, что является наиболее совершенным во всей природе», для нее существенно быть господином своих действий, «действовать, а

не приводиться в действие». Достоинство личности обозначает, что она не может использоваться как средство, но сама является целью в себе (это положение предвосхищает формулировку категорического императива Канта: «относись к другому (и к самому себе) как к цели, а не как к средству»).

К достоинству личности прежде всего относится ее разумность. Вопросам об интеллекте человека, о познании посвящена большая часть «Трактата о человеке» из «Суммы теологии». Человеку дан разум, чтобы он мог познавать себя и окружающий мир, совершать разумные поступки и устремляться к Богу. Такой интеллектуализм разделялся далеко не всеми мыслителями той эпохи. Многие ученики Альберта Великого становились мистиками, учившими о непосредственной связи людей с Богом. В жизни Фомы Аквинского также были моменты озарения, во время которых он даже, согласно легендам, поднимался над землей, что, должно быть, было очень эффектно, учитывая его вес. Однако мистические озарения бывают крайне редко и у небольшого числа людей. Ведь человек создан не ангелом, он связан с телом и послан в материальный мир, и его разум озарен лишь небольшим огоньком, в котором мы можем интуитивно созерцать нечто, принимаемое нами за аксиомы, а затем от них переходить от одного познания к другому, постепенно расширяя наше понимание. Другие мыслители, в основном относящиеся к францисканскому ордену, ставили выше разума волю и любовь. Но воля стремится ко благу, чтобы

такое стремление было и чтобы оно было правильным, нам нужно прежде познать разумом, что это – благо.

Наряду с разумом человеку дан и другой (но связанный с первым) дар – свобода воли. Проблема свободы воли – одна из основных тем европейской метафизики, начиная с Аристотеля и по сей день. И это не удивительно, ведь сама суть европейской цивилизации неразрывно связана с этой проблемой, причем «свобода воли» представляет собой «тотальный факт», имеющий религиозные, социальные, юридические, экономические, культурные и психологические импликации. Само существование целого ряда институтов: педагогических, экономических, юридических и проч. – зависит от определенного понимания свободы воли. Но именно в Средние века, и особенно в трудах Фомы Аквинского, было выработано то понимание свободы воли, которое легло в основу современного понимания личности. Это может показаться удивительным, поскольку человек в эту эпоху был сильно зависим от исторических событий, от материальных, природных потребностей и условий, от влияния небесных тел, от универсальных рациональных концептов, от влияния дьявольских сил и, наконец, от Божественного всеведения и предопределения, которые, как кажется, совершенно противоречат самому понятию «свободной воли», что обычно способствует развитию фатализма.

Человека можно сравнить с мореплавателем в бурном море. Этот мореплаватель из страха, что корабль потонет, бро-

сает груз в море. Если он не сделает этого, судно пойдет ко дну. Можно ли считать его действия свободными? Согласно Фоме, такой акт является как раз необходимым; другой образ действия был бы безумием, а не выражением свободы. Но дело в том, что эта необходимость относится к средству, а не к цели, ведь, прежде чем пуститься по морю, человек, действуя по своей воле, поставил перед собой некую цель, предполагающую путешествие по морю как необходимое средство, включая значительные риски. То есть Фома Аквинский рассматривает этот случай как часть определенной стратегии, а не как изолированный случай, в котором непонятно почему, очутился человек. Но он был свободен выбрать иную цель. И напротив, есть цели, которые человек не волен избирать. Наше желание стремится к благу, а наивысшим благом является Бог. Частное благо не определяет волю с необходимостью, поскольку человек может, даже мысля в данный момент это благо, желать что-либо другое, что представляется благим в другом отношении. Так, человек может хотеть то, что вредно для здоровья, но приятно для вкуса, вполне осознавая вред этого. Но даже в случае блаженства или благ, направленных на достижение блаженства, нельзя говорить о полной детерминации; блаженство желается с необходимостью в том смысле, что человек не может желать его противоположности. Но в данный момент человек может и не думать о блаженстве и, таким образом, не желать его актуально. Бог, как высшее благо, являет-

