

## ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

*А.В. Апполонов*

### Добродетель религии в этическом учении Фомы Аквинского

*Апполонов Алексей Валентинович* – доктор философских наук. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

ORCID 0000-0002-8140-1206

e-mail: alexeyapp@yandex.ru

В статье рассматриваются вопросы, связанные с адаптацией Фомой Аквинским цицероновского учения о добродетели религии как «потенциальной части» добродетели справедливости. Фома разрабатывал свою этическую систему, опираясь на фундаментальные принципы и понятия моральной философии Аристотеля и других античных мыслителей, однако эта его работа осуществлялась прежде всего в интересах христианской теологии. Соответственно, его важнейшей задачей было согласование означенных принципов и понятий с требованиями библейской монотеистической картины мира. Формулируя свое учение о добродетели религии, Аквинат активно обращался к творчеству Цицерона, у которого заимствовал в том числе и само определение религии. Тем не менее некоторые аспекты цицероновской философии не могли быть интегрированы в этику Фомы. Для Цицерона добродетель религии была естественной и приобретенной в аристотелевском смысле хабитуации – как и другие добродетели, связанные со справедливостью. Аквинат же, следуя своим базовым теологическим установкам, соотносил добродетель религии с теологическими добродетелями, благодаря чему она необходимо приобретала характер сверхъестественной влияющей добродетели. Не признавая естественность добродетели религии, Фома тем не менее был готов допустить естественность религиозного поведения, находящего выражение в определенных действиях (молитва, жертвоприношение и т.п.). Как представляется, в этом (отчасти парадоксальном) подходе прослеживается своего рода уступка античной философской традиции, а также стремление согласовать теорию с эмпирически наблюдаемой универсальностью некоторых религиозных практик.

**Ключевые слова:** философская этика, христианская этика, добродетель религии, естественная религия, средневековая схоластика, Аристотель, Цицерон, Фома Аквинский

Согласно справедливому замечанию Теренса Кеннеди, «для нашей культуры трактовка религии как добродетели определенно устарела» [Kennedy, 2016, 133]. Тем не менее еще в первой половине XIX в. ситуация была иной. Например, в Лондонской энциклопедии (1829) первое значение, предложенное для “religion” – «добродетель (*virtue*), основанная на благочестии (*piety*) и ожидании наград и наказаний в будущей жизни» [Religion, 1829, 477]. Надо заметить, впрочем, что это краткое и не слишком информативное определение скорее отражало устоявшееся употребление слова «религия» в обыденном английском языке<sup>1</sup>, нежели свидетельствовало о некоем общем терминологическом консенсусе в среде европейских интеллектуалов, поскольку философы и теологи XVIII–XIX вв. не слишком часто вспоминали о добродетели религии. Однако если говорить о временах более ранних, например о Средневековье, то тогда темы, связанные с добродетелью религии (или, как еще ее называли, добродетелью латрии<sup>2</sup>), занимали важное место в сочинениях, затрагивавших проблемы морали и нравственности.

Сказанное в полной мере (или даже в первую очередь) относится к творчеству Фомы Аквинского и в частности к его «Сумме теологии», где так называемый трактат о религии занимает едва ли не половину секции, посвященной добродетели справедливости. Идеи Аквината, представленные в этом трактате, оказали значительное влияние на последующую традицию, в связи с чем к теме добродетели религии (преимущественно в томистской ее трактовке) обращались многие католические теологи позднего Средневековья и раннего Нового времени, среди которых можно отметить, например, Фому Каэтана<sup>3</sup> и Франциско Суареса<sup>4</sup>. Однако, как уже было отмечено выше, впоследствии интерес к теме заметно снизился, хотя нельзя сказать, что она была полностью забыта. Так, упоминания о добродетели религии можно найти в трехтомной «Малой сумме моральной теологии» кардинала Джузеппе Д’Аннибале [D’Annibale, 1908, 14–22] или в двухтомных «Элементах аристотелевско-томистской философии» Йозефа Гредта [Gredt, 1901, 415]. Некоторое оживление дискуссии вокруг проблем, связанных с томистским пониманием добродетели религии, произошло после публикации в 1920 г. знаковой монографии Одона Лоттена «Душа культа: добродетель религии согласно св. Фоме Аквинскому»

<sup>1</sup> Насколько я могу судить, авторы Лондонской энциклопедии ориентировались на влиятельный Словарь английского языка (1755), составленный Сэмюэлем Джонсоном, где первым значением для “religion” является «добродетель, основанная на почитании Бога и ожидании наград и наказаний в будущей жизни» [Johnson, 1755, 521].

<sup>2</sup> Латинское слово “latria” как термин католической теологии является производным от греческого «λατρεία» («поклонение», «служение» и т.д.). Скорее всего, этот термин вошел в широкий обиход благодаря Аврелию Августину, понимавшему под латрией «служение, но не всякое, а только то, которым служат исключительно Богу» [Augustinus Hippoensis, 1841a, 313]. При этом Августин отождествлял латрию с религией, если под последней подразумевалось такое же (а не какое-либо иное) служение [Augustinus Hippoensis, 1841b, 277–278].

