

**Вклад св. Фомы Аквинского в
Социальное учение Католической
Церкви**

СОДЕРЖАНИЕ

Введение

1. Биографические сведения
2. Проблематика, цель и методы работы
- I. Антропологические и этические воззрения св. Фомы Аквинского.
 1. Понятие человеческой личности в учении св. Фомы Аквинского
 2. Человек как субъект нравственности.
- II. Социальное учение святого Фомы Аквинского.
 1. Социальная философия св. Фомы Аквинского
 2. Учение св. Фомы о государстве
 3. Отношения Церкви и государства
 4. Типы общественного устройства
 5. Проблематика труда
 6. Богатство и бедность
 7. Цель и задачи государства
 8. Государство и личность
- III. Экономические воззрения св. Фомы Аквинского (вопросы собственности, цены и ссудного капитала)
- IV. Заключение

Введение

1. Биографические сведения

Фома Аквинский родился в конце 1224 года или в начале 1225 года в замке Рокка Секка близ Неаполя; его отцом был граф Аквинский. Родители святого Фомы в 1230 году отдали его в соседний бенедиктинский монастырь Монте Касино. В ту пору Фоме, было, пять лет, и позднее он вполне одобрил это решение родителей.

Ребенок жил по бенедиктинскому уставу с пяти до четырнадцати лет. Это первоначальное монастырское воспитание оставило в его душе неизгладимый след: отныне и навсегда он был, прежде всего, и главным образом монахом. В 1239 году Фридрих II изгнал монахов из Монте Кассино. Подросток вернулся в родительский дом и оставался там до осени того же года, когда стал студентом только что основанного Фридрихом II Неаполитанского университета. В 1244 году он вступил в доминиканский орден, и этот шаг так огорчил его родственников, что они изловили его и продержали несколько месяцев взаперти. В 1245 году Фома, вероятно, прибыл в Париж, и некоторое время учился у Альберта Великого. Но в любом случае он был учеником Альберта в доминиканской школе в Кельне с 1248 года и до тех пор, пока в 1252 не отбыл в Париж. После изучения Библии и затем «Сентенций» Петра Ломбардского (1253- 1256), в 1256 году он получил право преподавать, хотя, как и святой Бонавентура, официально не допускался к преподаванию в качестве профессора вплоть до 1257 года. В этот первый период своего преподавания в Париже Фома написал комментарий к «Сентенциям», два комментария к Боэцию, *De ente et essentia* («О сущем и сущности»), *De principiis naturae* («О началах природы») и ряд «Вопросов», включая *De veritate* («Об истине»). Возможно, он начал также работу над *Summa contra gentiles* («Сумма против язычников»), но в действительности в ней речь идет не об этом. Эта Сумма основана главным образом на аргументации разума, на философских рассуждениях.

С 1260 года Фома был призван в Италию, в папскую курию, где преподавал без перерывов при папах Александре IV, Урбане IV и Клименте IV с 1259 по 1268 годы, также преподавал в разных городах - Орвието, Риме и Витербо. Он написал *Summa contra gentiles* (или закончил ее, если она была начата в Париже) и несколько комментариев к Библии, а также начал свой знаменитый труд «*Summa Theologiae*» («Сумма теологии»), он складывается из трех частей, причем вторая часть сама в свою очередь состоит из двух частей. Таким образом, есть часть первая (Prima - I), первая часть части второй (Prima Secundae - I - II), вторая часть части второй (Secunda Secundae - II - II) и третья часть (Tertia - III). Третья часть была не окончена в виду болезни и смерти святого Фомы. Она была прервана на девяностом вопросе, а затем дополнена Регинальдом, его секретарем. Он написал также «*De potentia*» («О могуществе») и приступил к написанию ряда комментариев к сочинениям Аристотеля.

Вернувшись в Париж в начале 1269 года, Фома возобновил преподавательскую деятельность в университете. Он продолжал работать над комментариями к Аристотелю и над «Суммой Теологии», написал еще несколько комментариев к Библии и ряд важных «Вопросов», например «*De malo*» («О зле»). Вмешавшись в спор между теологами и

преподавателями факультета искусств, он написал работу «О единстве разума против парижских авероистов».

В 1272 году Фома поехал в Неаполь, уже будучи тяжело больным, чтобы заняться устройством доминиканской школы в местном университете. Здесь он продолжает работать над комментариями к Аристотелю и над третьей частью «Суммы Теологии». В начале 1274 года по приглашению папы Григория X, он отправился в Лион, чтобы принять участие в работе Лионского Собора. Весь Лионский Собор 1274 года, года смерти святого Фомы, был территорией сражения: на этом Соборе хотели вообще ликвидировать две великие орденские семьи - доминиканцев и францисканцев. Выполняя это папское распоряжение, по дороге на Собор, седьмого марта 1274 года в цистерцианском монастыре Фоссанова, между Неаполем и Римом в возрасте сорока девяти лет святой Фома умер. Папа Пий V, доминиканец, провозгласил его в 1567 году учителем Церкви - первый случай после четырех греческих и четырех римских отцов Церкви, по традиции носивших это звание. Лев XIII объявил святого Фому покровителем католических университетов, колледжей и школ и напомнил в энциклике «Aeterni Patris» (1879) о многочисленных буллах и письмах пап, начиная с Климента VI (1342 - 1352), которые превозносили учение святого Фомы, чья «Сумма Богословия» во время Тридентского Собора лежала на алтаре вместе с Писаниями и важнейшими папскими указами. В своем богословии Фома Аквинский опирался на философию, в частности на Аристотеля, и точно определил связь между разумом и Откровением, между природой и благодатью.

Что касается социальной доктрины, то сочинения святого Фомы содержат систематическое изложение важнейших принципов, из которых исходят энциклики Льва XIII, составляющие в течение последних ста лет основу социального учения Церкви. Действительно, Святой Фома Аквинский был великим учителем Церкви, равно как и святым. Святой Фома никогда не переставал защищать от нападок мирян законность идеала, которому посвятил жизнь, - идеала бедного монаха учителя. Когда пытались оспаривать право на абсолютную бедность, Фома обращался, к примеру, к древним философам, отказавшихся от богатства для того, чтобы более свободно предаться созерцанию истины. Насколько же сильнее этот довод в отношении тех, кто хочет следовать не только мудрости, но Христу! Когда оспаривалось право на такую честь, как учительство и звание учителя, святой Фома справедливо возражал, что учительство не честь, а обязанность.

Так же он говорил, что можно всю жизнь учительствовать из тщеславия вместо того, чтобы полагать свою цель во благе ближнего, и влачить, таким образом, недостойное монаха существование. Но тот, кто осознает учительство как дело милосердия и подлинной духовной любви, не должен испытывать никаких угрызений совести в отношении своего желания исполнять это дело. Постоянное возражение светских лиц против монахов - претендентов на профессорское звание состояло в следующем: как согласовать с монашеским смирением претензии на власть? Святой Фома разрешает это противоречие в полном соответствии со статусом преподавателей Парижского университета: он тщательно отличает положение кандидата на профессорскую кафедру от положения претендента на епископство. Последний претендует на достоинство, еще ему не принадлежащее; первый же, став членом преподавательского корпуса, не получает от этого никакого нового достоинства, но только возможность передавать свои ученые знания другим. Акт выдачи лицензии на преподавание есть передача не науки, но позволение учить науке.

Здесь также можно упомянуть две особенности, кроме многих других, которые характеризуют его. Во первых - огромная чистота мысли, которая связывается с чистотой в точном значении этого слова - с чистотой сердца.

Другая черта его - дисциплина, необычайное послушание. Рассказывают, что когда святой Фома слышал звонок, означающий конец лекции, он прерывал ее на полуслове. Именно в

этой абсолютной дисциплинированности коренилась его непосредственная и абсолютная податливость ко всему, что он признавал верным и принимал.

Таким образом, святой Фома посвятил всю свою жизнь преподаванию, будучи вполне уверен в своей учености и из любви к разуму других людей, которых желал просветить. Однако нужно быть очень внимательным, всякий раз, когда он говорит о Докторе или учителе, мы, прежде всего, представляем себе философа, в то время как он в первую очередь имеет в виду теолога. Учитель *par excellence* может учить лишь Мудрости *par excellence*, т.е. той науке о божественных вещах которой, по существу является богословие.

Заканчивая столь интересную и обширную биографию святого Фомы Аквинского, хотелось бы обратить внимание на те важнейшие внутренние и внешние элементы, формирующие социальную мысль средневековья, которые нашли свое наиболее законченное выражение в трудах святого Фомы.

1. Во-первых, следует назвать священное писание, философские и богословские взгляды Отцов Церкви на происхождение государственной мысли, на рабство как явление и на человеческое достоинство как его антитезу, а также на богатство, частную собственность, труд и т.п.

2. Другим важным источником является античная философия - учение Платона и Аристотеля, а также моральные принципы стоиков. Средневековье обязано этим философским течениям не только научным аппаратом и системой понятий, но и целым рядом положений, особенно из области социальной философии и философии права. Нельзя обойти молчанием и влияние всего наследия римского права: его система понятий и законоположения (например, контрактное право) были приняты не только каноническим правом, но и нравственным богословием.

Важную роль сыграл здесь святой Исидор Севильский (умер в 636 году). Он сделал близкими средневековью многие элементы античной культуры, а также внес свой вклад в развитие учения о естественном праве. В учении святого Фомы Аквинского нашла отражение, прежде всего его концепция *ius gentium*.

3. Уже упоминалось, какое значение для формирования общественно-экономического строя средневековья имел институт монашества. Конечно, он серьезно воздействовал и на средневековую общественную мысль. Это было по преимуществу религиозное движение, но одновременно оно решало целый круг общественно - экономических проблем и сыграло заметную роль в политической жизни. Прежде всего, оно имело огромные достижения в обосновании необходимости труда и его организации. Религиозная мотивация труда, ни в коей мере не связанная с потребительским отношением к нему, принесла средневековым монашеским братствам громадный экономический эффект, которым пользовалось все общество. Правда, нельзя не сказать и о том, что эти доходы таили в себе опасность и для самого монашества, для его духовного облика, создавая потребность во все новых реформах монашеской жизни. Назовем хотя бы клюнийскую реформу, реформы премонстрантов, цистерцианцев и, наконец, камальдулов. Кроме того, институт монашества в определенном объеме решал проблему демографического равновесия благодаря практике целибата, а также был своего рода средством, оберегающим феодальную систему от полного и быстрого распада в результате наследственных разделов. Все социальные последствия перечислить здесь невозможно, но нельзя не отметить благотворительную деятельность монастырей и их общественно - воспитательное воздействие, так как самим своим существованием и делами они напоминали всем о евангельской иерархии ценностей и ее практическом значении. Говоря о средневековом институте монашества, мы не можем не вспомнить о том, что в эпоху зрелого средневековья в этом движении произошел принципиальный перелом, который существенным образом изменил его облик. Мы имеем в виду нищенствующие ордена.

4. Четвертый источник - это социальная структура средневековья в целом и ее институты, то есть городское устройство и вся феодальная система с ее идеологическими проявлениями.

Средневековые авторы (канонисты, философы, теологи) не рассматривали, однако, социальные и экономические вопросы как особую группу проблем, а занимались ими в связи с обсуждением правовых и нравственных проблем. Центральными в этой области были проблемы собственности и хозяйственных договоров. По сути дела, их суждения разрознены и не образуют какой-то системы, которую можно было бы цельно изложить как характерную для этой эпохи в целом. Однако именно в трудах святого Фомы Аквинского можно найти достаточное количество материалов для построения такой системы. Именно он в этой области оказал огромное влияние на социально-экономические взгляды не только средневековья, но и нового, а также новейшего времени.

2. Проблематика, цель и методы работы

Целью настоящей работы является попытка обобщения социально-экономических, антропологических и этических взглядов св. Фомы Аквинского (1221-1274). Для достижения поставленной цели используется генетический метод, являющийся способом «описания, интерпретации и оценки событий в их генетической перспективе, понимаемой как комплекс условий, а также причин, приводящих к возникновению и развитию чего-либо». С точки зрения логической структуры этот метод используется, скорее, как генетическо-нарративное исследование. В работе проводится описание и интерпретация материала, содержащегося в оригинальных текстах св. Фомы Аквинского, а также исследовательского материала, содержащегося в трудах других авторов. Исходной точкой настоящего исследования являются антропологические и этические воззрения св. Фомы Аквинского, мощный фундамент которых коренится в онтологии мыслителя. Онтологические воззрения св. Фомы определяют и его взгляды на сущность и предназначение человека, а также на общество и отношения в нем.

Настоящая работа складывается из трех разделов:

В первом разделе показывается отличие концепции человека у св. Фомы от двух других концепций человека: материализма (соматизма) и идеализма (спиритуализма). Из реалистической онтологии (метафизики) св. Фомы логически следует реалистическое понимание человеческой личности. Человек является психофизической, духовно-материальной целостностью, в которой душа является формой и актом тела. Далее рассматривается вопрос смысла и цели жизни человека. Согласно св. Фоме смыслом и целью человеческой жизни является единство с Богом. Будучи образом Божиим, человек обладает разумом и располагает свободой выбора в поступках.