ся необходимой целью нашей воли, однако к этой цели ведут различные средства (и их мы можем выбирать), они, в свою очередь, также являются целями низшего плана, также требующими средств, которые, напротив, являются более детерминированными (как в вышеприведенном случае с тонущим кораблем). Получается своего рода принцип неопределенности. Принятие цели низшего плана, к примеру желания быть здоровым, богатым или известным, резко сужает коридор наших возможностей. Если мы желаем быть здоровыми, уже не приходится выбирать, вести ли нам здоровый образ жизни или нет, следовать рекомендациям врачей или нет. То есть, в отношении средств мы менее свободны. Но мы более свободны в отношении целей, поскольку совсем не обязательно желать быть здоровым, богатым или известным. Блаженство является наивысшей целью, и мы в этом случае совершенно детерминированы в отношении цели. Однако существуют ли определенные и ясные пути, ведущие к нему? Парадокс в том, что, абсолютно детерминированно стремясь к блаженству, мы должны избирать средства для его достижения. Чем выше детерминированность целей, тем больше неопределенность в выборе средств, и наоборот.

Помимо различия цели и средства (а любое действие находится в их цепи, являясь при этом как целью, так и средством для других действий) важным является учет обстоятельств, в которых совершается любое действие, поскольку они приносят свой существенный момент, вплоть до того,

что принципиально меняют ситуацию, а также последствий, в том числе отдаленных и непреднамеренных. Учесть все обстоятельства и все последствия ограниченный человеческий разум не в состоянии, но это не избавляет от ответственности. То, что лучник, стреляющий по кустам и убивший находящегося в них человека, не знал об этом, не является оправданием, поскольку ему следовало бы убедиться в безопасности своих действий. Если мы представим себе существо чисто рациональное, то оно, будучи не в состоянии просчитать все обстоятельства и последствия из-за дефицита времени (ведь оно еще и смертное), не смогло бы совершить вообще никакого действия, даже, например, выбрать в супермаркете ту или иную пачку овсянки. Для этого необходим минимальный акт воли, а он может привести к неправильному выбору. Таким образом, получается, что, совершая любое действие, человек неизбежно (или хотя бы высоковероятно) совершает зло хотя бы в отдельных последствиях. Однако Фома Аквинский рассматривает не только отдельный акт в его сложной связи с обстоятельствами и последствиями, но и в целом человеческое поведение, поскольку имеет значение именно оно, а не отдельный акт. Да, мы можем, намереваясь сделать добро, совершить в результате злой акт. Но мы можем постфактум подвергнуть свои действия рефлексии, раскаяться, попытаться исправить это зло и скорректировать дальнейшее поведение.

В Средние века считалось, что выбор человека ограничи-

вают и сверхъестественные силы – влияние звезд или дьявола. Впрочем, наши современники тоже нередко верят в астрологию или нечистую силу. Фома Аквинский не отрицает того факта, что небесные тела так или иначе могут воздействовать на человека. Однако это воздействие по своему характеру принципиально не отличается от воздействий других чувственно воспринимаемых объектов. Например, аппетитная пища воздействует на волю человека не с меньшей, а даже с большей необходимостью. Воздействие небесных тел является лишь одной из множества различных причин, находящихся в сложных соотношениях друг с другом. Равным образом Фома Аквинский полемизирует с представлением о том, что человеческая воля может быть без остатка подчинена дьявольским силам. Дьявол не в состоянии прямо воздействовать на интеллект или волю человека, он может лишь представить ему нечто как благое путем убеждения или возбудив страсти вроде вожделения или гнева. Но и в том и в другом случае от человека зависит, принимать дьявольские соблазны или сопротивляться им.