<sup>3</sup> См. комментарий Каэтана, сопровождающий текст «Суммы» Фомы в Editio Leonina [Thomas Aquinas, 1882–, Vol. 9, 177–368].

<sup>4</sup> Хотя Суареса, вероятно, нельзя считать томистом, его весьма объемное «Сочинение о добродетели религии и монашеской жизни» [Suarez, 1859] вполне соответствует духу (а иногда и букве) «Суммы теологии» Аквината.

[Lottin, 1920]. Исследование Лоттена проводилось преимущественно с теологических позиций; что же касается современного историко-философского анализа томистской трактовки добродетели религии, то здесь, судя по всему, первенство принадлежит Этьену Жильсону, который уделил ей важное место в шестом издании своего «Томизма» [Gilson, 1964, 407–427]. Впрочем, настоящее возрождение интереса к теме добродетели религии произошло только ближе к концу XX в. на фоне дряхлеющей и по сей день дискуссии о правомочности употребления термина «религия» в общественных науках. Не вдаваясь в излишние подробности, можно сказать, что существенная часть означенной дискуссии заключается в том, что группа авторов (главным образом, христианских теологов и мыслителей-постмодернистов) радикально противопоставляет «современную религию» всем остальным религиозным традициям, и прежде всего «средневековой религии». Хотя эта дискуссия закономерно вызвала интерес к средневековым концепциям добродетели религии и обусловила появление целого ряда новых исследований, нельзя не отметить, что многие ее участники видели и видят в ней прежде всего поле для идеологического противостояния «современной секулярной науке», «просвещенческому рационализму», «потребительскому капитализму» и т.д. и т.п. Как представляется, для понимания сути такого подхода достаточно привести слова теолога Райнхарда Хюттера, который противопоставляет «правильную» томистскую трактовку религии как добродетели «секуляристскому употреблению [термина] “религия”, интегрированному в стратегическую глобальную пропаганду рыночного потребительского капитализма» [Hütter, 2016, 19–20].

Разумеется, такая идеологизация сильно искажает исследовательскую перспективу. Если рассматривать добродетель религии исключительно в контексте противопоставления «средневекового христианского» и «современного секулярного» мировоззрений, причем в качестве *differentia specifica* первого из них, то неизбежным результатом будет принципиальный отказ от разделяемого большинством историков тезиса о наличии определенной преемственности между этической мыслью Аквината и предшествующей нехристианской философской традицией. Более того, последовательное движение в этом направлении должно привести к признанию всего этического учения Фомы сугубо христианской теологической доктриной, имеющей весьма отдаленное отношение к философии как таковой.

Пропоненты вышеуказанного подхода вполне осознают эти последствия, однако зачастую видят в них желательный и единственно возможный результат применения новой («правильной») методологии, которая заключается в последовательной де-философизации и де-рационализации творческого наследия Фомы Аквинского. Как пишет доминиканец Серж-Тома Бонино, «имплицитно соглашаясь с идеей, что не существует другой философской парадигмы, кроме парадигмы современного рационализма, мы иногда начинаем сомневаться в том, что св. Фому, теолога, можно читать и с собственно философской точки зрения» [Bonino, 1999, 591]. Теолог Николас Хили, в свою очередь, полагает, что «традиционная» интерпретация Аквината заражена рационализмом эпохи Модерна и что неотомисты (такие, как Жильсон) превратили оригинальное учение Фомы из библейской теологии в нечто «напоминающее современную

философскую систему» [Healy, 2003, ix]. Однако теперь, когда, по мнению Хили, наступила эпоха Постмодерна, можно и нужно «восстановить определенные элементы до-модернового теологического метода» за счет смещения исследовательского акцента с философских и рациональных элементов творчества Аквината на «воображаемое, гибкое, часто антисистемное и диалектическое» [Ibid., x].

В этой связи можно заметить следующее. Разумеется, Фома Аквинский был христианским теологом; разумеется, большую часть его творческого наследия составляет то, что сам он называл теологией священного Писания. Однако Аквинат уделял определенное внимание также и философской теологии, или такой «науке о божественном», которую, по его собственным словам, христиане «получили от философов» [*In BDT*, q. 2, a. 2, in corp.]<sup>5</sup>. Фома специально подчеркивал, что в порядке теологического дискурса «вера предполагает естественное познание (*cognitio naturalis*) точно так же, как благодать – природу, а совершенство – совершенствуемое» [*ST I*, q. 2, a. 2, ad 1]. Соответственно, «правильная» философия, каково бы ни было ее происхождение, не может противоречить богооткровенным истинам; напротив, она, в соответствии с известной формулой, является «служанкой» теологии священного Писания. Такое – по меньшей мере *декларируемое* – согласие разума и веры является, вероятно, важнейшим принципом томизма. Поэтому де-рационализацию или де-философизацию творчества Аквината, постольку, поскольку и настолько, насколько они идут вразрез с данным принципом, едва ли можно рассматривать как «восстановление определенных элементов до-модернового теологического метода»; скорее в этом случае нужно говорить об искажении базовых установок томизма.