Второй раздел охватывает основные аспекты социального учения св. Фомы Аквинского, логически вытекающие из его онтологии и концепции человека. Вначале рассматриваются общие философские основы социального учения Аквината, затем следует рассмотрение частных вопросов, а именно: учения о государстве, отношений Церкви и государства, типов общественного устройства, проблематики труда, темы богатства и бедности, цели и задач государства, взаимоотношений государства и личности.

Третий раздел посвящен экономическим воззрениям св. Фомы Аквинского, тесно связанным с его социальным учением.

В окончании содержится размышление на тему социального учения св. Фомы Аквинского. Для более полного достижения поставленной выше цели данной работы выдвигается следующий тезис: Каковы основные элементы вклада, привнесенного св. Фомой Аквинским в сокровищницу католической социальной мысли? Ответом на данный тезис является все содержание настоящей работы, но основные ключевые моменты этого вклада будут перечислены в окончании.

I. Антропологические и этические воззрения св. Фомы Аквинского.

1. Понятие человеческой личности в учении св. Фомы Аквинского

Рассматривая проблему человека в работах святого Фомы Аквинского, следует, прежде всего, заняться самим понятием человека. Следует найти ответ на вопрос: кто есть человек? Но сначала следует обратить внимание на несколько исторических моментов. Во время святого Фомы Аквинского, равно как и сегодня, имели место две крайние концепции человека. Одна, откровенно материалистическая, была проявлением тогдашней, то есть XIII века, философской теории, которая называется соматизмом («soma» - означает по- гречески - тело, а соматизм - это точка зрения, что существуют только тела). Поэтому этот соматизм или материализм провозглашал, что человек есть лишь телесный организм. Конечно, соматизм признает, что человек является более сложным и более совершенным организмом, нежели иные организмы окружающие нас в мире. В античной философии Демокрит, эпикурейцы и стоики были теми, кто каждый на свой собственный манер, представлял этот материалистический взгляд. В средние века материализм не имел право голоса. Поскольку в то время все рассматривалось как сакральное, его понимали как взгляд еретический, и поэтому его нельзя было проповедовать вслух. Тем не менее современные исследования показали, что и в то время среди ученых были скрытые материалисты. Их было немного, но достаточно, чтобы утверждать, что материалистическое течение в европейской мысли никогда полностью не исчезало. Очевидно, основным и мобилизующим огромное большинство сторонников, было противоположное течение крайнего спиритуализма. Это был взгляд, согласно которому человек есть только душа. Телесность человека случайна, она есть его бремя. Согласно этому античному, крайне спиритуалистическому воззрению на человека, человек - демон, но демон в античном значении этого слова, что не означает злого духа. Это есть дух подневольный, дух ограниченный и некоторым образом искалеченный своей связью с телом. Это был крайне спиритуалистический, появившийся уже на закате античности взгляд, общий для всех последователей Платона в неоплатонизме, то есть в обновленном платонизме. В средневековье неоплатонизм доминировал над всеми остальными течениями мысли.

Христианизированные неплатонические концепции постоянно жили, постоянно появлялись и появляются по сей день в нашем понимании человека. Здесь можно вспомнить об Оригене, о псевдо-Дионисии Ареопагите или об арабском философе Аверроэсе и аверроизме. Согласно Оригену, одному из великих христианских писателей ранней Церкви, который был явным и решительным христианином и одновременно неоплатоником, человек есть ангел, который согрешил тем, что, перестал созерцать Бога. Он был наказан изгнанием, но не в ад, как сатана за грех гордыни, а в тюрьму тела. Пребывание грешного ангела в теле и констатирует человека. Поэтому человеческая душа является ангелом, осужденным на покаянное пребывание в тюрьме тела, и только смерть избавление из этой тюрьмы, После смерти человек снова может стать ангелом и благодаря искуплению и покаянию сможет вернуться состоянию чистого созерцания, и, таким образом, совершенно забыть о своей связи с телом. Этот взгляд Оригена является типичным примером ангелизма. От греческого выражения «psycheros» - холодный, этимология выводит выражение «psyche» - душа. Людская душа есть как бы замерший ангел. Ангел переставший быть теплым, духовно горящим, потому что перестал созерцать Бога.

Псевдо-Дионисий Ареопагит и его великий знаток, живший в раннее средневековье, в каролингское время. - Иоанн Скот Эриугена, представляют другую концепцию. К неоплатонизму они подходят как христиане и более или менее следующим образом представляют себе природу человека. Материя является чем—то злым. Тело есть зло, и Бог первоначально задумал создать единственного человека: Адама. Уже сотворение Евы

было отходом от этой первоначальной линии, и тем более сотворение множества людей. Эта множественность, по Эриугене, является следствием греха. Материальность человека также является следствием греха. Поэтому и телесность, и разделение человечества на два пола, и множественность людей все это есть зло. Это зло исчезнет при конце мира, в окончательном возвращении всех вещей к совершенному единству. Снова явится единственный человек - Адам. Вот к каким концепциям приходили некоторые философы - христиане. Иоанн Скот Эриугена был, однако, очень сильным мыслителем и ученым в эпоху, которая считается основанием европейской культуры.

Многих сторонников привлекала и интерпретация философии человека, предложенная арабским философом Аверроэсом и его последователями. Ибн - Рушд, известный на латинском западе под латинизированным именем Аверроэс, был одним из величайших мыслителей XII века. Он жил и работал в Кордове в Испании. От его работ ведет начало точка зрения, с модификациями которой мы встречаемся и по сей день при обсуждении природы и судьбы человека. Мы часто слышим мнение, что человек смертен, каждому человеку суждено исчезнуть, но человечество - вечно, то есть что человек смертен, но бессмертен дух человечества. Именно это и есть мысль Аверроэса: нет индивидуального бессмертия. Аверроэс был верным аристотеликом, а для Аристотеля материальное начало является причиной множественности. Поэтому если после смерти длится только лишь духовная часть человека, интеллект, ум человека, а контакт с телом, то есть с материальным началом человека обрывается, то, значит, индивидуальный ум не может быть бессмертным и бесконечно длиться в вечности, и, значит, также не бессмертен индивидуальный дух единичного человека. Все человеческие умы в посмертном бытии сцепляются в единичного ангела, образуя единый род. Бессмертен именно этот единственный род, а не отдельные люди. Такова мысль Аверроэса.

Все эти точки зрения в большей или меньшей степени были актуальны во времена святого Фомы. Сам святой Фома должен был определить свое отношение как к появляющимся время от времени материалистическим взглядам, так и к крайнему спиритуализму в его различных формах. Самым опасным и самым влиятельным течением был аверроизм, который завладел умами этого времени, укрепившись в университетских сообществах. Представленная выше интерпретация аверроэсовской мысли была наиболее модным философским течением в тогдашней, еще совсем молодой университетской жизни. Из-за этого перед святым Фомой стояла очень трудная задача извлечь из всех разнообразных и подчас весьма удивительных теорий то лучшее, что в них было. И развивать такой взгляд на природу человека, какой казался ему наиболее верным.

Искушение избрать легкий путь было велико. И мы часто стоим перед этим искушением. Нужно найти истинный путь, правильный путь, но не путь, только по видимости согласующийся с христианством. А именно - крайний спиритуализм является искажением истинной христианской мысли о человеке, и великой заслугой святого Фомы является то, что он указал на это. Речь идет не о том, чтобы повторять: «душа, душа...», когда мы говорим о человеке, но чтобы дать истинную концепцию человеческой природе. Какими же главными положениями характеризуется концепция человека святого Фомы, которую он предложил в ответ на описанные выше философии человека, возникшие в тогдашних интеллектуальных течениях?

На вершине мира форм пребывают свободные от всякой материи Умы - ангелы; низшую ступень занимают формы, целиком заключенные в материи. Между ними находятся человеческие души - не отдельные формы и не формы, неразрывно связанные в своем существовании с материей. Также человек не является соединением животного и ангела. Он не является малой Вселенной, микрокосмосом в том смысле, что в нем сходятся все элементы мира. Человек не есть соединение и мозаика. Человек есть не сумма, но единство и целостность ("sinolona" - целостность, составленная из элементов, которые мы называем материей и формой).

От Аристотеля идет Аквинат, развивая теорию отдельных душевных сил или свойств. Он различает вегетативную душу, присущую растениям (обмен веществ и размножение), ее он отличает от сенситивной, которую имеют животные (чувственные восприятия, стремления и свободное произвольное движение). У человека к этому всему прибавляется интеллектуальная способность - разум. Человек имеет разумную душу, которая выполняет функции и двух низших душ (этим Аквинат отличается от францисканцев, например от Бонавентуры). Разуму Аквинат отдает предпочтение перед волей.

Интеллект возвышается над волей. Если мы познаем вещи на основе их внешней реальности, а не их внутренней сущности, то отсюда вытекает кроме всего прочего и вывод, что собственную душу, мы познаем опосредованно, а не непосредственно, через интуицию. Кроме того, человек и любое животное есть нечто движущее само себя. "А все движущее само себя делится на две части, из которых одна является движущей, а другая движимой", как доказывается в VIII кн. "Физики". Движущая же часть есть душа.

Следовательно, нужно, чтобы другая часть была таковой, что могла бы быть движима. Но первая материя не может двигаться, как говорится в V кн. "Физики", коль скоро оно есть сущее только в потенции; тогда как все, что движется, есть тело. Следовательно, нужно, чтобы в человеке и в любом животном была другая субстанциальная форма, благодаря которой было бы устроено тело.

Попробуем начать с определений условий бытия человеческой души.

Понятие души гораздо шире понятия души человека. В самом общем смысле душа может быть определена как первый акт тела, обладающего некоторой организацией и способного выполнять жизненные функции. Следовательно, душа, как и всякая форма, есть акт. Как всякий акт, она не познается непосредственно, но индуктивно выводится суждением из ее следствий. И первое из этих следствий, бросающееся в глаза наблюдателю, - наличие центров спонтанного движения.

Для святого Фомы, как и для Аристотеля, душа не просто движет тело; она его конституирует. Труп - не живое тело. Тело существует как таковое благодаря душе.

Именно она собирает и организует элементы, называемые сегодня биохимическими (органические и неорганические, но всегда бесформенные элементы), образуя из них живое тело. Именно в этом полном смысле душа есть первый акт, то есть акт создающий *esse*; и только благодаря этому первому акту живое существо может осуществлять все свои вторичные акты: отправление жизненных функций, составляющее Его собственное действие. Единая субстанциальная форма, или разумная душа, выполняет в данной человеческой субстанции, в данном человеке все. Она служит причиной того, что этот человек существует, что он есть естество телесное, что он жив, что он имеет чувственное познание, что он умопостигает и что он принимает свободные решения. Стало быть, то, что я существую, что я есть естество - естество телесное, живое, то, что я получаю чувственные впечатления и что я познаю умом, а не только чувствами; то есть то, что я имею понятия, могу выносить суждения, могу размышлять и могу принимать свободные решения, - все это есть дело той единой субстанциальной формы или, другими словами, единой оформляющей основы, которая называется субстанциальной формой и которую мы называем также душой. И поэтому душа не стоит рядом с уже готовым телом, как отличный от него элемент, но именно она и оформляет тело и все его функции, и одновременно с этим она имеет и свои собственные духовные действия, связанные с телом, но в существе своем чисто духовные.

Материя же не есть материал, но она не есть ни один материал вроде глины или дерева. Материя есть нечто, о чем мы говорим как о глине, как о дереве, из которого должен быть создан некий предмет или вылеплен некий сосуд, но слово «материя» используется здесь метафизически. Материя как потенция уже не существует извечно, а оказывается созданной Богом из ничего, а потому из первичной становится вторичной, производной. Возможность присуща ей не в силу ее природы, а вложена в нее творцом и только благодаря нему осуществляется и переходит в действительность. А поэтому любое

изменение в природе и в обществе как переход из возможности в акт имеет свой конечный источник в творческой божественной силе. Бог является неким перводвигателем, так как в нем ничего не находится в состоянии возможности, а он весь - абсолютный акт.

Категории материи (*materia*) и формы (*forma*) Фома заимствует из аристотелевской метафизики. Он повторяет, что реально существуют лишь единичные вещи, состоящие из материи и формы, что материя представляет *principium individuationis* - основу индивидуализации, что материя, лишенная формы, пассивна, недифференцирована и не может без нее существовать, что форма является активным элементом, конструирующим единичное бытие, которое благодаря форме приобретает способность к изменениям. Однако форма в толковании Фомы была совокупностью общих существенных признаков, присущих вещам определенного вида, и не существовала вне или до них. Аквинат различал в субстанциях три рода форм, или универсалий:

1. Универсалия, содержащаяся в вещи в качестве ее сущности (*universale in re*), определяемая им так же как непосредственная универсалия (*universale directum*).
2. Универсалия, абстрагированная от субстанции, т.е. существующая в человеческом уме (*post rem*). В этом виде реально (*formaliter*) она существует только в уме, а в вещи имеет лишь свою основу. Эту универсалию Фома называет рефлексивной (*reflexivum*). Поэтому форма, т.е. общее, существует в вещи как сущность еще не абстрагированная, в уме же - как извлеченная активным умом (*intellectus agens*).
3. Универсалия, независимая от вещи в божественном уме (*universale ante rem*). Универсалии в уме творца - это неизменные, постоянные, вечные формы, или основы, вещей, или, говоря иначе, образцовые экземпляры, являющиеся моделью, целью творения из ничего единичных вещей, принадлежащих к определенному виду.