Наиболее сложный вопрос, связанный со свободой воли, – противоречие между этой свободой и божественным предопределением. Бог является неизменной причиной всех вещей и движений. Также Он обладает вечным и необходимым познанием всякой вещи. Можно ли в таком случае вообще говорить о существовании случайных, контингентных событий в мире, в том числе актов свободной воли? Однако Бог,

будучи благим, стремится сотворить сложный и многообразный мир. В таком мире следует допустить различные регионы бытия, обладающие разными степенями совершенства. И наряду с необходимыми вещами вроде движения планет допускаются и многообразные регионы, где случаются контингентные события. Такой мир является более совершенным, чем стоический мир, в котором все подчинено строгому детерминизму. Он является не механизмом, но скорее живым существом, а в совершенном живом существе каждый орган должен служить целому, а не быть самостоятельным совершенством. Глаз – самый перкрасный и совершенный орган, но животное, состоящее из одних глаз, выглядело бы просто чудовищным. Особым украшением мира являются существа, наделенные свободной волей. Без них мир потерял бы смысл, распался. Поэтому Бог не приводит в движение волю, жестко детерминируя ее. Ведь Бог является причиной движения во всех вещах согласно их природе (в легких вещах – так, чтобы они перемещались вверх, а в тяжелых – вниз), и «лишать вещи их собственных действий – это значит препятствовать благости Бога». Воля также приводится в движение Богом согласно ее природе, не по необходимости, но таким образом, который неопределенно относится ко многим различным вещам. Таким образом, предопределение как раз и заключается в том, что Бог делает некоторые вещи контингентными или свободными. И коль скоро божественному предопределению ничто не может препят-

ствовать, то ничто не может препятствовать и существованию в мире свободных деятелей. С другой стороны, конечная цель каждого существа – достигнуть схождения с Богом, «поэтому противоречило бы предопределению отнимать у существа то, посредством чего оно достигает божественного схождения. Но добровольный деятель достигает божественного схождения, действуя свободно, поскольку Бог обладает свободной волей» (Сумма против язычников, III, 73).

Другой сложный парадокс связан с божественным познанием. Бог знает все, что было, есть и будет. Таким образом, если человек размышляет, сидеть ему или стоять, Бог уже в этот момент безошибочно видит еще не совершенный выбор. Фома Аквинский строит модель божественного знания на примере нашего познания (этот пример он заимствует у Боэция). Предположим, мы смотрим с возвышения на идущих по дороге людей. Они могут повернуть налево или направо, это их свободный выбор. Но если мы уже увидели, что человек повернул налево, становится ли тем самым необходимым тот выбор, который человек совершил за мгновение до этого? То, что человек сейчас идет по левой дороге, это необходимый факт, но отсюда не следует, что он был необходимым до того, как выбор был сделан.

Фома Аквинский не только утверждал определенное понимание личности, но и способствовал действию институтов, в которых личность может существовать в обществе. Одним из таких институтов была исповедь. В более ранние

времена были распространены публичные формы исповеди, не предполагающие тайны (так, в памятнике конца I – начала II вв. «Учение Господа народам чрез 12 апостолов» (Дидахе 4.14) говорится: «Исповедуй в церкви свои грехопадения»). Учение Фомы Аквинского знаменует переход к индивидуальной исповеди, требующей интимной обстановки. Таким образом формировалась особая персональная субъективность исповедующегося, требующая углубленности в себя и умения анализировать свои душевные переживания и поступки. С другой стороны, меняется субъект обращения исповеди: если коллективная исповедь фактически рассчитана на восприятие других людей, то тайная исповедь обращена непосредственно к Богу. Когда человек исповедуется публично, то он ощущает себя скорее коллективным, чем индивидуальным субъектом и осознает себя греховным даже в том, чего он лично не совершал (так некий мужчина, принявший обет безбрачия, может, несмотря на это, исповедоваться в нарушении супружеской верности); индивидуальная исповедь заставляет четко прочертить границы своей персональной субъектности.

Основной подход Фомы Аквинского к вопросу о тайне исповеди основан на том, что он полагает исповедь кающегося перед священнослужителем неким внешним актом, являющимся своего рода знаком внутреннего акта раскаяния перед Богом, и именно это определяет ее сакральную ценность. Но коль скоро Бог скрывает грехи тех, кто раскаивается пе-

ред Ним, необходимо, чтобы содержание исповеди оставалось сокрытым, иначе утрачивается сакральная действенность покаяния, являющегося ключом к спасению. Вместе с тем Фома Аквинский обращает внимание и на прагматический аспект тайны исповеди: она побуждает людей исповедоваться с большей охотой и доверием.