Разумеется, сказанное выше относится не только к частному случаю «науки о божественном», но и ко всему творчеству Фомы. Если говорить об этике Аквината, то ее важнейшую часть составляет моральная теология, центральным элементом которой является специфически христианская концепция сверхъестественных теологических добродетелей, а именно веры, надежды и любви. Однако концептуальные основы учения о естественных моральных добродетелях<sup>6</sup> Аквинат заимствует из предшествующей философской традиции, прежде всего у Аристотеля. В комментарии к «Никомаховой этике» он сам отмечает эту преемственность, указывая, что «рассмотрение человеческих действий, сообразно тому, что они обращены друг на друга и на [определенную] цель, является делом моральной философии... [и] Аристотель излагает моральную философию... в этой книге, которая называется “Этика”» [*In NE 1*, lect. 1, no. 2–7]. При этом, исходя из вышеупомянутой максимы, согласно

<sup>5</sup> Все сочинения Фомы Аквинского цитируются по изданию [Thomas Aquinas, 1882–], за исключением комментария к «Сентенциям» Петра Ломбардского, который цитируется по изданию [Thomas Aquinas, 1929–1947].

<sup>6</sup> В аристотелевской традиции к естественным моральным добродетелям относятся три кардинальные (главные) добродетели (справедливость, умеренность и стойкость), а также ряд добродетелей, которые им подчинены. Четвертая кардинальная добродетель, благоразумие, является отчасти моральной (по сфере приложения), а отчасти интеллектуальной добродетелью.

которой «благодать предполагает природу», можно сказать, что естественные способности человеческой души, в которых пребывают естественные добродетели и которые поэтому связаны с нравственным поведением, являются той самой природой, которая совершенствуется благодатью; и на этом основании можно сказать также, что философский дискурс о естественных добродетелях есть своего рода «преамбула» к теологическому дискурсу о добродетелях сверхъестественных. Как отмечает Лео Элдерс:

Моральная теология выигрывает от поддержки со стороны философской этики, что очевидно в случае второй части «Суммы теологии». На всем ее протяжении Фома, разрабатывая моральную теологию, опирается на философские идеи... Это, помимо прочего, является признаком наличия соответствия между выводами [философской] этики и нравственными заповедями, содержащимися в библейском откровении [Elders, 2019, 22–23].

Имея в виду сказанное выше, можно прийти к выводам, подобным тем, к которым пришли Уолдо Бич и Хельмут Нибур, утверждавшие, что моральные добродетели могут культивироваться человеком «независимо от откровения и веры» и что «во всем этом Фома лишь воспроизводит Аристотеля», тогда как три теологические добродетели «направляют человека к самому Богу и, следовательно, венчают естественные» [Beach, Niebuhr, 1973, 205–206]. Эта схема, однако, является серьезным упрощением оригинальной мысли Фомы, поскольку он говорит еще об одном типе добродетелей – о влияющих сверхъестественных моральных добродетелях. Аквинат исходит из того, что «совершенное и истинное смысловое содержание добродетели» присуще только тем моральным добродетелям, благодаря которым человек действует благим образом «в порядке к предельной сверхъестественной цели» [ST II–I, q. 65, a. 2, in corp.]. Поскольку же приобретаемые естественным образом моральные добродетели по определению не могут осуществлять свои действия «в порядке к предельной сверхъестественной цели», то благочестивый христианин, наделенный благодатью и потому делающий все, что он делает, с оглядкой на истинную (сверхъестественную) цель человеческой жизни, должен получать свои моральные добродетели свыше – так же, как и добродетели теологические. В связи с этим влияющие и сверхъестественные моральные добродетели благочестивого христианина суть истинные и совершенные, а приобретенные и естественные моральные добродетели нехристианина или грешника являются несовершенными. Согласно Аквинату, различие между первыми и вторыми добродетелями столь велико, что они принадлежат к разным видам [ST II–I, q. 58, a. 4, in corp.].

К сожалению, замечания Аквината, касающиеся природы влияющих моральных добродетелей и – особенно – их отношения к приобретенным аналогам, носят отрывочный характер. Поэтому исследователи по-разному оценивают эту доктрину. Например, Джерри Хьюз считает, что учение о влияющих моральных добродетелях является не более чем «причудливым удвоением всех естественных моральных добродетелей за счет сверхъестественных», которое не заслуживает особого внимания [Hughes, 1998, 318]. Другие авторы<sup>7</sup>,

<sup>7</sup> В частности, Энджела МакКей [McKay, 2004] и Маркус Кристоф [Christoph, 2011].

напротив, настаивают на том, что этическая часть «Суммы теологии» посвящена преимущественно влияющим моральным добродетелям, учение о которых относится скорее к области богословской, нежели философской мысли; а если так, то при анализе этики Аквината не следует уделять слишком много внимания как раз традиционной аристотелевской доктрине о приобретенных добродетелях. Однако, даже если исходная посылка этой гипотезы и верна (что, в общем, сомнительно<sup>8</sup>), в любом случае довольно трудно оспорить тезис Джин Портер, которая утверждает, что, хотя

влиятельные добродетели во многом функционируют иначе, нежели добродетели приобретенные... тем не менее, без определенного соотношения с приобретенными добродетелями, как их традиционно понимают, концепция влияющих добродетелей Аквината теряет свой смысл и содержание. Его теологическое учение о добродетелях выстроено на традиции «языческих» добродетелей, даже если оно и ниспровергает (*subvert*) эту традицию [Porter, 1992, 20].