Святой Фома так же утверждает, что, так как потенция (возможность) не может существовать самостоятельно, без действительности этой потенции, то есть без акта, - точно так же и материя нигде в мире не может существовать без формы. Существуют только естества, сложенные из материи и формы. «*Dicere quod materia est in actu sine forma est dicere contradictoria esse simul, unde a Deo fieri non potest*» И поэтому даже Бог не может сделать так, чтобы материя

существовала без формы. Материя, существующая без формы, возможность существования или возможность действительности без действительности есть вещь противоречивая, а потому сама материя, святой Фома это очень подчеркивает, без формы не может существовать не может быть сотворена Богом, Которые не может сотворить противоречивую вещь.

Будучи формой организованной материи, душа, сама не материальна и бестелесна, как и всякая даже самая ничтожная форма. Если мы попытаемся обнаружить в ней какую - либо материю, то найдем в результате не саму душу, но одушевляемое ею тело.

Человеческая душа, о которой идет речь, выполняет не только физиологические функции, но также функции познавательные. В частности, она познает существование и свойство тел. Что бы иметь возможность познать нечто, нужно самому не быть этим нечто. Точнее, чтобы познать некоторый род сущего, познающий сам не должен принадлежать к одному из видов входящих в этот род.

Поскольку душа выполняет функции, к которым тело совершенно не причастно, она представляет собою форму, к которой совершенно не причастно тело. То, что может действовать через себя, может и существовать через себя, ибо бытие есть причина действия, и всякая вещь действует постольку, поскольку существует. Существующее через себя есть субстанция. Следовательно, человеческая душа - нематериальная субстанция, что и требовалось доказать.

Святой Фома был первым, кто так сильно подчеркивал, что душа, наделенная умом, то есть душа разумная (ее можно также назвать интеллект или ум) является формой тела в полном значении этого слова.

Говоря о человеческой душе, святой Фома часто использует выражение «*humanis intellectus*» - человеческий интеллект. Иногда этот термин означает только познавательную способность человека, но иногда он охватывает и познавательную способность, и способность желания. В человеке всегда есть начала как познавательные, так и начала желания, стремления (слово «желание» здесь не следует понимать в этическом значении, начало желания это попросту воля или хотение чего-либо). Изначальными объектами человеческого познания являются материальные вещи, но ум не ограничен ими в потенциально открытой для него сфере познания. В то же время собственными силами ум может узнать о существовании чисто духовных сущностей, лишь, поскольку материальные вещи раскрываются перед деятельным и мыслящим умом как зависимые от того, что им запредельно. Далее, мысля или представляя себе духовные сущности, ум, согласно Аквинату, не может не использовать образы, зависящие от чувственного восприятия. Причиной этого является статус разумной человеческой души как «формы» тела. Человеческая душа по своей природе является животворным началом в организме; и благодаря этому обстоятельству ее мышление и познание как бы окрашены соответствующим образом. И именно эта изумительная субстанциальная форма, этот "*humanus intellectus*", естественным образом связанный с человеческим телом, "*est infimus in ordine intellectum et maxime remotus a perfectione divini intellectus*".

В «Сумме теологии» мы читаем следующее очень простое утверждение: «*Necesse est dicere, quod intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma...*» Интеллект, или умственная, действительная основа нашего познания (которая поистине есть «*principium*» - основание "*operationis intellectualis*" — умозрительного познавательного действия, но одновременно с этим и основание воли), есть форма человеческого тела. Святой Фома воспринимает свою теорию души как формы тела настолько серьезно, чтобы доказывать, что, будучи отделенной от тела, душа не является, собственно говоря, человеческой личностью и что такое состояние для нее не естественно, поскольку по своей природе она есть форма тела. Как он сам не двусмысленно допускает, «бессмертие душ в таком случае, очевидно, требует будущего воскресения тел». Иными словами, воскресение необходимо, если наше представление о вселенной предполагает, что человеческие души не должны будут остаться в состоянии, противном их природе. Но поскольку душа является субстанцией, она существует через себя. Следовательно, душа не может подвергнуться тлению акцидентально. Между тем это именно произошло бы, если бы смерть тела влекла за собой смерть души, как это имеет место среди растений и неразумных животных. Как мы видели выше, душа является субстанцией, она существует через себя. Будучи субстанцией, разумная душа не подвергается разрушению вследствие разрушения тела, ибо тело существует только через душу, а в то время как душа существует не через тело. И поскольку Фома принимает аристотелевскую теорию души как формы тела, то вполне естественно, что он отвергает объяснение отношения между ними, основанное на аналогии с отношением кормчего к кораблю или с отношением деятеля к используемым орудиям. Душа и тело составляют один живой, ощущающий, чувствующий, желающий, волящий и мыслящий организм. И вполне может показаться, что естественный вывод отсюда гласит, что человеческая душа, как и другие виды душ, гибнет, когда умирает организм. Аквинат, однако, хочет соединить аристотелевскую в своей основе психологию с верой в личное бессмертие. Так, он доказывает, что некоторые из деятельностей человеческой души превосходят силу материи, что этот факт обнаруживает духовную природу человеческой души и, следовательно, душа не гибнет когда умирает организм. И если душа, существующая после смерти, не является полным человеком, и не является полной человеческой

личностью, то и останки не есть человеческое тело. Останки есть лишь реликвия, агрегат клеток, которые являлись субстанциальным единством, когда их оживляла душа. Об останках святой Фомы говорит, что они только символически называются телом, потому что они с виду похожи на тело, но они уже не являются телом человека.

И, следовательно, если и может быть какая-либо причина тленности души, ее нужно искать в самой душе.

По своей природе душа человека не является ангелом, хотя и имеет наивысшие духовные функции, подобные ангельским: познание и стремление. Однако душа, как и ангел, заключает в себе возможное и действительное, в ней тоже существование не тождественно сущности. Человеческая душа находится «in confinio spiritualium et corporaliū creaturam»- на границе духовных и телесных естеств. Она вносит в человека «primitiae spiritus» - начальные проблески духовной жизни.

Человеческая душа не является материей, ни телом, но по самой своей природной сути способна соединяться с телом. Несомненно, на это возразят, что соединенное с душой тело не принадлежит к сущности души как таковой, и, следовательно, душа как таковая есть такая же чистая умная форма, как и ангел. Но это возражение означало бы отсутствие четкого понимания того, что здесь мы имеем дело с новой степенью несовершенства в иерархии творений. Когда мы говорим, что человеческая душа «по природе соединима» с телом, это значит, что душа не просто способна акцидентально, безо всякого природного основания, оказаться соединенной с телом. Наоборот: соединимость с телом составляет сущностное свойство души. Здесь перед нами уже не чистый ум, каким является ангельская субстанция, но просто интеллект, то есть разумное начало, необходимое телу для благополучного осуществления им своей собственной функции. Именно поэтому человеческая душа по сравнению с ангелами знаменует низшую степень интеллектуальности. Истинность этого вывода станет вполне очевидной из определения способа, каким душа соединяется с телом, конституируя человеческое существо.

Сперва сразу отвергнем гипотезу о том, что душа и тело составляют некое слитное существо, свойства которого одновременно причастны образующим его духовной и телесной субстанциям. В подлинном слиянии, когда оно довершено, составляющие элементы существуют лишь виртуально. Если бы они существовали актуально, то перед нами было бы не слияние, но просто смешение. Следовательно, в слитном существе невозможно обнаружить ни один из образующих его элементов. Умные субстанции, не будучи составленные из материи и формы, просты и, следовательно, нетленны. Значит, ни не могут образовать с телом слитное единство, в котором их собственная природа перестала бы существовать. Кроме того, человеческое тело есть смешанное тело.

Смешение же не происходит только соответственно материи, ибо тогда оно было бы лишь уничтоженным. Следовательно, нужно, чтобы в смешанном теле оставались формы элементов, которые есть субстанциальные формы. Следовательно, в человеческом теле есть другие субстанциальные формы, помимо мыслительной души. Однако, напротив, у одной вещи есть одно субстанциальное бытие. А субстанциальная форма наделяет субстанциальным бытием. Следовательно, у одной вещи есть только одна субстанциальная форма. Душа же есть субстанциальная форма человека. Следовательно, невозможно, чтобы в человеке была какая-то другая субстанциальная форма, нежели мыслительная душа.

Св. Фома утверждает, что если бы предполагалось, что мыслительная душа соединяется с телом не как форма, а только как двигатель (а так полагали платоник), то было бы необходимо признать, что в человеке есть другая субстанциальная форма, благодаря которой движимое душой тело определяется в своем бытии. Однако, если мыслительная душа соединяется с телом как субстанциальная форма (о чем мы уже говорили выше), невозможно, чтобы в человеке обнаруживалась какая-то другая субстанциальная форма помимо нее.

Что же такое это тело, и что представляет собой его составные части?

Не следует считать тело как таковое носителем зла. Манихеи виновны не только в том, что еретически считали материю злом и приписывали ей отличное оживляла душа. Об останках святой Фома говорит, что они только символически называются телом, потому что они с виду похожи на тело, но они уже не являются телом человека. И, следовательно, если и может быть какая-либо причина тленности души, ее нужно искать в самой душе. По своей природе душа человека не является ангелом, хотя и имеет наивысшие духовные функции, подобные ангельским: познание и стремление. Однако душа, как и ангел, заключает в себе возможное и действительное, в ней тоже существование не тождественно сущности. Человеческая душа находится «in confinio spiritualium et corporalium creaturam»- на границе духовных и телесных естеств. Она вносит в человека «primitiae spiritus» - начальные проблески духовной жизни 24

Человеческая душа не является ни материей, ни телом, но по самой своей природной сути способна соединяться с телом. Несомненно, на это возразят, что соединенное с душой тело не принадлежит к сущности души как таковой, и, следовательно, душа как таковая есть такая же чистая умная форма, как и ангел. Но это возражение означало бы отсутствие четкого понимания того, что здесь мы имеем дело с новой степенью несовершенства в иерархии творений. Когда мы говорим, что человеческая душа «по природе соединима» с телом, это значит, что душа не просто способна акцидентально, безо всякого природного основания, оказаться соединенной с телом. Наоборот: соединимость с телом составляет сущностное свойство души. Здесь перед нами уже не чистый ум, каким является ангельская субстанция, но просто интеллект, то есть разумное начало, необходимое телу для благополучного осуществления им своей собственной функции. Именно поэтому человеческая душа по сравнению с ангелами знаменует низшую степень интеллектуальности. Истинность этого вывода станет вполне очевидной из определения способа, каким душа соединяется с телом, конституируя человеческое существо.

Сперва сразу отвергнем гипотезу о том, что душа и тело составляют некое слитное существо, свойства которого одновременно причастны образующим его духовной и телесной субстанциям. В подлинном слиянии, когда оно довершено, составляющие элементы существуют лишь виртуально. Если бы они существовали актуально, то перед нами было бы не слияние, но просто смешение. Следовательно, в слитном существе невозможно обнаружить ни один из образующих его элементов. Умные субстанции, не будучи составленными из материи и формы, просты и, следовательно, нетленны. Значит, ни не могут образовать с телом слитное единство, в котором их собственная природа перестала бы существовать. Кроме того, человеческое тело есть смешанное тело. Смешение же не происходит только соответственно материи, ибо тогда оно было бы лишь уничтоженным. Следовательно, нужно, чтобы в смешанном теле оставались формы элементов, которые есть субстанциальные формы. Следовательно, в человеческом теле есть другие субстанциальные формы, помимо мыслительной души. Однако, напротив, у одной вещи есть одно субстанциальное бытие. А субстанциальная форма наделяет субстанциальным бытием. Следовательно, у одной вещи есть только одна субстанциальная форма. Душа же есть субстанциальная форма человека. Следовательно, невозможно, чтобы в человеке была какая-то другая субстанциальная форма, нежели мыслительная душа.

Св. Фома утверждает что если бы предполагалось, что мыслительная душа соединяется с телом не как форма, а только как двигатель (а так полагали платоник), то было бы необходимо признать, что в человеке есть другая субстанциальная форма, благодаря которой движимое душой тело определяется в своем бытии. Однако, если мыслительная душа соединяется с телом как субстанциальная форма (о чем мы уже говорили выше), невозможно, чтобы в человеке обнаруживалась какая-то другая субстанциальная форма помимо нее 25

Что же такое это тело, и что представляет собой его составные части?

Не следует считать тело как таковое носителем зла. Манихеи виновны не только в том, что еретически считали материю злом и приписывали ей отличное от Бога начало творения. Они совершили еще и философскую ошибку. Если бы материя как таковая была злой, она была бы ни чем; если же она есть нечто, то в той мере, в какой она существует, она не может быть злой. Материя, подобно всему входящему в тварную область, является благой и сотворенной Богом.

