



**Жизнь и труды.** Ж. род. в католич. семье, был 3-м из 5 сыновей Поля Антельма Жильсона, владельца магазина в Париже, и Каролины Жюльетты Рено, швеи, дочери трактирщика. Первоначальное образование Ж. получал в различных школах Парижа: в приходской школе св. Клотильды, в епархиальном коллеже (petit séminaire) Нотр-Дам-де-Шан и в лицее Генриха IV (см.: *Философ и теология.* 1995. С. 16–17). После года военной службы, во время к-рой, как он сам писал, ему удалось познакомиться с «Метафизическими раз-



Э. А. Жильсон.  
Фотография. 50-е гг. XX в.

мышлениями» Р. Декарта и «Введением в жизнь духа» Л. Брюнсвика, Ж. продолжил изучение философии на отд-нии словесности Сорбонны под рук. В. Дельбо (1862–1916) и Л. Леви-Брюля (1857–1939), он также посещал Коллеж де Франс, где занимался у А. Бергсона. В 1907 г. Ж. получил степень бакалавра философии и право на преподавание, годом позже вступил с Терезой Равизе в брак, от к-рого у него было 2 дочери и сын. На протяжении следующих 6 лет Ж. преподавал философию в лицеях городов Бурк-ан-Брес, Рошфор, Тур, Сен-Квантен и Анже.

В нач. 1913 г. Ж. получил докторскую степень в Сорбонне, в качестве материалов для защиты им были представлены 2 работы, посвященные исследованию философии Декарта и ее связей с предшествующей католич. философией и теологией (схоластикой): «Index scolastico-cartésien» (Схоластико-картезианский указатель) (содержит объяснение философской терминологии Декарта, генетически связанной со средневек. католич. философией) и «La liberté chez Descartes et la théologie»

**ЖИЛЬСОН** [франц. Gilson] Этьен Анри (13.06.1884, Париж – 19.09.1978, Осер, Франция), католич. философ, историк средневек. философии, ведущий представитель *неотомизма*.



(Свобода у Декарта и теология). При работе над этими сочинениями Ж. впервые внимательно ознакомился со взглядами *Фомы Аквинского* и др. средневеков. теологов и пришел к осознанию их большей содержательной полноты в сравнении с картезианскими идеями: «Во всех отношениях картезианская мысль свидетельствует более об оскудении мысли, нежели о ее прогрессе, если сравнивать ее с теми источниками, которые ее питают» (Там же. 1995. С. 73). Желая глубже проследить «двойное превращение греческой философии в христианскую теологию и, затем, христианской теологии в современную философию», Ж. осознал необходимость «вернуться к забытой философии теологов», квинтэссенцию которой он предполагал найти в теологических сочинениях *Фомы Аквинского* (Там же. С. 74–75). Вскоре после защиты Ж. получил должность лектора на филологическом факультете ун-та Лилля. Для лекционного курса им была избрана тема «Система св. *Фомы Аквинского*». Достигнутые в рамках этого курса результаты исследования наследия *Фомы Аквинского* были представлены в начале в этот период, но опубликованной уже после первой мировой войны в Страсбурге работе «Томизм: Введение в философию св. *Фомы Аквинского*», к-рая, несмотря на неоднозначные оценки первых критиков, явилась переломной вехой в исследовании средневеков. философии и впоследствии приобрела большую популярность. Ж. неоднократно перерабатывал и расширял это сочинение: его 1-е изд. содержит 174 страницы, тогда как 6-е, вышедшее в 1965 г., насчитывает 478 страниц. Возникшая после выхода книги полемика подвигла Ж. более внимательно изучить общий контекст средневеков. мысли, внутри к-рого сформировалась система *Фомы Аквинского*. Постепенно область его исследования все более расширялась: в нее включались также средневеков. мыслители, как *Бонавентура*, *Бернард Клервоский*, *Иоанн Дунс Скот*, *У. Оккам* и мн. др.