Соответственно, возвращаясь к томистской концепции добродетели религии, прежде всего следует сказать о ее античных философских истоках, и лишь затем – при наличии необходимости – можно будет обратиться к ее специфически христианским элементам. Хотя, как уже отмечалось выше, базовые понятия своей философской этики Фома заимствует у Аристотеля, к добродетели религии это не относится. Стагирит не упоминает эту добродетель в своих сочинениях, и все попытки ее там обнаружить<sup>9</sup> демонстрируют, как представляется, лишь то, что этическая система Аристотеля *потенциально* могла включать добродетель религии. В связи с этим обстоятельством основным философским источником, опираясь на который Аквинат разрабатывал свое учение о добродетели религии, следует считать творчество Цицерона. Фома, во-первых, принимает его определение религии в качестве нормативного [ST II-II, q. 81, a. 1, *sed contra*]; во-вторых, адаптирует его перечень добродетелей, подчиненных кардинальной добродетели справедливости, который включает религию [Ibid., q. 80, a. unīc.]; в-третьих, упоминает – как одну из возможных – его известную этимологию слова “religio” [Ibid., q. 81, a. 1, *in corp.*].

Итак, согласно определению, которое Фома заимствует у Цицерона, религия «воздаст почести и служение, или культ, той высшей природе, которую называют божественной» [Cicero, 1949, 328]. Эxpлицитую это определение, Аквинат указывает, что религиозные практики как таковые («жертвоприношение, преклонение колен и т.п.») являются *материей* (*materia*) религии; их непосредственное осуществление человеком – *действием* (*actus*) религии, а психологический хабитус, склоняющий человека к осуществлению религиозных практик, – собственно *добродетелью* (*virtus*) религии, или латрии [*Super Sent*

<sup>8</sup> Как отмечает Руди те Вельде, ссылаясь на явную нехватку очевидных текстуальных свидетельств, «тезис, согласно которому повествование о кардинальных добродетелях во второй части [«Суммы теологии». – А.А.] на самом деле посвящено влияющим, а не приобретенным (в аристотелевском смысле хабиитуации) добродетелям, кажется мне довольно-таки натянутым» [Velde te, 2015, 27].

<sup>9</sup> См., например, работу Кевина Флэннери [Flannery, 2016].

III, d. 9, q. 1, a. 1, qc. 4]. При этом очевидно, что в культовых практиках присутствует элемент «отношения к другому», то есть к той самой «высшей природе, которую называют божественной». Соответственно, добродетель религии должна быть некоторым образом связана с добродетелью справедливости – поскольку в контексте аристотелевской моральной философии справедливость является единственной кардинальной (главной) добродетелью, действия которой обращены на другое лицо (*ad alterum*). Кроме того, Фома утверждает, что почитание Бога является обязанностью человека; и это обстоятельство придает действиям добродетели религии, или религиозным практикам, аспект долженствования. В этом аспекте добродетель религии также подобна добродетели справедливости, поскольку должное (*debitum*) является необходимым элементом любого справедливого действия, и человек поступает справедливо тогда, когда он должен другому нечто и отдает этот долг: согласно известной максиме Цицерона, которая в той или иной форме неоднократно воспроизводилась Фомой, «справедливость наделяет каждого тем, что ему положено» [Cicero, 1886, 120].

Таким образом, добродетель религии совпадает с добродетелью справедливости в двух принципиальных аспектах – долженствования и отношения к другому. Однако помимо этого справедливость требует, чтобы должное воздавалось сообразно определенному равенству (например, судебный приговор может считаться справедливым, если подсудимый понес наказание, соразмерное совершенному им преступлению). И в этом отношении добродетель религии не совпадает с добродетелью справедливости: согласно Фоме, никакие действия человека, связанные с воздаянием должного Богу, в принципе не могут быть равны тем благам, которые были им от Бога получены. Поэтому, как выражается Аквинат, добродетель религии «не достигает совершенного смыслового содержания» справедливости и должна быть ее «потенциальной частью», то есть «на основании сходства присоединяться к ней» в качестве вторичной и подчиненной добродетели [ST II-II, q. 80, a. unīc.]<sup>10</sup>.