Более того, материя не только блага сама по себе, но становится источником блага для соединяющихся с нею форм. Представлять материальный космос как результат упадка, а соединение души с телом как последствие грехопадения - значит совершенно уклониться от томистской точки зрения на этот вопрос. В мире, сотворенном чистым Благом, все части суть отблески бесконечно божественного совершенства. Оригеновское учение о телах как о сотворенных Богом темницах грешных душ глубоко чуждо святому Фоме. Тело - не темница души, но ее слуга и орудие. Соединение души и тела - не наказание для души, но благодатная связь, в силу которой человеческая душа достигает полного совершенства. Человек есть и единство, и личность. Мы все являемся единствами на основании материального начала, которое есть в каждом человеке. Именно благодаря тому, что мы составлены из материи и формы, из этих двух элементов, - нас существует множество, миллиарды людей, не только живущих сейчас, но и бывших в истории стран и народов. Каждый из миллиардов людей и все они вместе являются людьми и принадлежат к одному и тому же роду - «человек». Личностью же каждый человек является благодаря духовному началу, которое в нем есть, и поэтому - благодаря разумной душе, наделенной умственной жизнью, познанием и духовным желанием. Именно благодаря этому человек является личностью. Святой Фома очень выразительно подчеркивает, что сама душа человека не является личностью. Душа в человеке есть основа личности, но не личность. Личностью является только полный человек. Более того, каждая душа по истине «*commensurata*» - соотносена к соответствующему ей телу. Другими словами, она не может конституировать иной личности, нежели та, которая уже была конституирована однажды. Это фундаментальное положение. Речь идет не о том, что в будущем мире мы будем физически идентичны тому, что мы есть здесь и теперь, но о том, что мы будем по необходимости теми же личностями.

Очень важно учение святого Фомы о «*commensuratio*» - соответствии.

Речь идет о соотношении каждой человеческой души с соответствующим ей плодом, с маленьким новорожденным человеком, в котором сохраняются все наследственные черты. Душа сотворенная Богом, с самого начала соотносится с плодом, еще находящимся в лоне матери. Это соответствие души и тела является ненарушимым и вечным. Святой Фома подчеркивает это положение очень сильно. Если душа вечна, то должен быть вечным и весь человек - только данный конкретный человек и не кто иной. Мы знаем, что человек постоянно изменяется, но одновременно с этим мы осознаем, что в нас есть нечто, что сохраняется, и этим «нечто» является душа и ее соответствие данному конкретному телу.

2. Человек как субъект нравственности.

Обычно акт творения представляют таким образом, будто его единственным результатом было возникновение из небытия всего тварного бытия. Однако такое понимание творения неполно и односторонне. Акт творения не ограничивается толчком, вызвавшим из Бога к бытию все сущее. Одновременно с первым импульсом, который получают все творения и тем самым обретают относительно независимое от Бога и внешнее по отношению к Нему существование, они получают и второй импульс, который возвращает их к первоначалу и заставляет стремиться к возможно большему приближению к своим истокам. Мы рассмотрели порядок исхождения умных творений из Бога и действия, характерные для них. Остается определить ту конечную цель, к которой устремлены эти действия.

Человек стремится к поставленным целям свободно, благодаря своей разумной природе. Для святого Фомы человеческая свобода зависит от разума: человек свободен потому, что рационален. Воля стремится к цели поставленной разумом.

Человеческие действия определяются и нравственно различаются в зависимости от цели, к которой стремятся человек. Для святого Фомы очевидна необходимость доказательства существования некой единственной конечной цели, ради которой желают всего остального, т. к. без нее действия вообще не имели бы конца и потому стали бы инертными. Формальна та самая конечная цель, к которой все так стремятся, являет собой полное совершенство.

Поскольку ens - бытие в самом общем смысле, следовательно, добро является первичной реальностью, и невозможно знать или объяснить его чем-то предшествующим: «ens est bonum convertuntur». Поэтому, чтобы определить, что такое добро, следует обратить внимание на его следствие - аналогично тому, как мы вообще находим причину по ее следствиям.

Следствие добра - это желание, стремление, потому что, хотя бытие и благо в принципе одно и то же, все же есть отличие в подходе к ним: бытие есть благо, но в качестве желаемого, потому что бытие желаемо в силу своего совершенства. В свою очередь, бытие можно считать совершенным тогда, когда оно достигает свойственной ему полноты, реализовав все свои возможности. Теперь уже понятно, что добро понимается в виде цели, в которой нет ничего иного, кроме свойственной полноты данного бытия.

Все это означает следующее:

1. Зло можно понимать только как отсутствие или недостаток бытия.
2. Только Бог есть благо в абсолютном смысле, т. к. только Он - Бесконечное Бытие, Совершенный акт, исключаяющий всякую потенциальность.
3. Тварные бытия хороши только в той мере, в какой они участвуют в Божественном бытии, наивысшем благе.

Таким образом, метафизическая основа этики влечет за собой основу теистическую и проходит к христианскому учению о сотворении мира Богом.

Считая благо желаемым бытием, святой Фома различает три вида блага: правильное (bonum honestum), дающее наслаждение (bonum delectabile) и полезное (bonum utile).

1. Правильное благо - его желают ради самого себя, т.е. оно содержит в себе причину желания.
2. Дающее наслаждение благо - его тоже желают ради себя, но только чувствами, причиной этого желания является удовольствие, поэтому оно иногда может быть вредным и беспорядочным.
3. Полезное благо - его желают в качестве средства для достижения какой то конечной цели, и поэтому причина желания находится вне желаемого.

Но, поскольку тварные бытия ограничены и еще не совершены в своей полноте, в них можно выделить:

1. Первую степень совершенства, или как говорит святой Фома, их некое благо, т. е. то, чем они в принципе являются.
2. Вторую ступень совершенства или блага в полном смысле, т.е. то, чем они являются, когда актуализируются все их возможности, достигая, таким образом, своей полноты.

Действие понимается как стремление первой ступени совершенства перейти во вторую. Значит, для определения морального блага крайне важно правильно понять, какова подлинная цель человеческого существования.

В действительности эта проблема встает в полном объеме лишь в отношении человека, и только человека. Судьба ангелов твердо и окончательно определилась в первый же момент, следующий за их сотворением. Не обладая от самого сотворения блаженством, ангелы обладали благодатью - настолько.

насколько это возможно. Поэтому те из них, кто пожелал обратиться к Богу, обратились к нему в едином акте, любви сразу же доставившем им вечное счастье. И наоборот: злые ангелы в едином акте своей свободной воли навсегда отвернулись от Бога. Что же касается низших по сравнению с человеком, т.е. лишенных умного познания творений, здесь проблема решается также просто. Не обладая умом и волей, это творения могут достигнуть своей последней цели, т.е. Бога, только через причастность некоторому подобию Творца. Будучи наделены бытием, жизнью или чувственным познанием, они образуют на разных уровнях множество подобий сотворившего их Бога, и обладание этим подобием равнозначно для них достижению конечной цели.

Но, что касается человека, наделенного свободой выбора (т.е. умом и волей), дело обстоит так. Бог создал человека таким образом, что его склонность определяется не только природой, но и волей. В результате это творение Божие, будучи Его подобием, как и прочие творения, есть к тому же и Его образ. Как образ Божий, человек обладает умом и располагает свободой выбора в своих поступках. Рассмотрим, какова последняя цель человека, и какими способами он может ее достигнуть.

Итак, существуют некоторые качества желаний, некоторые цели, к которым воля стремится необходимым образом, и лишь когда идет речь о выборе средств для достижения этих целей, о конкретных решениях - она является свободной. Над нами не тяготеет слепая судьба, «*fatum*». Во времена святого Фомы была очень распространена теория, что все, что делается в этом мире (в том числе и все поступки людей), находится в зависимости от определенных сочетаний небесных тел и их положения на небе. Это было учение, которое разрабатывали астрологи - астральный детерминизм. Этот же астральный детерминизм, астральный фатализм применяли и для решения проблемы религии. В соответствии с ним утверждали, что появление определенной религии связано с определенным расположением небесных тел. Это учение существовало при жизни святого Фомы. А в XIV, XV, XVI веках оно еще больше распространилось. Святой Фома оказывал ему решительное сопротивление. Нет никакого «*fatum*», даже астрального. Если бы человек не обладал свободой решений и поступков, вся моральность человека оказалась бы пустой, и вообще не существовало бы этики, и мы не были бы ответственными ни за один наш проступок.

Другим учением является психологический, социологический или генетический детерминизм. Согласно этому учению поступки человека в столь сильной степени обуславливаются тем, что делается вокруг него, что он в каком - то смысле перестают отвечать за свои поступки. А поэтому, в конечном счете, нет греха, все можно объяснить, и нет никакой моральной ответственности человека. С точки зрения такого детерминистического учения вся моральность человека, вся этика, как теория моральности человека, утрачивает причины своего существования. Согласно этой теории, мы необходимым образом детерминированы в наших решениях. Мы находим ответ на эту трудность у святого Фомы: «*Libertas ad actum inest voluntati in quolibet statu naturae respectu cuiuslibet obiecti.*» Именно на основании воли, которая свободна в своей сущности, мы говорим о человеческих поступках.

В структуре человеческих поступков святой Фома перечисляет последовательность этапов, которые следуют одни за другими, не осознаваемые человеком. Эти этапы в структуре поступка выделяются только теоретическим анализом и иногда завершаются одновременно, в один и тот же момент времени. Эти этапы переплетены между собою, также как и все наши чувственные способности и все наши акты воли. Нам же необходимо выделить несколько важных этапов в структуре человеческого поступка, который мы последовательно проанализируем, чтобы увидеть, как в каждом человеческом поступке тесно связаны между собою интеллектуальные элементы с элементами определяющими, т.е. элементы познавательные с актами свободной человеческой воли, насколько тесно воля и интеллект связаны.

Святой Фома перечисляет в этом анализе четыре основных этапа:

1. Движение воли, направляющее ее саму и все прочие душевные способности к ее объекту, называется - интенцией ("intentio"). Предмет воли - благо, т.е. общая цель. Собственный объект интенции - цель, желанная сама по себе и ради нее самой.
2. Рассудительность - "consilium". Рассудительность относится не к цели, но к средствам, которые могут привести нас к этой цели «*pop erit consilium de fine, sed de eo, quod est ad finem*».
3. Согласие - «consensus»: Акт, посредством, которого воля принимает результат размышления и выказывает приверженность ему.
4. Свободный выбор - «electio»: Последний этап. На этом этапе мы совершаем выбор из нескольких, имеющихся перед нами возможностей, из нескольких практических суждений, касающихся вероятных практических средств для достижения цели. Мы совершаем выбор единственного средства, одной дороги, которая должна привести нас к выбранной цели. И здесь снова, как на этапе интенции, мы находим у святого Фомы столь тесную связь интеллекта и воли, что в комментарии к шестой книге «Этики» он называет этот выбор «*appetitivus intellectus vel appetitus intellectivus*», стремящимся интеллектом, или интеллектуальным стремлением. Из этого анализа следует, что для святого Фомы интеллект и воля очень тесно связаны на всех этапах познания, во всех наших действиях, которые поэтому являются не рефлексамии, но поступками, выполняющиеся вполне сознательно. Однако может случиться так, что разум предложит только одно средство, и, следовательно, только оно одно станет предметом нашей симпатии. В таком случае можно сказать, что выбор сливается с согласием.

Так, согласно мнению святого Фомы, выглядит структура всякого нашего поступка. Все воспитание человека как субъекта нравственности целиком основано на том, чтобы всякий его поступок был более правильным поступком. Поэтому мы воспитываем сами себя от рождения и до смерти, хотим мы того или нет. Всякий наш поступок служит беспрестанному нашему усовершенствованию. Те поступки, которые в области природы, совершаются в соответствии с огоньком интеллекта, являются добром, а те, которые совершаются в несоответствии с ним, - злом. Морально безразличным поступок может быть только тогда, когда он совершается независимо от огонька интеллекта, но он тогда вообще не является поступком, но лишь рефлексом. Фундаментальной проблемой для святого Фомы является соотнесение поступков к цели, то есть «*ordinatio*», но он описывает это соотнесение по иному, нежели Абельяр, - это не единственный этап человеческого действия, интенция с моральной точки зрения является необходимой, но не достаточной. Однако соотношение с целью имеет фундаментальное значение для всей этой проблемы. Положительное направление должны иметь и воля, и интеллект. Когда мы переходим от анализа структуры человеческого поступка к выработыванию в человеке положительного направления через повторение определенных поступков, мы должны ясно осознавать, что существуют аутентичные, хотя и не всегда правильно оцениваемые нами интеллектуальные добродетели «*habitus*». Они не всегда правильно оцениваются с точки зрения моральной значимости человеческого поступка, и тем лучше известны ценности моральных поступков и добродетелей воли.

Все хорошее в человеческом действии может рассматриваться с четырех точек зрения:

1. Человеческое действие входит в общий род действий. А поскольку всякое действие оценивается совершенством сущего, которое его совершает, то в самой субстанции любого действия изначально заложена внутренняя ценность, соответствующая определенной степени совершенства и благодати.
2. То хорошее, что есть в действиях, происходит от их вида. Но вид всякого действия определяется его объектом. Отсюда следует, что всякое действие называется хорошим постольку, поскольку направлено на подобающий объект.
3. Человеческие поступки оказываются хорошими или плохими в зависимости от сопутствующих обстоятельств.
4. Человеческое действие получает свою благодать от собственной конечной цели.

Только в достижении своей истинной цели человек находит счастье, которое следует понимать как онтологическое совершенство. И как описано в четвертом пункте, человеческое стремление вообще направленно на устранение всех существующих недостатков посредством достижения соответствующих благ или одного совершенного блага, обладающего экзистенциальной полнотой.