Таким образом, философия Фомы Аквинского, которая может показаться современному читателю совершенно чуждой и по «схоластической» форме, и по содержанию, тесно связана с установлением фундаментальных основ современного мира и с решением насущных вопросов. Современные мыслители все чаще обращаются к наследию Фомы, иногда в весьма неожиданных местах. Например, Джорджо Агамбен, один из самых важных и парадоксальных мыслителей нашего времени, создает концепцию «Грядущего сообщества», обращаясь к представлениям Фомы о лимбе, об искре, которая не гаснет ни в каком человеке, даже в Каине, к полемике Фомы и Дунса Скота о принципе индивидуации. Славой Жижек, сумевший сделать философию частью современных масс-медиа, в своем труде «Кукла и карлик» то и дело приводит обширные цитаты из Честертона, в свою очередь опиравшегося на Фому Аквинского. Сейчас, как и много веков назад, ведется спор о субъекте, личности, свободе воли – эти понятия порой отвергались во второй половине XX века, но Алан де Либера привлекает философию Фомы для нового

обоснования субъекта. Понятие синдересис опять возникает в этических дискуссиях относительно поиска оснований для этики и политики. И наша книга имеет своей целью не просто дать читателю информацию о философии давно ушедшей эпохи, а показать, что Фома Аквинский может быть нашим собеседником и современником.

\* \* \*

«Сумма теологии» (*Summa theologiae* (1265–1273), написана в Риме, Париже и Неаполе) считается главным произведением Фомы Аквинского. В этой книге он пытается систематизировать итоги своих трудов и изложить их в достаточно доступном и кратком виде, прежде всего для студентов-теологов. Это определяет особенности трактата, в котором излагается «священное учение», то есть рациональная система, базирующаяся на истинах, считающихся богооткровенными. «Сумма теологии» состоит из трех частей (причем вторая, в свою очередь, разделена на две): *pars prima*, *pars prima secundae*, *pars secunda secundae* и *pars tertia* (согласно наиболее распространенной традиции цитирования части обозначаются римскими цифрами – S. th. I, I–II, II–II, III); каждая часть состоит из трактатов, разделенных на вопросы, в свою очередь подразделяющиеся на главы-артикулы (обозначаются соответственно q. и a.). Такое строение текста, как отметил теоретик культуры Эрвин Панофски в работе «Го-

гическая архитектура и схоластика», делает его похожим на готический собор, имеющий форму стрельчатой арки, в которую вписаны три меньшие арки, также состоящие из арок, и т. д. В заглавие каждой главы выносится спорный вопрос, затем следует несколько аргументов, приводимых от лица оппонентов, далее приводятся решение вопроса и ответы на аргументы. Каждая глава тесно связана со всеми остальными общей системой аргументации и снабжена внутренними отсылками, формирующими гипертекст. Его можно читать, начиная с интересующего читателя вопроса, а затем переходя по мере надобности к другим. «Сумма теологии» не была завершена Фомой в связи с пережитым им экстатическим видением, в котором его труды были объаты пламенем «как полова». После этого он прекратил писать. Работа была закончена Реджинальдом из Пиперно, секретарем и другом Фомы, основывающимся на имеющихся материалах. Полная «Сумма теологии» содержит 38 трактатов, 612 вопросов, разделенных на 3120 глав, в которых обсуждается около 10 000 аргументов.

«Сумма теологии» не является произведением, посвященным узкой проблематике, а представляет собой свод, стремящийся к максимальному охвату как фундаментальных проблем высокого уровня обобщения, так и предельно конкретных вопросов, и включающий в себя практически все основные части философии: онтологию, гносеологию, этику и в имплицитном виде – эстетику (однако в «Сум-

ме теологии» Фома не уделяет отдельного внимания логике и натурфилософии). Значительная часть трактата посвящена чисто теологическим темам, хотя и исследуемым при помощи философского аппарата (в особенности часть III, где говорится о воплощении, деяниях, страстях Христа (q. 1–59) и таинствах (60–90).