Вопрос, который следует рассмотреть далее, является, вероятно, наиболее важным для настоящего исследования – это вопрос о том, допускал ли Фома, что добродетель религии может быть естественной и приобретенной (так же, как естественной и приобретенной может быть добродетель справедливости, потенциальной частью которой она является). Касаясь этой проблемы, прежде всего необходимо отметить, что из некоторых высказываний Фомы можно сделать вывод, что, с его точки зрения, если не *добродетель* религии, то как минимум религиозное *поведение* относится к самой природе человека. Так, например, в «Сумме против язычников» Аквинат указывает, что человек

<sup>10</sup> Согласно Фоме, кардинальные добродетели обладают интегральными, субъектными и потенциальными частями. Первые суть то, без чего невозможно совершенное действие кардинальной добродетели. Вторые являются ее видами. Что же касается третьих, то, как поясняет Аквинат, «другие вторичные и присоединенные добродетели, которые обладают специфической материей и собственным действием, считаются не интегральными или субъектными частями кардинальных добродетелей, но их как бы потенциальными частями – постольку, поскольку они вторично и неким ущербным образом причастны тому, что первично и более совершенным образом подобает кардинальной добродетели» [QDV, q. 1, a. 12, ad 27].

«благодаря некоему естественному инстинкту (*instinctus naturalis*) ощущает свою обязанность на свой манер почитать Бога» [SCG III, 119]. В «Сумме теологии» в разделе, посвященном такому действию религии, как жертвоприношение, Фома пишет: «Естественный разум (*ratio naturalis*) в силу естественной склонности (*inclinatio naturalis*) диктует человеку, чтобы он подчинялся и оказывал почести тому, что выше его»; поэтому «жертвоприношение в общем относится к естественному закону (*lex naturalis*), и, следовательно, в том, что касается его [необходимости], все [люди] согласны; но определение того, какой должна быть жертва, происходит от человеческого или божественного установления, и в этом отношении [люди] расходятся друг с другом» [ST II-II, q. 85, a. 1]. Кроме того, говоря о первых заповедях Декалога, «касающихся действий религии», Аквинат отмечает, что «естественный разум сразу соглашается с ними как с очевиднейшими» [Ibid., q. 122, a. 1, in corp.]. Из приведенных выше цитат должно быть ясно, что по крайней мере некоторые действия религии являются естественными, поскольку иницируются на уровне естественного разума или «естественного инстинкта».

Значит ли это, что добродетель религии (по крайней мере, в принципе) может быть естественной и приобретенной и что ею, соответственно, могут обладать нехристиане? Жильсон считает, что «одного того факта, что св. Фома заимствует свое определение религии у Цицерона, достаточно, чтобы показать, что, по его мнению, добродетель религии не связана исключительно и необходимо с христианским откровением» [Gilson, 1964, 409]. Сходной позиции придерживается МакКей, которая утверждает, что «Аквинат определяет добродетель религии в категорию естественных добродетелей» [McKay, 2004, 188]. Однако, как представляется, подобные утверждения неверны.

Во-первых, Фома, комментируя известную максиму из «Энхиридиона» Аврелия Августина, согласно которой «Бога нужно почитать верой, надеждой и любовью» [Augustinus Hippoensis, 1841с, 232], указывает, что эти теологические добродетели связаны с добродетелью религии в том смысле, что они «своим повелением (*imperio*) причинно обуславливают действие религии» [ST II-II, q. 81, a. 5, ad 1]. Соответственно, добродетель религии не может осуществлять свои действия без сверхъестественных добродетелей, а потому не может быть естественной и приобретенной. Во-вторых, в «Сумме теологии» Аквинат квалифицирует язычество («идолопоклонство») как вид суеверия, то есть как порок, противоположный религии [Ibid., q. 92, a. 2]; из этого, вероятно, следует, что язычники (и Цицерон в их числе) не могли обладать добродетелью религии. Наконец, Фома отмечает, что «как религия является не верой, но выражением (*protestatio*) веры посредством неких внешних знаков, так и суеверие есть некое выражение неверности (*infidelitas*) посредством внешнего культа» [Ibid., q. 94, a. 1, ad 1]. Это, вероятно, подразумевает, что добродетелью религии не могут обладать вообще все «неверные», то есть все лица, не принадлежащие к Римско-католической церкви.

Тем не менее нельзя обойти вниманием тот факт, что, согласно Фоме, отдельные язычники воздавали религиозный культ единому Богу: «Некоторые, даже полагая, что Бог является единственным первым и всеобщим началом вещей, воздавали культ латрии – конечно, во вторую очередь, после всевышнего

Бога – разумным небесным субстанциям, которые назывались богами» [SCG III, 120]. Исходя из этих слов, Флэннери предположил, что, с точки зрения Аквината, «Аристотель – в той мере, в какой он воздавал [культ] латрии единому всевышнему несотворенному Богу – практиковал “истинную религию”» [Flannery, 2016, 48]. Из этого следует, что (во всяком случае, некоторые) язычники могли обладать добродетелью религии, которая, разумеется, при таковых обстоятельствах должна быть естественной и приобретенной. Однако если рассмотреть проблему глубже, станет понятно, что этот вывод неверен. Согласно Фоме, слово «латрия» (или «религия») может использоваться в двух смыслах. Во-первых, в смысле «человеческого действия, относящегося к божественному культу» [ST II–II, q. 94, a. 1, ad 2]; и в этом значении латрией (или религией) может называться не только христианская религия, но и язычество, поскольку «суеверие сходно с религией в том, что касается материального действия, которое осуществляется им так же, как и религией» [Ibid., q. 97, a. 4, ad 2]<sup>11</sup>. Во-вторых, под латрией (или религией) может пониматься добродетель; но тогда в само определение религии «включено воздание божественного культа тому, кому его надлежит [воздавать]» [Ibid., q. 94, a. 1, ad 2]. Иначе говоря, если человек обладает хабитусом добродетели религии, то он не может воздавать божественный культ одновременно и Богу, и богам. При этом, с другой стороны, одновременное наличие у одного и того же человека хабитуса религии и хабитуса суеверия невозможно, поскольку эти хабитусы суть противоположности, а одновременное наличие противоположностей в одном субъекте исключается по законам логики.