С динамической точки зрения человек, как и все другие живые существа, стремится к актуализации своих потенций. Вслед за Аристотелем Аквинат утверждает, что по своей природе человек ищет «счастья» (*beatitudo*). Может показаться, будто данное утверждение отличается от той мысли, что человек стремится к актуализации потенций своей природы. Однако Аквинат считает, что полная актуализация потенций человека достигается только в обладании предельным благом. Объективно «блаженство», или счастье, означает благо, обладание которым актуализирует потенции человека, принося ему счастье и удовлетворение. Субъективно он главным образом означает деятельность, связанную с обладанием благом (полнотой), деятельность посредством которой реализуются потенции человека.

Эта полнота называется «*beatitudo*» (блаженство), так как при ее достижении всякое желание исчезает. Но не приводит ли такая постановка вопроса к эгоизму?

1) Это, правда, что человек старается удовлетворить свои потребности, но, утверждает святой Фома, таким же образом старается удовлетворить потребности тех, кого он любит.

2) С другой стороны, среди недостатков, от которых человек стремится избавиться, находятся также и нравственные пороки. Значит добродетель (означающая преодоление эгоизма) - основная часть искомого счастья и совершенства.

Святой Фома разделяет добродетели на нравственные и интеллектуальные. Эти два разряда нельзя, с одной стороны, смешивать, а, с другой, отрывать друг от друга.

Нравственная добродетель не способна целиком обойтись без добродетели интеллектуальной: ведь она призвана определить действие в качестве доброго; действие же предполагает выбор, а выбор, как мы выяснили при рассмотрении структуры человеческого акта, предполагает размышление и суждение разума. Среди интеллектуальных добродетелей особенно важны четыре:

умное восприятие (*intellectus*)

знание или наука (*scientia*)

мудрость (*sapientia*)

благоразумие (*prudentia*)

Первые три добродетели чисто интеллектуальные по своему характеру, причем мудрость подчиняет себе остальные добродетели ума подобно тому, как разумная душа подчиняет себе низшие, душевные способности.

Так же святой Фома развивает классический образ четырех связанных между собою колец, четырехчленного запора, символизирующего четыре главные нравственные добродетели:

1) **Благоразумие** (*prudentia*) - человек тогда является благоразумным, когда он правильным образом размышляет, предвидит и правильно взвешивает все обстоятельства.

2) **Умеренность** (*temperantia*)

3) **Мужество** (*fortitudo*)

Эти две добродетели относятся к личной жизни единичных людей; их материалом и материей является вся чувственная сфера. Умеренность относится к преодолению страстей типа вожделения, а мужество к преодолению страстей типа пылкости.

4) **Справедливость** (*iustitia*)

Св. Фома Аквинский, следуя за Аристотелем, выделяет три ее вида:

A) **обменная** (*commutativa*) - регулирует условия взаимного соглашения между различными субъектами, находящимися примерно на одном уровне (классический пример - сделка купли-продажи)

Б) распределительная (*distributiva*) - определяет отношение социальных организмов к их членам

В) легальная, правовая (*legalis*) - устанавливает положение членов социального организма по отношению к организму

Аквинат определяет справедливость как нравственную позицию, в силу которой одна личность признает права другой личности постоянным и неизменным образом.

Наивысшая добродетель относится к общественной жизни человека, ко всякому человеческому сообществу, в том числе к сообществу человека и Бога.

Добродетель приобретает качество морального добра благодаря критерию разума, а действия или страсти служат ей как бы материей: *virtus moralis bonitatem habet ex regula rationis* (нравственная добродетель получает благость от критерия разума). И всякая добродетель преследует цель определения меры и блага.

Никакая из возможных ограниченных целей этого мира (таких как богатство, честь, слава и т.д.) не может быть конечной целью. Они удовлетворяют определенные желания человека, но не могут сделать его счастливым, то есть не реализуют его самую главную потребность, удовлетворение которой он постоянно ищет. И это потому, что, обладая разумом, человек может познать Бога, бесконечное и совершенное Бытие, и, следовательно, стремится к Нему по своей природе.

Наивысшее счастье и совершенство человека заключается в том, чтобы познать и возлюбить Бога. Но поскольку любовь появляется от знания, святой Фома подчеркивает преимущество познания: причастность к Богу осуществляется через познание, одухотворенное любовью и состоит в созерцании Бога, в котором человек находит полноту всех благ.

II. Социальное учение святого Фомы Аквинского.

1. Социальная философия св. Фомы Аквинского

Как в философском и богословском учении, так и при рассмотрении социально - экономических проблем св. Фома обращается к своим дальним и ближайшим предшественникам и довольно часто цитирует их. Однако особого внимания заслуживает воздействие на него св. Августина и греческих философов, в первую очередь Аристотеля, Платона и некоторых стоиков, с одной стороны, и канонистов и легистов - с другой. Он часто ссылается на Декрет Грациана, Декреталии папы Григория IX и *Corpus iuris civilis*, часто цитирует также современных ему канонистов и легистов (анонимно, прибегая к местоимению *quidam*).

Социальным проблемам непосредственно он посвящает лишь три небольших опуса (*opusculaj*, а именно *De emptione et venditione ad tempus* (1262), *De regimine ludeorum ad ducissam Brabantiae* (1263) и *De regimine principum ad regem Cyprj* (1268). В последнем из них перу Аквината принадлежат лишь первая и вторая части, а закончен он был Птолемеем из Лукки. Однако главным источником для ознакомления со взглядами Аквината по социальным и экономическим вопросам являются два его больших труда: *Summa Theologiae* (Сумма теологии, 1266-1273) и *Summa contra gentiles* (Сумма против язычников, 1259-1264), а также комментарии к Аристотелю, особенно Комментарий к "Этике" (1269) и Комментарий к "Политике" (1270-1272). Отдельные замечания, интересные для нас в этом отношении, мы находим также в некоторых *Quaestiones* и *Opuscula* и даже в экзегетических сочинениях.

Социально-философские и этические взгляды Фомы находятся в тесной связи со всем его богословским и философским учением и составляют органическое целое. Поэтому они могут быть поняты только на фоне всей его системы, и именно так их следует

интерпретировать. Фома стремится показать взаимосвязь четырех порядков бытия и четырех порядков мышления: физического, метафизического, нравственного и духовного. Узловым звеном, соединяющим их и представляющим собой источник всего мирового порядка, является идея Бога, Создателя как природного порядка (*ordo naturae*), так и порядка правового (*ordo iustitiae*), то есть нравственного. Формулой, связующей эти два порядка, является понятие вечного закона (*lex aeterna*/Дополнением к природному порядку является высший порядок, над природный (*ordo supernaturalis*), с той особенностью, что в первом случае идеей, соединяющей названные там порядки, была идея Бога-Творца, а здесь связующей идеей является идея Бога-Спасителя."

Для святого Фомы Бог, как первая причина всего, что делается в этом мире, и как тот, кто творит весь общий план происходящего в этом мире, - проникает собою абсолютно все, до мельчайших пределов - своей волей, и ничего не может делаться без Его воли, даже действие свободных причин, которые противятся Его воле. Все одинаковым образом желаемо Богом, и этот вечный закон непрерывно действует во всем. Вечный закон (*Lex aeterna*) управляет всем мирозданием и, в качестве божественного атрибута, может быть отождествлен с самим Богом.

Естественный закон - «*Lex naturalis*» является вечным законом Бога, проявленным Им в мире людей. «*Lex naturalis nihil aliud est, quam participatio legis aeternae in ratione creaturae*», естественный закон есть не что иное, как участие разумных творений в вечном законе. Немного далее святой Фома пишет: «*Omnes legis in quantum participans de ratione recta, in quantum derivantur a lege aeterna*» - всякий закон, в той степени, в какой оно участвует в истинном понятии права, входит в вечный закон Бога. А мерой и знаком участия в этом вечном законе, в «*Lex aeterna*», является разумность данного закона, его согласия с теоретическими и практическими основаниями, с чувственностью и разумностью. И в естественном законе существуют некоторые основания, положения или директивы (например, что надо избегать злого и стремиться ко благу), и выводы, непосредственно вытекающие из этих оснований (например, что каждый человек имеет право обладать собственностью). Нужно проводить различия между выводами и первыми основаниями естественного закона.

Третье измерение права, которое проводит святой Фома, есть человеческий закон - «*Lex humana*». Сюда относится вся совокупность законов, установленных людьми. Они должны регулировать и упорядочивать различные области человеческой жизни и, можно так сказать, - заполнять ту пропасть, которая всегда существует между всеобщностью естественного закона и конкретностью непрерывно изменяющихся ситуаций, в которых находится каждый конкретный человек, ориентируясь на основные типы отношений, возьмем, прежде всего, отношение, которое устанавливается правом между двумя абсолютно не связанными между собой личностями - например, контракт, заключенный между двумя гражданами. В таком случае речь идет о чисто правовых отношениях в собственном смысле. Такое право одинаково для всех людей и во всех случаях. То, что одни граждане могут быть военными, а другие государственными чиновниками, ничего не меняет. Конечно, существует военное право, судебское право, священническое право и множество других разновидностей. Но никто из граждан, независимо от своих функций, не имеет личной власти над другими. Все граждане непосредственно связаны с национальной общностью и ее главой. Следовательно, соединяющие их отношения - отношения права и справедливости в собственном смысле.

Этот естественный мировой порядок ни в каком смысле не нарушает существование высшего, духовного порядка, в особенности наличие духовного призвания человека и его высокое назначение быть причастным к Божественной природе. Ибо порядок духовный базируется на естественном и способствует его совершенствованию. *Gratia praesupponit naturam. Caritas ordinem naturae non mutat sed perficit.*

Общество - это единство многообразного. Но не единство *per se*, а *secundum quid*, то есть единство в определенном отношении - слаженное, согласованное единство, единство

упорядоченности (*unitas compositionis, unitas ordinis*). Иначе говоря, это бытие, формой которого является соподчинение, бытие в категории отношения (*relatio*)
Общество, также - это объединение людей для совместного действия. Это действие должно иметь какую то цель. Сущность любого общества - это стремление к некоей общей цели. Цель же это стремление ко благу. Это действие имеет динамический характер. Стремление к цели может реализоваться благодаря социальным действиям. Само понятие цели (*telos*) - отождествляется с понятием блага. Блага как индивидуального (личности) так и блага социального (общее). Какое же благо выше? Святой Фома считает, что общее благо выше индивидуального блага. Он поставил выше те добродетели, которые относятся к общему благу. А индивидуальному благу святой Фома уделяет меньше места. Общество имеет характер более духовный, чем материальный. Это видно из определения общества как содержащего совместные действия индивидуальных лиц. Спасение одного человека более важно, чем материальное благо всего творения. Человек не только тело (материя) но и душа.

Св. Фома как философ ставит перед собой вопросы, касающиеся происхождения общества, его начала, его истоков. Он считает, что ответ на эти вопросы ведет не только к пониманию самой сути социальной жизни, но и к разрешению такой кардинальной проблемы, как отношение между личностью и обществом. В поисках причины, породившей общество, Аквинат вслед за Аристотелем считает, что человек по своей природе существо социальное и поэтому истоки общества следует искать в самой человеческой природе. В результате можно и следует говорить о необходимости, склоняющей человека к жизни в обществе. При этом он утверждает, что общество для человека не цель, а необходимое средство для достижения его цели. Он замечает тут же, что это касается каждого человека и в любом его отношении, следовательно, и в отношении первородного греха, и что общество, таким образом, не является порождением греха. («*Nec unus homo est per se sibi sufficiens ad vivendum separatus a civitate*». *Com. In Polit. I, I, X.*)

Каждый человек обязан развиваться в обществе. Это касается даже и отшельников - и если бы отшельник не трактовал свою отшельническую жизнь как общественную, то он являлся бы отщепенцем общества и отщепенцем Церкви. Если он не ведет свою жизнь в тесном согласии со сверхъестественным организмом Мистического Тела, то, значит, он создает свою собственную «часовенку», которая полностью отделит его от полноценной духовной жизни. Впрочем, из того, что сообщество развивается правильным образом, следует так же и огромная польза для единичной личности. Святой Фома на эту тему ясно пишет: «*Ille qui quaerit bonum multitudinis ex consequenti etiam quarit bonum suum, quia bonum proprium non potest esse sine bono communi vel familiae vel civitatis, vel regni*». Здесь святой Фома перечисляет главные типы человеческого сообщества: семья, государство, народ. И хотя этот текст относится к естественному порядку, это же может быть применено и к значительной более глубокой проблеме, касающейся взаимных связей между отдельным человеком и Церковью.

Общественная жизнь - «*vita socialis, vita communitatis*», как мы видели, еще в чисто естественной иерархии вырастает до ранга самой трудной и самой высокой задачи, или цели, человеческой жизни, требующей мобилизации всех добродетелей, а особенно добродетели справедливости. Каждое сообщество может превратиться в «тюрьму». Мы видим это в нашей современной жизни, такой «тюрьмой» являются различного рода «человеческие стада». Но общество может стать и благословением. Это зависит от развития семейных, гражданских добродетелей, различных проявлений общественной справедливости. Типы человеческих сообществ, конкретные модели, идеалы изменяются в течение столетий. Изменяется конкретный идеал обычной семьи, но так же и орденских семей; изменяется их стиль, но остаются неизменными их фундаментальные основания. При всем при том человек все же не растворяется в обществе, как и общество не подавляет индивидуальности своих членов, не лишает их права

распоряжаться собой и отвечать за собственные поступки. Наоборот, они своими деяниями как раз и создают общество, которое есть не что иное, как объединение многих людей ради совместного достижения некоего блага: *adunatio hominum ad aliquid unum communiter agendum*.