В «Сумме теологии» Фома ведет активный диалог с философскими концепциями, выработанными в различных исторических, национальных и конфессиональных обстоятельствах; наиболее часто он обращается к Аристотелю, Августину, Псевдо-Дионисию Ареопажиту, Боэцию, Аверроэсу, Авиценне, Ибн Гебирию, что не умаляет значения Фомы как оригинального мыслителя.

Прежде всего Фома обосновывает необходимость теологии как науки, со своими целью, предметом и методом исследования (1), трактуемой им как наука о первопричине и предельной цели всего сущего. Поэтому «Сумма теологии» начинается с трактата о Боге, Его сущности и свойствах (2–43), а затем переходит к рассмотрению сотворенного мира (44–109). Из части I наиболее важными в философском отношении являются вопрос 2, в котором приводятся пять доказательств существования Бога; учение о совпадении сущности и существования в Боге (3), понятие о Боге как о сущем, составляющее ядро философии Фомы (13–14), о тождестве в Боге сущего, благого (5) и единого (11). Теория «сотворения из ничего» получила обоснование в гл. 44–46; ос-

новы гносеологии заложены в учении об идеях (15) и в концепции истины как «соответствия» интеллекта и вещи (16–17); а основы этики – в теории зла как «лишенности» блага (48–49). Важное место отведено учению о человеке как о существе, составленном из духовной и телесной субстанции (75), исследованию природы человеческой души и ее сущностного единства с телом (76), взаимосвязи интеллектуальной и желающей способностей души, на основании которой Фома доказывает наличие у человека свободы воли (83) и вырабатывает теорию познания, описывающую движение от эмпирического восприятия единичных конкретных вещей к предельно абстрагированному познанию (84–89).

Самая обширная часть II, делящаяся на части I–II и II–II, содержит подробно разработанный трактат по антропологии и этике. I–II начинается с формулирования предельной цели человека (1), заключающейся в достижении наивысшего счастья, состоящего в созерцании Бога (2–5), и именно способ достижения этой цели определяет ход анализа человеческих способностей и действий. Действие рассматривается как сложное единство произвольного и непроизвольного, интеллектуального и волевого, внутренних интенций и внешних обстоятельств, и каждый из этих моментов определяет наличие блага или зла в конкретном поступке (6–21). обстоятельно проанализировав страсти души (любовь и ненависть, желание и отвращение, наслаждение и боль, надежду и отчаяние, отвагу и страх, гнев (22–48), Фома переходит

к определению устоявшихся навыков (хабитусов), добродетельных и греховных (49–89), и завершает часть трактатом о «естественном» и человеческом законах, основывающихся на вечном, божественном законе (90–95).

В II–II Фома анализирует добродетели и способности человека и противоположные им греховные наклонности; исследование, в частности, таких феноменов, как надежда (17), отчаяние (20), радость (28), страх (125), великолепие (134), гнев (158), любопытство (167) и др., во многом предвещают интерес к человеческим экзистенциалам в более поздней философии; уделено также внимание необычным явлениям, таким как предвидение будущего (171–174), экстатические состояния (175) и др. В конце этой части Фома обращается к утверждению преимущества созерцательного типа жизни над деятельным (179–182).

«Сумма теологии» быстро завоевала широкую популярность, и количество рукописных копий, изданий и переводов едва ли поддается учету. Первая печатная публикация (части *secunda secundae*) была выполнена Петером Шеффером, издателем из Майнца, в 1467 году, а первое полное издание осуществлено в Базеле в 1485 году. Наиболее значительные издания (в рамках полного собрания), повлиявшие на последующие, – «Piana» (Рим, 1570 год, по повелению папы Пия V) и «Leonina» (Рим, с 1882 года, по повелению Льва XIII, с классическими комментариями Томазо де Вио (XVI в.).

В нашем издании мы выбрали лишь малую часть вопросов

из первой части «Суммы теологии», которые представляются, с одной стороны, наиболее ключевыми для понимания философии Фомы Аквинского, с другой – сохраняющими наибольшую актуальность для современного читателя. Эти вопросы сгруппированы в разделы, заглавия разделов принадлежат составителю. Ссылки даны непосредственно в тексте в кратком виде, с обозначением общепринятой пагинации (в случае Платона и Аристотеля) или номеров книг или разделов и глав в остальных случаях, тексты Писания в общепринятом формате. Перевод К. В. Бандуровского (некоторые вопросы (14, 19, 22, 45, 75, 76, 79, 82–84) совместно с М. М. Гейде).