Следует ли из этого, что для Фомы добродетель религии может быть только влиянной, но не приобретенной? Если рассматривать проблему упрощенно, на уровне «либо да, либо нет», то это так. Во всем корпусе сочинений Аквината мы не найдем ни одного фрагмента, где добродетель религии (латрии) ясно и недвусмысленно описывалась бы как естественная и приобретенная, тогда как высказываний, свидетельствующих о том, что эта добродетель является влиянной (и только влиянной), более чем достаточно.

Тем не менее есть нюансы. Во-первых, приведенные выше цитаты, в которых говорится о естественности (по крайней мере, некоторых) религиозных практик, невозможно просто проигнорировать. Если такие практики естественны, то есть свойственны всем людям, поскольку они обладают человеческой природой, то что тогда является психологической основой этих практик? Сказать, что такой основой является хабитус порока суеверия, невозможно (поскольку тогда получается, что суеверие естественно для человека), но невозможно сказать и то, что этой основой является хабитус добродетели религии

<sup>11</sup> Иногда (хотя и очень редко) Аквинат называет язычество религией. Так, в комментарии к трактату Боэция «О Троице», он пишет, что «идолопоклонство не было единой религией, но различалось у разных народов, поскольку разные народы установили себе различных богов для поклонения» [In BDT, q. 3, a. 3, ad 4]. Сходным образом, в «Сумме против язычников» он отмечает: «Валерий Максим говорит, что авгурии, толкования сновидений и т.п. относятся к религии, которой почитаются идолы» [SCG III, 154]. Кроме того, он упоминает о «лицемерной религии», которая есть «не что иное, как поклонение Богу, осуществляемое недолжным образом», и «приложение имени религии к человеческому обычаю» [ST II–II, q. 92, a. 2, ad 3].

(по причинам, указанным выше). Соответственно, возникает вопрос: замечал ли Фома эту проблему и можно ли ее решить в рамках его философско-теологического учения?

Кроме того, имеет место затруднение, связанное с перечнем потенциальных частей справедливости, который Фома заимствует у Цицерона. В принципе можно предположить, что Аквинат допускал, что сама кардинальная добродетель справедливости и пять ее потенциальных частей (благодетельность, благодарность, мщение, уважение, правдивость) могут быть естественными и приобретенными, а шестая часть, то есть религия, – не может. Куда труднее предположить, что он при этом не увидел ничего странного в такой классификации, где в одном ряду оказываются элементы, различные по своему виду. В этой связи необходимо отметить, что некоторые схоласты, столкнувшись с той же самой проблемой, пытались ее эксплицировать и решить (успешно или неуспешно – это другой вопрос). Так, Гильом Осерский (ок. 1150–1231), с работами которого Фома, возможно, был знаком<sup>12</sup>, провел различие между «католической латрией» (как специфически христианской добродетелью) и «религией философов» (как частью справедливости, о которой говорит Цицерон): «Латрия, согласно мнению католиков, объемлет большее, нежели, согласно мнению [языческих] философов, объемлет религия; в самом деле, философы не достигали веры или мудрости Божией, а потому религия в их понимании включает только почести, которые мы должны воздавать Богу, жертвоприношение и молитву» [Guillermus Altissiodorensis, 1514, 186]. Разумеется, такое решение Фоме не подходило, поскольку он отождествлял латрию и религию. Вопрос, однако, заключается в том, почему Фома не замечал (если не замечал) проблему там, где ее замечали другие.

Таким образом, мы можем говорить о наличии своего рода апории: с одной стороны, естественная и приобретенная добродетель религии вроде бы должна существовать; с другой стороны, добродетель религии может быть только влияющей и сверхъестественной. Вполне вероятно, что в рамках философско-теологической системы Аквината эта апория не имеет удовлетворительного решения. Как представляется, дело заключается в следующем. Сама концепция добродетели религии как потенциальной части справедливости была заимствована Фомой у Цицерона, для которого (как для философа, в культурном отношении связанного с традицией греко-римского политеизма) религия заключается в благочестивом и разумном поклонении некоему не вполне определенному Божеству, «сочетающемся с познанием природы» [Cicero, 1886, 249]. В рамках классической схемы, согласно которой добродетель есть «золотая середина» между двумя пороками, один из которых является нехваткой нормы, а другой – ее избытком, цицероновская религия является нормой, пребывающей между недостаточной религиозностью (характерной, скажем, для эпикурейцев, как они представлены в трактате «О природе богов») и избыточной религиозностью, то есть суеверием, которое есть «пустой страх перед богами» [Ibid., 42]. Аквинат заимствует эту схему в том, что касается формы,

<sup>12</sup> По крайней мере, Фома упоминает в «Сумме теологии» некоторые концепции, которые обычно атрибутируются Гильому (см., например: [ST II-II, q. 1, a. 6]).