2. Учение св. Фомы о государстве

Аквинат, подобно своему учителю св. Альберту Великому, интересовался миром. У Альберта интерес склонялся, прежде всего, к миру природы, к естественнонаучным вопросам. Аквинского же интересовал нравственный мир и, таким образом, общество. Центром его интересов были духовные и социальные проблемы.

Святого Фому интересовала модель устройства города-государства. Устройство такого политического сообщества было предметом многих исследований в XIII веке, а позднее, в XIV и XV веках он возбуждал еще больший интерес исследователей. В значительной степени это были теоретические попытки поворота к греческому идеалу сообщества (*polis*), в котором можно легко всего достичь, где облегчены контакты между людьми, в противоположность тому, что происходило в огромной империи, в которой всякая связь между людьми обречена на вырождение. Велись горячие дискуссии на тему: что лучше - огромное государство по типу персидской или римской империи или же греческий город-государство? Святого Фому эта тематика интересует с точки зрения орденской «*communitas*». Он использует античные понятия, чтобы описать типы различных устройств в орденской жизни.

Фома говорил, что человек - это *animal sociale et politicum*, и считает, что государство необходимо в жизни общества и является бытием, генетически более ранним, чем организующие его граждане. Жизнь в социальной общности естественна для людей. Поэтому все, что в его учении относится к сообществу, имеет значение для понимания сущности государства, хотя оно в целом не сообщество, а организация со специфическими целями (*Bene et virtuosio vivendi societas*). Здесь видна немалая зависимость от Августина, авторитет которого в средневековье был непрекращаем.

Однако всякое сообщество выполняет определенные функции, ставит перед собой определенные цели, при реализации которых не может обойтись без гегемона. Поэтому возникает необходимость в том, чтобы кто-нибудь руководил обществом и вел его к цели. Таким именно руководителем и является государство. Аквинат, сравнивая это последнее с рулевым, а человеческое сообщество с кораблем, пишет: "Так же и корабль, гонимый разными ветрами, плыл бы в самых различных направлениях и никогда не пришел бы в нужный порт, если бы не направлялся волей рулевого". При этом сущность государства состоит в том, чтобы вести сообщество людей к начертанной им цели - цели, соответствующей стремлениям церкви.

Государство существует для того, чтобы заботиться об общем благе. Аквинат, однако, решительно выступает против социального равенства, сословные различия он считает вечными. Подданные должны подчиняться господам, покорность является их основной добродетелью, как и всех христиан в целом. Лучшая форма государства - монархия. Монарх должен быть в своем царстве тем, чем является душа в теле, а бог в мире. Святой Фома подчеркивает, что монарх есть «*vicem gerens multitudinis*», что руководитель должен быть выразителем воли тех, кем он руководит, потому что он ими выбран. Подвластные ему люди, которые противоречат ему, противоречат в этом случае сами себе. Это фундаментальная мысль, которая, по его мнению, характеризует сообщество нового типа. Власть доброго и справедливого короля должна быть отражением власти бога в мире. «Но раз человек, живущий согласно добродетели, посвящен высшей цели, которая состоит в благодати Божьей... пристало, чтобы множество людское имело ту же цель, что

и отдельно взятый человек. Значит, конечная цель людей, объединенных в сообщество, - жить не согласно добродетели, а в силу добродетели, достигая благодати Божией».

3. Отношения Церкви и государства

Задача монарха - вести граждан к добродетельной жизни, Важнейшими предпосылками для этого выступают сохранения мира и обеспечение благосостояния граждан. Внешней целью и смыслом является достижение небесного блаженства. К нему человека ведет уже не государство, но Церковь, представленная священниками и, в первую очередь, наместниками бога на земле - римскими папами.

«Тем духовная власть отличается от мирской, что доверена не царям земным, но священникам, и особенно первосвященнику, преемнику Петра, наместнику Христа, Римскому Папе, которому все государи Христианского мира должны повиноваться как самому Господу нашему, Иисусу Христу. Ибо тому, кто заботится о конечной, сверхъестественной цели, должны повиноваться те, кто заботиться только о предварительных целях человека, и должны быть направляемы полнотой его власти».

Роль Церкви выше, чем государства и поэтому владыки этого мира должны быть подчинены нравственному руководству Церкви. С точки зрения иерархии целей, земная сфера должна была быть нацелена на духовную. То, что светская власть была подчинена духовной власти, св. Фома объяснял необходимостью подчинения в вопросах, связанных со спасением души, т.е. подчинением окончательной цели, которая является таковой как для конкретных лиц, так и для целых народов. Светская власть имеет своей целью благо данного сообщества (*bonum sortitiae*), которое, в свою очередь, должно служить вечному благу (*bonum universi*).

Св. Фома был противником полного отделения церковной власти от светской, однако он выступал за разделение полномочий этих властей. Связь между ними он понимал как аналогию между моряком и корабельщиком (строителем судна) или как отношение между рыцарем и оружейником. Он писал: «Трудно вообразить, чтобы эти ремесленники могли бы работать иначе, кроме как независимо от заказчиков их изделий; однако не менее трудно вообразить, что моряк или рыцарь не будут предъявлять своих требований к совершенству их изделий, ибо от этого зависит успешность их намерений».

В своих взглядах на тему отношений государства и Церкви Аквинат остается под влиянием раннехристианской литературы, особенно св. Августина и папы Геласия I, с одной стороны, а также официальных церковных формулировок и идей Декрета Грациана - другой. В конце V века папы Феликс II, а затем и Геласий I формулируют церковную доктрину об отношении Церкви к государству. Они отстаивают свободу Церкви и отказывают императору в праве решать религиозные вопросы. Геласий утверждает, что существуют две высшие инстанции, которые управляют миром: авторитет епископа и королевская власть. Подобно Августину, Геласий возлагает на государственную власть надежду на защиту Церкви и заботу об истинной вере. Близкие взгляды исповедует также св. Исидор Севильский. Подобные взгляды проповедовались до самого IX века.

Святой Фома сочиняет «*De Regno*» в эпоху христианства, апогей которой приходится как раз на XIII век. Это была, по выражению Маритена, сакральная эпоха, отличавшаяся тесной связью между политикой и религией и покровительственной ролью папства, что вовсе не означало «теократии». Святой Фома обращается к христианам, которые почти единодушно признают одни и те же религиозные ценности, ортодоксальность которых гарантирована иерархичной Церковью. Таково реальное положение вещей, из которого непосредственно исходит святой Фома, и это заставляет его отдать политическую прерогативу папе. Св. Августин был в иной ситуации. Еще накануне властвовала языческая империя, и крещение императора было обращением одного человека, а не общества, христианизированного лишь поверхностно и частично. Различие между политическим августинианством и политическим томизмом заключается в том, что святой

Фома рассматривает политическое общество изнутри, обращается к подробностям человеческого существования и выделяет политические задачи человека, а не только его духовное послушание церковным властям:

«Для праведной жизни нужны два условия: первое, главное, — поступать в соответствии с добродетелью; ибо только в добродетели живет хорошо. Другое, служащее средством, состоит в благополучии тела, которое соучаствует в акте добродетели». (Фома Аквинский, «О правлении властителей» с. 125).

Чтобы сделать эти условия действенными, необходим мир, и в этом правитель должен видеть свою непосредственную задачу. Он должен обеспечить воцарение справедливости, которая представляется не самоцелью, а условием воплощения любви к ближнему во всех ее проявлениях:

«Мир — это дело справедливости только косвенно, поскольку справедливость устраняет то, что ей препятствует; но непосредственно мир — дело любви к ближнему, так как согласно ее собственной сущности, любовь к ближнему — это причина мира.

Действительно, любовь — это первичная сила, как говорит Дионисий; итак, мир — это единение по любви, зависящее от воли». (Фома Аквинский, Sum. Theol. II-II, q. 29, 3, ad, 3).

Сакральная эпоха принадлежит прошлому, но святой Фома создает основу для размышлений о государстве и Церкви, допускающих различные виды цивилизации и организации политической власти. Земной град теперь оценивается не в греческой манере — как конечная цель, а в христианской — как цель вспомогательная.

Во времена же св. Фомы обе власти стремятся расширить свои полномочия, и, в результате, на фоне борьбы между императорской и папской властью, возникают и теоретические споры между так называемыми канонистами легистами, Легисты не создают каких-либо теорий, а лишь признают за светской властью право вмешиваться в дела Церкви, тогда как канонисты пытаются формулировать теоретическое обоснование светской власти папы как преемника св. Петра, которому Христос вручил всякую власть. При этом использовались ссылки и на Священное Писание, и на так называемый «*donatio Constantini*», согласно которому Константин Великий всю свою власть не только над Италией, но и над всем миром передал папе.

Это учение не везде получало распространение, так как его сдерживало влияние взглядов св. Августина, Геласия I и Исидора, но оно существовало и, в конце концов, выразилось в создании так называемой "теории двух мечей", которую провозглашал в частности, св. Бернар. Однако большинство средневековых авторов сводят участие Церкви в светских делах к тому, что называется посреднической властью (*potestas indirecta in temporalibus*), то есть к воздействию на моральный аспект проблем. А были и такие канонисты, которые соглашались на подчинение Церкви светской власти.

Св. Фома Аквинский стоит на позициях превосходства церковной власти, но ограничивает ее духовными и нравственными рамками и всем, что связано с высшей целью человека. В этом смысле, по мнению толкователей Фомы, следует понимать используемое им вслед за Отцами Церкви уподобление светской власти телу, а церковной - душе. Он, правда, говорит о праве Церкви вмешиваться в светские дела, но четко ограничивает размеры этого вмешательства, утверждая, что оправданием его служит лишь внимание к духовному благу подданных, как и самого правителя (*ratione peccati*). Таким образом, это вмешательство морального характера во благо религии. Фома поддерживает также тезис папы Григория VII о том, что отлучение правителя от Церкви освобождает подданных от обязанности хранить ему верность.

Размышляет Фома и над проблемой отношения духовенства к справедливой войне и конкретно о том, может ли духовное лицо побуждать людей к борьбе в защиту отечества. Он придерживается мнения, что священнослужитель не должен принимать непосредственного участия в бою, но если война справедливая, если необходимо защитить отечество, если под угрозой свобода народа, он может участвовать в

подготовительных действиях, может призывать к борьбе, наставлять воинов и т.п. Церковь вправе также отлучать тех, кто ведет несправедливую войну.

4. Типы общественного устройства

Для того чтобы было возможно существование государства, говорит Фома вслед за Августином, должен существовать народ (*populus*), по крайней мере, в таких масштабах, чтобы он мог наладить хозяйство на населяемой им территории и способен был отстаивать свою независимость. Из этого видно, что Фома стоит на позиции, как мы сейчас сказали, суверенности и хозяйственной автаркии. Жизнь и взаимоотношения людей в таком обществе должны быть определены правовыми нормами, а власть должна иметь возможность гарантировать их социальную эффективность, то есть в случае их нарушения применять принуждение для их защиты. Иными словами, существование государства предполагает наличие определенного правового порядка и власти, которая бы его охраняла; она должна также иметь возможность удовлетворять потребности граждан и обеспечивать им мир и внешнюю безопасность. Таким образом, Фома понимает государство как «*societas perfecta*» - совершенную, самодостаточную, независимую и управляемую социальную организацию.

Святой Фома, как и Аристотель, является плюралистом. Он утверждает, что могут существовать различные типы справедливых устройств общества, а не только один единственный тип. Возможно справедливое устройство, когда управляет народ, тогда мы имеем республику, а не демократию. В том случае, если управляет небольшая группа, но справедливым способом, тогда мы имеем аристократию, поскольку эта группа должна с самого своего основания складываться из действительно наилучших людей. В третьем случае мы имеем монархию, это форма управления, при которой властвует одно лицо - необязательно король, мы называем это единовластием, самодержавием. Согласно мнению святого Фомы, по сравнению с остальными, лучшим является монархическое устройство общества, когда управляет один человек, потому что это в наибольшей степени обеспечивает единство общества. Более того, тирания одного человека менее опасна и приносит меньше зла, чем тирания группы людей. Единовластный правитель, в том случае, если он не является правителем самовластным, также в наибольшей степени выражает все разнообразные ценности, рассыпанные в обществе людей. Поэтому: «*Est...aliquod regimen ex istis commixtum quod est optimum*». То есть наилучшим будет такое устройство, при котором все ценности, рассыпанные в обществе людей, могут быть развиты и использованы в наибольшей степени. Пользуясь этими благами, человек должен считать, что вещи, которыми он законно обладает, принадлежат не только ему, но и являются общими - в том смысле, что они должны приносить пользу не только ему одному, но и другим. Такое устройство называется святым Фомой «*politia bene commixta*» - хорошо перемешанный строй, то есть такой строй, при котором развиваются и соединяются все ценности, находящиеся в обществе.