*Константин Бандуровский*

# Бог

«Сумма теологии» начинается с гносеологического вопроса: в какой мере вообще мы можем познавать Бога, каким образом и как это познание соотносится с нашим познанием в целом. Фома Аквинский придерживается последовательно рационалистического подхода, полагая, что человеку дан разум затем, чтобы он активно познавал мир и его создателя, Бога. Однако наш разум – «слабый огонек», способный освещать лишь небольшие участки знания, которые принимаются за основоположения, и от них переходить шаг за шагом (то есть дискурсивно) к другим истинам. Пользуясь нашим естественным разумом, мы можем открыть только небольшую часть истин о Боге (например, что Бог существует), в то время как другие останутся непознаваемыми для нас (к примеру, каким образом Бог может быть триединым). Но непознаваемое для нас не значит противоречащее разуму вообще, просто наш разум не способен этого познать. Для разума блаженных, то есть людей, после смерти приобщившихся к Богу, или ангелов триединство вполне познаваемо. Кроме того, наша жизнь ограничена и полна различными заботами, а философское размышление требует много времени. Поэтому помимо науки, базирующейся на естественном разуме, которая изложена Фомой Аквинским в «Философской сумме» («Сумме против язычников»), необходима дру-

гая наука, теология, основывающаяся не на истинах, открываемых разумом, а на истинах, открытых Богом в Священном Писании, ведь знать их важно для спасения души. О том, что это за наука, идет речь в первом вопросе «Суммы теологии».

# 1. Священное учение

## Вопрос 1

### **О священном учении – каково оно и на что распространяется**

Для того чтобы намерение наше удерживалось в неких точных границах, необходимо прежде всего исследовать само священное учение – каково оно и на что оно распространяется.

И относительно этого следует поставить десять вопросов:

1. О необходимости этого учения.
2. Является ли это учение наукой?
3. Едино ли оно или множественно?
4. Теоретическое ли оно или практическое?
5. О его соотношении с другими науками.
6. Есть ли оно – мудрость?
7. Каков его предмет?
8. Доказательно ли оно?
9. Надлежит ли ему использовать метафоры или символические обороты речи?
10. Следует ли этому учению истолковывать Священное Писание согласно многим смыслам?

# Глава 1

## Необходимо ли, чтобы помимо философских дисциплин имелось другое учение?

Относительно первого следует рассмотреть такое положение: считается, что нет необходимости, чтобы помимо философских дисциплин имелось другое учение. Ведь человек не должен стремиться к тому, что превосходит его разум, согласно Екклезиасту (Иисусу, сыну Сирахову): «не испытывай то, что превышает тебя» (Сир. 3, 21). Но то, что подвластно разуму, в достаточной мере изучается в философских дисциплинах. Следовательно, кажется излишним, чтобы помимо философских дисциплин имелось другое учение.

2. Кроме того, наука может быть только о сущем, поскольку ничто не может познаваться, кроме истинного, которое обратимо с сущим. Но все сущее исследуется в философских дисциплинах, даже сам Бог, поэтому некая часть философии называется теологией, или божественной наукой, как ясно из шестой книги «Метафизики» Философа (1026а 19). Следовательно, нет необходимости, чтобы помимо естественных дисциплин имелось другое учение.

Обратимость истинного и сущего: в онтологии Фомы Аквинского используется три наиболее общих понятия: сущее, благое и истинное, которые можно отнести к

любому объекту. Эти понятия являются обратимыми, то есть сколько в какой-либо вещи бытия, настолько же она блага и истинна, и наоборот. Различие этих понятий связано с тем, как именно мы рассматриваем какую-либо вещь: если саму по себе, то она сущая, если она предмет нашего желания – благая, если объект познания – истинная.