но содержательно изменяет ее в соответствии с традицией христианского монотеизма: недостаточной религиозностью, или безрелигиозностью (*irreligiousitas*), для Фомы является «недостаточное почтение к Богу» (которое включает искушение Бога, святотатство и симонию), религией – различные (в том числе, психологические) аспекты римско-католического культа, а избыточной религиозностью, или суеверием, – «воздание божественного культа или тому, кому не должно, или так, как не должно» [*ST II-II, q. 92, a. 1, in corp.*], или, проще говоря, все религиозные или квазирелигиозные практики, не санкционированные Римско-католической церковью. Соответственно, наиболее важный момент, в котором расходятся позиции Цицерона и Фомы, – это то, что для первого добродетель религии естественна (и потому универсальна), а для второго, как уже неоднократно отмечалось выше, – сверхъестественна (и потому эксклюзивна для католиков). Надо заметить, что, принимая во внимание акцент, который Аквинат делает на ключевой роли теологических добродетелей в действиях добродетели религии, практически невозможно представить себе, чтобы его мнение по искомому вопросу могло совпадать с мнением Цицерона.

Тем не менее, как представляется, Фома все-таки перенял у Цицерона некую общую, довольно размытую и неконкретизированную установку, связанную с признанием естественности и универсальности религиозного поведения. Как уже отмечалось выше, согласно Аквинату, на «материальном» уровне, то есть на уровне определенных практик (молитва, жертвоприношение и т.п.), религия может существовать и у нехристиан, хотя, разумеется, это будет не «истинная религия» (*religio vera*), а суеверие, или «лицемерная религия» (*religio simulata*), которая поэтому не может быть добродетелью. Вопрос о том, что составляет психологический базис для такой «лицемерной религии», Аквината, судя по всему, мало интересовал; говоря о естественности религиозного поведения, он ограничивается ссылками на «естественный инстинкт», естественный закон и т.д. (и здесь, как представляется, Фома тоже (по крайней мере, в формальном отношении) следовал Цицерону, который писал, что шесть потенциальных частей справедливости, включая религию, относятся «к естественному закону, который порождается не мнением, но вводится в саму нашу природу некоей силой» [*Cicero, 1949, 328*]).

Имея в виду сказанное выше, можно заключить, что означенная апория является частным случаем общей проблемы, связанной с несовместимостью некоторых аспектов античной философской мысли и фундаментальных принципов католической теологии. Хотя о средневековой схоластике иногда говорят как о традиции, в рамках которой была достигнута гармония веры и разума, в реальности эта гармония (если, разумеется, мы говорим о полной гармонии) никогда не достигалась (в этой связи можно вспомнить о множестве конфликтных ситуаций, начиная от эпизодических запретов натурфилософии Аристотеля в европейских университетах до аверроистского кризиса второй половины XIII в.). Фома Аквинский разрабатывал свое учение о добродетели религии, опираясь на отдельные философские принципы Аристотеля и Цицерона; и если в одних аспектах ему удалось адаптировать античное наследие к нуждам христианской теологии, то в вопросе о естественности религии – нет (и, вероятно, это не удалось бы никому). Хотя сама логика цицеро-

новской мысли подталкивала Фому к признанию существования если не естественной религии, то как минимум естественной религиозности и хотя есть основания полагать, что он даже сделал определенные шаги в этом направлении, тем не менее полностью развить эту концепцию Аквинат не мог, поскольку она находилась в явном конфликте с его базовыми теологическими установками. Должно было пройти несколько столетий, прежде чем идея естественной религии получила широкое признание – в иных исторических условиях и в контексте иных философских (и философско-теологических) систем.

## The Virtue of Religion in the Ethics of Thomas Aquinas

Alexey V. Appolonov

RAS Institute of Philosophy. 12/1 Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.

ORCID 0000-0002-8140-1206

e-mail: alexeyapp@yandex.ru

The article discusses the problems related to Thomas Aquinas' adaptation of the Ciceronian doctrine of the virtue of religion as a "potential part" of the virtue of justice. Thomas was developing his ethical system on the basis of the fundamental principles and concepts of the moral philosophy of Aristotle and other classical thinkers, but this work was carried out primarily for the benefit of Christian theology. Accordingly, his most important task was to harmonize such principles and concepts with the requirements of the biblical monotheistic worldview. Formulating his doctrine of the virtues of religion, Aquinas intensively consulted Cicero's writings, from which he borrowed, among other things, the very definition of religion. However, it was impossible to integrate some aspects of Cicero's teaching into the Thomas' ethics. Cicero believed that the virtue of religion, like other virtues associated with justice, was natural and acquired in the Aristotelian sense of habituation. For his part, Thomas, following his basic theological principles, strongly connected the virtue of religion with theological virtues, as a result of which it had to be considered as a supernatural infused virtue. Not recognizing the naturalness of the virtue of religion, Thomas, nevertheless, was ready to admit the naturalness of religious behavior, which finds expression in certain actions (prayer, sacrifice, etc.). This (partially paradoxical) approach appears to be an attempt to reconcile the theory with the empirically observed universality of particular religious practices, as well as a kind of homage to the classical philosophical tradition.