«Что касается хорошего устройства власти во всяком государстве или народе, следует принять во внимание две вещи. Первая состоит в том, что все граждане должны обладать некоторой долей власти. Тем самым сохраняется мир в народе, ибо всем по душе такое устройство и все его охраняют, как сказано (Аристотелем) в книге второй «Политики» (VI 15 - 1270 b 17). Вторая касается видов правления, или распределения власти. Ибо существуют различные виды правления, трактуемые философом в книге III «Политики» (V 2, 4 - 1270 a 32; b 4). Из них две формы правления основные: царская власть (*regnum*), при которой правит один человек в силу своей добродетели, и аристократии, или власть лучших (*potestas optimatum*), при которой правят не многие в силу своей добродетели. Отсюда наилучшее распределение власти в любом городе или царстве таково: во главе вех стоит один человек, избранный за свою добродетель; за ним следуют несколько

правителей, избранных за их добродетели. И такая власть принадлежит всем, потому что эти правители могут быть избраны из всего народа или же избираются всем народом. Такова наилучшая, политическая форма (*polita*): она соразмерно составлена (*bene commixta*) из царской власти, поскольку во главе стоит один человек из аристократии, поскольку в ней правят многие в силу их добродетели, и из демократии или народовластия (*ex democratia, id est potestate populi*), поскольку правители могут быть избраны из народа и народу принадлежит право избрания правителей»

5. Проблематика труда

Человек обязан работать не только из-за того, что он существо живое и разумное, но так же и моральное, личность сознательная и ответственная. Святой Фома различает моральный и человеческий поступок. Моральный характер человеческого труда определяет также и моральную цель. Натуральная деятельность человека опирается на практический разум, ведущий его к определенным целям. Последние цели этой деятельности не могут быть самим делом. Чаще человек есть цель дел человеческих, потому что они сделаны для его пользы.

Каждая человеческая работа, работа в пределах любой профессии: строителя, врача или ученого должна быть направлена к высшим целям - моральным, духовным и к цели наивысшей - Богу.

Тело человека является инструментом его деятельности, а инструменты сотворены для работы. Совместная работа человека направлена к удовлетворению потребностей всего человечества, как духовных, так и физических.

Человеческая работа подчинена развитой иерархии целей. На ее вершине находится вечное счастье - Бог, внизу выступают непосредственно земные цели.

Натуральная связь человеческой солидарности проявляется в обязанности любви ближнего. Она может выражаться вполне материально: в обязанности раздавать милостыню и в отказе от имеющегося в собственности излишка благ в пользу нуждающегося ближнего.

Святой Фома разделяет два выступающие совместно вида человеческой жизни: активную и созерцательную.

Активная жизнь является внешней, она направлена на предметы внешнего мира; жизнь созерцательная состоит в непосредственном обращении к наивысшей истине, то есть к Богу. Созерцание не есть состояние бездействия, отдыха, но отдача благодати Божией. Созерцание это вознесение мысли человеческой к Богу, являющееся в томистской философии также и проявлением трудовой деятельности. Труд не обязательно должен носить физический характер.

Богатство форм человеческого труда выражается в свободе и разумности человеческой природы и связях, возникающих между людьми.

Разделение обязанностей необходимо для исполнения всех целей, поставленных Богом перед человеческим родом. Бог дал человеку таланты, возможности и склонности, которые позволяют людям работать не только индивидуально, но и совместно делать все те задания, которые им дал Бог.

Социальное разделение труда охватывает не только физический и интеллектуальный труд, но и созерцание.

Св. Фоме не чужда идея профессии как общественного призвания, развитая позднее протестантами. Для него профессия - общественная обязанность и призвание, а также средство индивидуального совершенствования человека. Однако, по его мнению, члены общества разграничиваются не только по этому признаку. Наряду с этим он перечисляет и другие, например *gradus, dignitas, status, conditio, ordo* и тому подобное. Наибольший упор он делает, конечно, на сословном разделении (*status, conditio*), которое в его концепции имеет не только социологическое, но, прежде всего, социально-этическое значение. Оно

необходимо для определения дозволенного или не дозволенного жизненного уровня, а, следовательно, для формулировки некоторых моральных оценок

Св. Фома связывает воедино человеческий труд и человеческое счастье. Можно обрести счастье в трудовой деятельности. О ценности труда и счастья в труде - свидетельствует внутренние причины и следствия трудового усилия. Эти причины имеют духовный характер. Благодаря духовному характеру труд приносит счастье. Труд может быть трудным, тяжелым, приносит радость или горечь, но это не исключает счастья. Причину тяжести труда святой Фома видит в самом человеке, в лишении человека благодати вследствие первородного греха, ослаблении естественных властей человека, в бунте природы против человека. Несмотря на то, что труд стал тяжелым, он сохранил черту совершеннейшего средства, помогающего человеку стремиться к Богу. Труд становится не только необходимостью, но и долгом. Этот долг вытекает из естественного закона. Любой вид труда позволяет обращать внимание не только на непосредственную цель, но и на высшую цель - Бога.

Святой Фома перечисляет среди целей труда:

1. Преодоление безделья.
2. Укрощение телесных страстей
3. Удовлетворение материальных нужд
4. Изыскание средств на милостыню⁹⁰.

Природа человека такова, что ему практически невозможно выжить, если он не живет в человеческом сообществе. Большинство животных способно уцелеть в одиночку: у них есть зубы, когти и физическая крепость для нападения, быстрота для спасения бегством, шкура для защиты от холода. У человека ничего этого нет. Но у него есть разум для того, чтобы изобретать орудия труда, и руки для того, чтобы ими пользоваться. Человеку, живущему в одиночку, очень трудно обеспечить себя и свою семью всем необходимым. Совместная жизнь облегчает решение этой проблемы посредством разделения труда. Таким образом, это сотрудничество, требующее наличия социальных объединений, основывается, прежде всего, на сотрудничестве умов, и лишь потом на сотрудничестве рабочих рук. Говорить о едином социальном образовании - значит признавать, что оно едино. Оно действительно едино, как едины организмы, именуемые живыми телами. Другими словами, социальное образование не является организмом в физиологическом смысле слова, но оно способно существовать, только будучи организованным. Эта необходимость вытекает из различия блага индивидуума и блага коллектива, или будущего блага. Первое - непосредственно желаемое для индивидуума как такового; второе - желаемое, в конечном счете, для блага коллектива. Конфликты между этими двумя точками зрения неизбежны. Каждый человек естественно предпочел бы делать только то, что ему нравится, как если бы он жил сам по себе. Но он живет в обществе, и поэтому ему приходится сотрудничать с другими людьми ради блага других, как другие люди трудятся ради его блага. Ему приходится специализироваться в своем труде и подчиняться общим правилам, установленным во имя общего блага.

Св. Фома указывал на необходимость справедливой оплаты труда. Труд подразумевает договор между работодателем и работником (сделку). Она основана на нормах обменной справедливости (*justitia commutativa*) и требует равновесия взаимных обязательств сторон (сделка купли - продажи). Оплата - вознаграждение за усилие и время, потраченное на работу, она аналогична оплате за товар. Но есть и отличие трудового договора от купли-продажи. Обменная справедливость может быть осуществлена только между равноправными партнерами (при обмене товара на товар). Трудовой договор, удовлетворяющий потребности человека относится к естественному закону.

Удовлетворение потребностей невозможно благодаря только обменной справедливости, здесь должна вступить распределительная справедливость - принцип, который регулирует распределение социального дохода. Обменная справедливость касается равенства распределения социального дохода, а распределительная справедливость

пропорциональности. В то же время, оплата труда, которой не требует особых знаний, должна покрывать основные потребности работника и его семьи. Но это еще не значит, что все те, у кого есть средства существования, могут предаваться праздности, ибо безделье противно человеческой природе. Фома считает также, что мы обязаны трудиться (*ex caritate*), если долг велит нам прийти на помощь другим, а у нас нет для этого соответствующих средств.

6. Богатство и бедность

Проблематика богатства и бедности затрагивалась еще в трудах Отцов Церкви. Св. Фома был их верным продолжателем. Он апеллировал к общему принципу *medium virtutis*, считая, что и чрезмерное богатство, и чрезмерная бедность не благоприятствуют совершенствованию человека. Само разграничение богатого и бедного, впрочем, не вполне ясно. Богатым, с точки зрения св. Фомы, является тот, кто обладает достаточными средствами к существованию, так что может и не работать. Тот же, кто должен содержать себя трудом своих рук, для него уже бедный, хотя он различает несколько степеней бедности.

С нравственной точки зрения Фома оценивает богатство, материальные блага как средство для достижения духовных благ. Но он видит здесь и опасности, заключающиеся, в частности, в том, что материальные блага затрудняют сохранения подлинной любви (*difficile est caritatem inter divitias conservare*). Он усматривает также опасность, какую несет с собою бедность. При этом он видит два способа решения проблемы бедности: один из них - подаяние, второй - соответствующая политика государства, которое, как он считает, имеет право вмешиваться в имущественные вопросы и регулировать раздел собственности. Но дело не в том, что Фома - сторонник абсолютного равенства владения или же не владения собственностью. Он уверен, что различия в этом отношении оправданы, а государство должно лишь заботиться о том, чтобы они были рациональны. Государство, в его понимании, не в состоянии окончательно решить эту проблему, и поэтому всегда будет место милосердию и всегда уместно будет напоминать об обязанности подаяния. В исполнении этого долга Фома тоже рекомендует руководствоваться принципом разумности. Подавать не кому угодно, а лишь действительно нуждающимся, давать столько и таким образом, чтобы это была подлинная помощь, а не просто успокоение совести дающего, и, наконец, принимать во внимание общие размеры потребности, иначе говоря - чтобы хватило наиболее обездоленным. Ибо важно, чтобы милосердие не вступило в конфликт со справедливостью.

Некоторые сомнения может вызвать учение Фомы Аквинского о рабстве, где он остается под влиянием и Аристотеля, и Отцов Церкви. Принимая положение, что человек по своей природе свободен, он считает рабство как социальный институт порождением греха и даже наказанием за грех, но его можно примирить с христианским учением, приняв во внимание испорченность человеческой природы. При таком подходе рабство как институт относилось бы, в понимании Фомы, к сфере действия вторичного закона природы.⁹³

7. Цель и задачи государства

Цель государства - благо конкретного человека. Для человека, живущего в государстве важно, в первую очередь, следовать добродетелям, рост материального благосостояния менее важен. Задачами же государства являются: сохранение мира, построение общественной жизни в соответствии с нравственными принципам, экономический рост. Мир занимает первое место, без него нельзя достигнуть нравственной жизни. А общественная жизнь не может строиться иначе, кроме как на нравственных основах, иначе в обществе воцарится хаос. Если государство реализует первые две задачи, тогда легче выполнить третью - экономический рост.

Задачи государства, в основном, являются нравственными и экономическими. Они должны быть записаны в законах, которые нужно соблюдать. Задачи государства должны совершенствоваться. Оно не должно ограничиваться разбором конфликтов, но должно контролировать совместную жизнь, чтобы не было споров. Так же государство должно контролировать договорные отношения. Оно должно стоять на страже правовой справедливости, регулировать систему собственности и для этого может использовать соответствующие рычаги, однако применять их следует только в сфере пользования, а не владения.

8. Государство и личность

Государство и личность должны уважать права друг друга. Личность не должна противодействовать интересам государства. В то же время, государство должно уважать права конкретной личности.

Права родителей происходят из естественного закона и их право выше монарха.

Приоритет нравственности важен и в международных отношениях. Международное благо выше, чем благо определенного государства. Святой Фома говорил, что зло должно быть наказуемо и в международных отношениях. Главное условие справедливой войны - благие намерения страны ведущей войну. Справедливая война выходит из благих намерений.

Мир, косвенным образом, - дело справедливости, а прямым - любви. Любовь, связующая сила, которая соединяет конкретных людей.

III. Экономические воззрения св. Фомы Аквинского (вопросы собственности, цены и ссудного капитала)

Экономическая жизнь в XIII веке была развита слабо, экономический рост был незначителен, господствовало натуральное хозяйство (обмен товара на товар). Святой Фома не имел возможности полной оценки финансовых и хозяйственных институтов, но смог высказать некоторые свои соображения и предположения.

В своей трактовке экономических вопросов Фома исходит из того, чему сам являлся свидетелем, то есть - из средневековой экономической системы, главными составными элементами которой были земледелие, ремесло и торговля. Однако, рассматривая эти вопросы, он касается и теоретических истоков, а именно: взглядов Аристотеля, Отцов Церкви и сочинений канонистов, особенно Декрета Грациана (с его осторожным отношением к торговле) и положений о ростовщичестве 1139 и 1179 гг. В этих рассуждениях можно также усмотреть некоторое влияние римского права. По мнению Фомы, экономические блага сами по себе не являются благом для человека, а служат лишь средством достижения других целей. В результате и хозяйственная деятельность имеет для него второстепенное, чисто вспомогательное значение. Это не значит, что экономические блага не обладают ценностью сами по себе, но человек стремится к ним исключительно ради иных благ и должен соотносить их со своей подлинной, высшей целью.