*Философ* – Аристотель (384-322 до н. э.), древнегреческий философ, создатель одной из наиболее влиятельных философских систем, охватывающих логику, онтологию, теорию познания, психологию, этику, политологию, естественные науки. Выработал концептуальный аппарат, который активно используется Фомой Аквинским. Количество цитат из Аристотеля, приводимых им, превышает количество цитат из всех остальных философов; Фома Аквинский считал аристотелевскую философию высшим выражением способности естественного разума человека и потому называл его просто Философом. Практически все сочинения Аристотеля подробным образом прокомментированы Фомой.

Но этому противоречит то, что говорится во втором послании к Тимофею (2 Тим. 3, 16): все Писание богодухновенно и полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления, для праведности. Но богодухновенное Писание не относится к естественным дисциплинам, которые суть изобретения человеческого разума. Следовательно, полезно, что помимо физических дисциплин есть другая

наука, вдохновленная Богом.

Отвечаю: следует сказать, что было необходимо для спасения человека, чтобы, помимо физических дисциплин, которые исследуются посредством человеческого разума, было некое учение, основанное на Божественном Откровении. И прежде всего потому, что человек направлен к Богу как к некоторой цели, которая превосходит постигаемое разумом, согласно Исае: «Глаз не видал Бога, кроме Тебя, который столько предуготовил почитающим Его» (Ис. 64, 4). Но надлежит, чтобы людям, которые должны направлять свои намерения и действия к цели, была заранее известна цель. Поэтому было необходимо для спасения, чтобы благодаря Божественному Откровению человеку стало известно то, что превышает человеческий разум.

Что же до того, что можно понять о Боге человеческим разумом, то было необходимо, чтобы человек был наставлен Божественным Откровением, поскольку истина о Боге, постигнутая разумом человека, обнаружилась бы лишь немногими, и после долгого времени, и с примесью многих заблуждений; от знания же этой истины зависит все спасение человека, каковое – в Боге. Поэтому, чтобы спасение людей произошло и более подобающе, и более верно, было необходимо, чтобы они были наставлены в Божественном благодаря Божественному Откровению. Поэтому было необходимо, чтобы помимо философских дисциплин, которые исследуются разумом, имелось священное учение, полученное через

Откровение.

1. Относительно первого следует сказать, что, хотя то, что превышает человеческое познание, не может разыскиваться человеком посредством разума, однако оно должно быть принято верой, поскольку оно открыто Богом. Поэтому там же продолжается (Сир. 3, 25): «Многое открыто тебе, что превышает человеческое постижение». И из такого рода вещей состоит священное учение.

2. Относительно второго следует сказать, что различное обоснование познаваемого производит различие наук; ведь астроном и натурфилософ делают одно и то же заключение, например, что земля круглая, но астроном посредством математики (то есть отвлекаясь от материи), а натурфилософ посредством рассмотрения материи. Поэтому ничто не препятствует, чтобы изучаемое философскими дисциплинами, насколько оно познаваемо благодаря свету естественного разума, могло также изучаться другой наукой на том основании, что оно познается благодаря свету Божественного Откровения. Следовательно, теология, которая относится к священному учению, отличается по роду от той теологии, которая считается частью философии.

Разделение естественной и математической наук посредством их отношения к материи в целом характерно для Средневековья. Еще Боэций в трактате «Каким образом Троица есть единый Бог» писал, что математическое знание «исследует формы тел без

материи и потому без движения», в то время как естественная наука «исследует формы тел вместе с материей, ибо в действительности формы неотделимы от тел. Тела оно рассматривает в движении, ибо движение присуще форме, соединенной с материей».

## Глава 2

### **Является ли священное учение наукой?**

1. Относительно второго следует рассмотреть такое положение: считается, что священное учение – не наука. Ведь любая наука исходит из самоочевидных оснований. Но священное учение исходит из постулатов веры, которые не самоочевидны, так как признаются не всеми: «ибо не во всех вера» (2 Фес. 3, 2), как говорится во Втором послании к Фессалоникийцам. Следовательно, священное учение – не наука.

2. Кроме того, не существует науки о единичном. Но священное учение изучает единичное – такое, как деяния Авраама, Исаака и Иакова и им подобных. Следовательно, священное учение не есть наука.

# 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.