**Keywords:** philosophical ethics, Christian ethics, virtue of religion, natural religion, medieval scholasticism, Aristotle, Cicero, Thomas Aquinas

## References

Augustinus Hipponensis. "Contra Faustum Manichaeum", *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, ed. J.-P. Migne. T. 42. Paris: J.-P. Migne, 1841a, cols. 207-518.

Augustinus Hipponensis. "De civitate Dei", *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, ed. J.-P. Migne. T. 41. Paris: J.-P. Migne, 1841b, cols. 13-806.

Augustinus Hipponensis. "Enchiridion", *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, ed. J.-P. Migne. T. 40. Paris: J.-P. Migne, 1841c, cols. 231-290.

- Beach, W., Niebuhr, H.R. *Christian Ethics: Sources of the Living Tradition*. 2<sup>nd</sup> ed. New York: The Ronald Press Company, 1973.
- Bonino, S.-T. "Thomistica (V)", *Revue Thomiste*, 1999, Vol. 99, pp. 591–656.
- Christoph, M. *Justice as an Infused Virtue in the "Secunda Secundae" and Its Implications for Our Understanding of the Moral Life*. Ph.D. diss. Fribourg, 2011.
- Cicero. *De invention. De optimo genere oratorum. Topica*. Cambridge, MA: HU Press, 1949.
- Cicero. *De natura deorum. De divinatione. De fato*. New York: Harper & Brothers, 1886.
- D'Annibale, I. *Summula theologiae moralis*. Editio quinta. Pt. II. Roma: Desclée, Lefebvre et Soc., 1908.
- Elders, L. *The Ethics of St. Thomas Aquinas: Happiness, Natural Law and the Virtues*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2019.
- Flannery, K.L. "What does St. Thomas make of Aristotelian religion?", *Doctor Communis. Religione e religioni. Uno sguardo tomista / Religion and Religions, a Thomistic look: Proceedings of the XV Plenary Session, 19–21 June 2015, 2016, Fasc. 1–2*, pp. 39–61.
- Gilson, É. *Le tomisme*. Paris: Vrin, 1964.
- Gredt, I. *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*. Vol. 2: *Metaphysica, theologia naturalis, ethica*. Roma: Desclée, 1901.
- Guillemus Altissiodorensis. *Summa aurea*. Paris: François Regnault, 1514.
- Healy, N. *Thomas Aquinas, Theologian of the Christian Life*. Aldershot: Ashgate, 2003.
- Hughes, G.J. "Does Aquinas have a Moral Philosophy?", *Heythrop Journal*, 1998, Vol. 39 (3), pp. 314–319.
- Hütter, R. "Happiness and Religion: Why the Virtue of Religion is Indispensable for Attaining the Final End", *Nova et vetera*, 2016, No. 1 (14), pp. 15–60.
- Johnson, S. "Religion", *A Dictionary of the English Language*, ed. by S. Johnson. Vol. 2. London: W. Strahan, 1755, pp. 521–522.
- Kennedy, T. "Religion and the Moral Virtues in St. Thomas", *Doctor Communis, Religione e religioni. Uno sguardo tomista / Religion and Religions, a Thomistic look: Proceedings of the XV Plenary Session, 19–21 June 2015, 2016, Fasc. 1–2*, pp. 133–145.
- Lottin, O. *L'ame du culte: La vertu de religion d'après S. Thomas d'Aquin*. Louvain: Abbaye du Mont César, Bureau des Oeuvres Liturgiques, 1920.
- McKay, A. *The Infused and Acquired Virtues in Aquinas' Moral Philosophy*. Ph.D. diss. Notre Dame, 2004.
- Porter, J. "The Subversion of Virtue: Acquired and Infused Virtues in the 'Summa theologiae'", *The Annual of the Society of Christian Ethics*, 1992, Vol. 12, pp. 19–41.
- "Religion", *The London Encyclopaedia, or, Universal Dictionary of Science, Art, Literature, and Practical Mechanics*. Vol. 18. London: T. Tegg, 1829, pp. 477–478.
- Suarez, F. "Opus de virtute et statu religionis", in: F. Suarez, *Opera Omnia*, ed. by C. Berton. Vol. 13. Paris: L. Vivès, 1859, pp. 1–1070.
- Thomas Aquinas. *Opera omnia, iussu impensaue Leonis XIII. P.M. edita*. Roma: Commissio Leonina, 1882–.
- Thomas Aquinas. *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*. In 4 Vols. Paris: P. Lethielleux, 1929–1947.
- Velde, R. te. "The Hybrid Character of the Infused Moral Virtue According to Thomas Aquinas", *Faith, Hope and Love: Thomas Aquinas on Living by the Theological Virtues*. Leuven: Peeters, 2015, pp. 25–44.