При этом св. Фома утверждает, что влечение к хозяйственной деятельности естественно для человека, так же как и стремление к обогащению. Из этого не следует, что человек полностью должен отдаться хозяйству, так как хотя оно само по себе и ценно, но чрезмерное пристрастие к нему может повредить достижению высшей цели. Поэтому следует соблюдать ту меру, которая определена высшей целью человека - Богом, и только тогда экономическая деятельность не приведет к ошибке, когда она подчинена этой цели." Вслед за Аристотелем Фома различает две разновидности экономических благ: естественные и искусственные. Первые из них в состоянии сами по себе, непосредственно удовлетворить потребности человека; вторые, искусственные, это деньги, полезные тем,

что они облегчают обмен и позволяют приобретать все блага, являющиеся предметом продажи. Другая классификация экономических благ - это разделение их на поместья (*praedia*) и вещи, обращенные в деньги (*pretia*), на движимость и недвижимость. У Стагирита он нашел также разделение благ на производительные и потребительские, но не предал ему особого значения. Экономические блага тремя способами помогают человеку достичь его цели, а именно: гарантируют ему поддержание жизни (*victus*), создают возможность творить добрые дела (*virtus*) и обеспечивают ему соответствующее общественное положение (*status*). Фома, однако, видит еще и общественное значение экономических благ: они, как он указывает, служат достижению общего блага (*ad utilitatem communitatis*).

Вполне понятно, что в условиях феодального строя во главу этико-экономических проблем святой Фома выдвигает проблему собственности.

Полномочия человека по отношению к материальным благам сводятся: с одной стороны, к праву пользования и, с другой, к праву индивидуального владения и управления материальными благами.

Томистскую точку зрения на тему собственности можно свести к следующим положениям: Всем мирозданием управляет вечный закон (*Lex aeterna*), который, в качестве божественного атрибута, может быть отождествлен с самим Богом. Далее следует его отображение - естественный закон (*Lex naturalis*), закон, вписанный в каждого из нас, управляющий нравственным порядком. Еще ниже стоит закон природы (*Lex naturae*), управляющий физическим порядком, т.е. окружающей нас реальностью. В сфере последнего находится *ius gentium* - право народов, позитивное право. В сфере же права народов находится собственность в узком смысле, т.е. владение (*possessio*) или *dominium formale* - частная собственность.

Эта собственность регулируется позитивным законом, т.е. нормами законодательства той или иной страны. Но, кроме права владения, существует и право пользования - дословно «радикальное владение» (*dominium radicale*). Это право пользования входит напрямую в сферу естественного закона, в то время как право частной собственности относится к естественному закону опосредованно.

Поскольку иметь в собственности некоторое имущество законно, всякое нарушение этого права есть преступление. Одна его разновидность - кража, то есть насильственное овладение чужим добром. Если бы такие поступки приобрели широкое распространение, они разрушили бы человеческое общество. Кроме того, они подрывают любовь, которую мы должны испытывать к ближнему, а через нее подрывают нашу любовь к Богу. Но воспользоваться в случае необходимости тем, в чем человек испытывает нужду, - не значит совершить кражу. Бог предоставил все вещи в распоряжение всех людей, чтобы люди в силу естественного права могли пользоваться ими по мере нужды. Тот факт, что человеческие законы разделили общие блага и установили индивидуальную собственность, не может иметь следствием отмену естественного закона, дополнением которого они должны служить. Поэтому то, чем богатые обладают сверх своих потребностей, в силу естественного закона предназначено для удовлетворения нужд бедных. Конечно, владельцы имущества свободны сами решать, как им накормить голодных и нищих. Но в случае явной и неотложной нужды бедствующий человек может сам завладеть чужим добром и это не будет преступлением с его стороны.

Частная собственность - это как бы образ некогда всеобщей собственности, которой пользовались прародители рода человеческого. Таким образом, владение частной собственностью не только не противоречит естественному закону, но, опосредованно, вытекает из него. Тем не менее, право пользования касается естественного закона не опосредованно, но непосредственно. Поэтому, право пользования (*dominium radicale*) имеет приоритет над правом владения, точно так же как естественный закон имеет приоритет над законодательством определенной страны. А из естественного закона, в свою очередь, следует, что все материальные блага были предназначены Богом всем

людям в совместное пользование, т.е. на пользу всех. А посему право пользования имеет универсальный характер, оно всегда стоит над правом владения, как владения чем-то частным и единичным.

Предметом довольно оживленной дискуссии было учение св. Фомы о способах вступления в права собственности. Речь, прежде всего, идет о так называемых изначальных правовых основаниях собственности, то есть об истоках первоначального присвоения. Чаще всего называют два таких способа, а именно: присвоение того, что не принадлежит никому, и того, что добыто трудом. Комментатор св. Фомы А. Хорват считает, что Фома в принципе признает лишь один из них - труд, и поэтому уподобляет его учение в этом вопросе взглядам социалистов. Галлус Манзер, однако, придерживается мнения, что в концепции св. Фомы эти два источника присвоения просто невозможно отделить друг от друга и они составляют вместе один - *labor in occupatione*. Спор чисто теоретический, но в последнее время, после появления энциклики Иоанна Павла II *Laborem exercens*, эта проблема приобретает новые масштабы и вновь становится актуальной.

Делая различие между правом владения и правом пользования и определяя пользование как безусловный и всеобщий закон природы, а владение лишь как *additio ad legem naturalem*, Фома приходит к пониманию собственности как социальной функции и вслед за учением Отцов Церкви и вопреки римскому праву подчеркивает обязанности, возложенные на собственника. В контексте экономических отношений того времени Фома формулирует эти обязанности как требование экономического сотрудничества с другими субъектами хозяйственной жизни и как долг оказывать помощь бедным и нуждающимся, то есть как обязанность благотворительности. Эта обязанность формулируется как *obligatio erogandi bona superflua*. С этим тесно связана проблема уровня потребления, которая определялась сословными различиями, но для всех был обязателен общий принцип, согласно которому никому нельзя жить в роскоши (*nemo potest luxuriose vivere*), то есть принцип рациональности потребления, как в личном, так и в общественном плане. Второй после собственности этико-экономической проблемой, которая была предметом интереса средневековых моралистов, а значит, и Фомы Аквинского, была проблема справедливой цены, того, что входит в цену данного товара. Ведь это был период расцвета торговли, в которой, как известно, лидировали итальянские города. Но проблема была актуальна во всей Западной Европе. Фома подходит к ней, прежде всего, с философской точки зрения и ставит вопрос о том, что определяет ценность экономических благ. С его точки зрения цена охватывает пять элементов:

1. Работа и расходы (цена самого продукта в собственном смысле слова).
2. Полезность.
3. Достаточная ценность.
4. Редкость и дефицитность.
5. Предпочтения.

Третьей важной проблемой того времени была известная нам уже из высказываний Отцов Церкви проблема ростовщичества, точнее соразмерности процента сумме денежного займа. Казалось бы, этот вопрос можно считать решенным, так как не только Отцы Церкви, но и античные философы (Платон, Аристотель, Цицерон, Сенека, Плутарх) имели по этому поводу сходные взгляды. О том же свидетельствуют недвусмысленные решения Церкви, которая в постановлениях синодов и даже соборов однозначно осуждает ростовщичество. Достаточно вспомнить постановления Вьенского собора, которое появилось.

правда, уже после смерти святого Фомы, выразившее позиции средневековой Церкви по этому вопросу.

Примечательно, что святой Фома располагает одним термином, *usura*, для обозначения того, что мы называем процентом, и того, что мы называем ростовщическим процентом (*usure*). Процент в самом широком смысле есть цена, уплачиваемая за пользование

некоторым имуществом: *pretium usus, quod usuradicitur* (цена пользования, называемая процентом [за пользование]). Таким образом, понятие процента тесно связано с понятиями займа и ссуды. Если я нуждаюсь в некоторой сумме денег, то беру ее в займы, мне ее ссужают. Если с меня требуют плату за временно предоставленное мне право пользования этими деньгами, то требуемая сумма есть *usuga*, процент. Так вот, по мнению св. Фомы, требовать проценты за ссужаемую сумму денег незаконно. Незаконно по тому, что несправедливо, а несправедливо потому, что означает продажу несуществующей вещи: *quia venditur id quod non est*.

Аквинат, однако, учитывает некоторые внешние основания для взимания процента, а именно: риск утраты капитала, на который идет кредитор (*periculum sortis*) и урон, который он может понести из-за того, что не будет располагать наличными, так как отдал их в долг на определенное время (*damnum emergens*). И все же, как кажется, он не признает третьего правового обоснования процентной прибыли, выдвигавшегося порой в средние века и позже, а именно того обстоятельства, что кредитор располагая деньгами, мог достичь определенных прибылей, но не достиг (*lucrum cessans*). Фома убежден, что нельзя, тем не менее, желать вознаграждения за то, что могло иметь место как некая возможность, но фактически не произошло. Поэтому основания, выдвигаемые сторонниками такого подхода, его не убеждают. Но он считает нормальным взимание пени по соглашению (*roena conventionalis*) за нарушение срока возврата долга, а также обоюдное условие сторон, приносящее выгоду обоим или нескольким партнерам (*societas*), поскольку в этом последнем случае партнер участвует в риске заключаемых сделок.

IV. Заключение

В заключение, мне хотелось бы подчеркнуть важность значения метафизики.

Метафизическое созерцание незаменимо не только как наиболее благородное проявление мудрости, но и потому, что, основанное на философии сущности, оно, единственное из всех дисциплин, способно сказать нечто о Боге - независимо от Откровения, опираясь исключительно на естественные силы разума. Метафизика, как естественное богословие, открывает доступ к тайне Божьей неисчислимому множеству людей, потерявшим всякую связь с Богом Откровения.

Источник христианского социального учения, вытекает из католической традиции систематического служения философии богословию. Особенную роль здесь играла философия Аристотеля, которому отдавали предпочтение средневековые мыслители, когда речь шла о разуме. Через тысячу лет после возникновения христианства, Западная Европа стала христианским обществом, и влияние христианских идеалов побуждало богословов к большей требовательности в сфере политической и экономической жизни. Схоластику часто критикуют, подозревая ее в искажении Евангелия или в казуистической трактовке непреложных требований Откровения. В действительности, громадный интеллектуальный труд, охватываемый понятием «схоластика», есть замечательное явление самого христианского гения, который есть гений воплощения. В конце концов, то, что сложно, это не столько богословские и философские выражения христианского благовестия, сколько человеческая реальность, счастье и благоденствие людей, которые это благовестие освещает.

Христианское социальное учение, основы которого выработала схоластика, отвечает новизне культурного и материального порядка, сопряженного со свободой и со спасением, совершающимся в условиях свободы. Поставив философию на службу богословию, схоластика уподобилась науке и, тем самым, стала уязвимой для критики, но ее умеренный оптимизм в отношении раненой первородным грехом человеческой природы заслуживает внимания. Когда мы внимательно рассматриваем социальное учение

схоластики, нас удивляет не его догматическая непреклонность, но чрезвычайная гибкость в осознании своей правоты как в понятии любви личной, так и воплощенной в политической и экономической сфере. Это благоразумное доверие не столько к доброте человека, сколько к его возможности стать добрым, с решающей помощью благодати Божией, говорит о конкретности и дерзновенности схоластических богословов и, в особенности, св. Фомы.

И на основе рассмотренного и описанного материала можно сделать следующие выводы:

1) Святой Фома Аквинский дал четкое определение души оделив ее от вегетативной и сенситивной придав ей разумность. А разум обращается к хрупкой свободе, которую нужно укреплять, очищая основания естественного закона, который образует как бы мост между законом Божиим и человеческой совестью. Придал ей бессмертность и нематериальность, что не могли доказать до него другие богословы. Не забыв и про материя он опроверг многих философов доказывая что материя сама по себе блага и сотворена с Богом. И что самое главное он показал нам, что материя и душа как образ Бога составляют собою одно единство.

И важно для нашего времени его учение о соответствии, то есть душа сотворенная Богом, с самого начала соотноситься с плодом, еще находящемся в лоне матери.

Он прекрасно решил проблему его времени и одновременно нашего времени, что над нами не тяготеет *fatum* (слепая судьба), а человек свободно движется к своей высшей цели, то есть к Богу. Никакая цель этого мира (как богатство, слава, и т.д.) не может бы конечной целью. Очень красиво нам показал св. Фома, что же такое счастье - счастье это познать и возлюбить Бога.

2) Уже в 1879 году в энциклике *Aeterni Patris* Льва XIII система взглядов святого Фомы Аквинского престоает как незыблемый фундамент на который должны опираться католики в своих научных и философских исследованиях, равно как и в развитии богословской мысли. Томизм признается основой католического мировоззрения.

Папа Лев XIII в своем окружном послании *Regum Novarum* которое безусловно, имеет важнейшее для развития социального учения католичества опирается на учение святого Фомы Аквинского. В таких вопросах как проблема рабочих и хозяев, ростсфщичество, частной собственности, государства, материальных и духовных условий труда, а также вопросы трудовых соглашений и оплаты труда.

3) Социальное учение Иоанна Павла II в особенности энциклика «*Laborem exercens*» (О смысле и достоинстве человеческого труда). Также опирается на учение св. Фомы Аквинского в вопросах труда и достойного содержания рабочих и справедливой оплаты. Как мы видим, святой Фома Аквинский внес большой вклад в социальное учение католической Церкви. Опираясь на учение св. Фомы Она может достойно защищать как самого человека, так и его права.