В связи с началом войны в 1914 г. Ж. был мобилизован в состав воинских подразделений Лилля и проходил военную службу в Центр. Франции. Годом позже, получив квалификацию пулеметчика, он был послан на Верденский фронт, где вскоре ему было присвоено звание младшего лейтенанта. Во время битвы при

Вердене 23 февр. 1916 г. Ж. был взят в плен герм. войсками, в плену провел 2 года (лагеря для военнопленных в Штрёлене и Бурге), где учился русскому языку у находившихся в лагере рус. военнопленных, а также читал сочинения Бонавентуры, результаты работы с текстами которого нашли отражение в вышедшей в 1924 г. кн. «La philosophie de saint Bonaventure» (Философия св. Бонавентуры). В 1918 г. Ж. был освобожден и демобилизован; за проявленную на войне отвагу был награжден Военным крестом.

В 1919 г. Ж. занял должность профессора кафедры истории философии в ун-те Страсбурга. К началу 1921 г. Ж. получил место профессора истории средневеков. философии в Сорбонне, преподавал также на отделении религ. наук Высшей практической школы. Ж. оставался преподавателем Сорбонны до 1932 г. В 1922 г. Ж. посетил Россию (Саратов и Одессу) в качестве эмиссара Нансеновского комитета при Лиге Наций, чтобы собрать реальную информацию о голодающих на Украине и в Поволжье, в дальнейшем представив комитету отчет о своей поездке, содержащий сведения о голодающем населении, в т. ч. о детях, умирающих от голода и эпидемий (см.: *Gouhier H. Étienne Gilson // Étienne Gilson et nous. 1980. P. 149*).

В 1926 г. Ж. впервые посетил США и Канаду, куда неоднократно приезжал и впоследствии. Он читал лекции в Гарвардском и Виргинском ун-тах, а также в ун-те Торонто. Ж. было предложено создать научный центр, основной задачей к-рого стала бы организация научных исследований и публикаций с целью изучения всех аспектов средневеков. культуры и мысли, а также подготовка небольшого числа студентов по специальным программам, приоритетное место в к-рых занимала бы средневеков. культура. По словам самого Ж., в этом случае «у французского католика не было права отказываться», и 30 сент. 1929 г. на базе коллеги св. Михаила ун-та Торонто Ж. вместе с 2 представителями коллеги, членами влиятельной в Канаде Конгрегации священников свт. Василия Великого (CSB), Г. Каром и Э. Дж. Маккоркелом, а также Б. Пеланом из Лёвенского католич. ун-та был основан Ин-т средневековых исследований, в 1939 г. получивший статус «папский». После основания ин-та

учебный год Ж. был поделен между Парижем, где с 5 апр. 1932 г. он занял специальную кафедру истории средневеков. философии в Коллеж де Франс, и Торонто, где Ж. находился каждый год с сер. сент. до кон. дек. и от посещений к-рого он отказался только во время второй мировой войны, оставшись в Париже.

24 окт. 1946 г. Ж. был избран членом Французской академии; в 1947–1948 гг. он представлял прокатолич. партию Народно-республиканское движение (*Mouvement républicain populaire; MRP*) в Совете Республики (*Conseil de la République*). С 1945 по 1950 г. Ж. опубликовал более 100 общественно-политических статей в газ. «Le Monde», в к-рых обсуждал различные вопросы послевоенного положения Франции. Ряд резких высказываний Ж., негативно оценивавшего милитаризацию Франции и ее участие в международных военно-политических организациях, послужил поводом для публичных упреков в его адрес и даже обвинений в измене франц. интересам. Под давлением враждебной критики Ж. в 1951 г. был вынужден отказаться от преподавания в Коллеж де Франс, чтобы целиком посвятить себя работе в ун-те Торонто, где продолжал преподавать вплоть до 1968 г. В 1971 г. он окончательно покинул Канаду и остаток дней провел во Франции, на родине матери в Краване.

Результаты научной работы Ж. в 20–70-х гг. отражены в его многочисленных монографиях и журнальных публикациях. Он неоднократно организовывал конференции по средневековой философии, выступал в качестве приглашенного лектора в крупнейших университетах мира, стимулировал издательскую деятельность. В 1926 г. Ж. совместно с философом Г. Тери был основан посвященный изучению средневековья ж. «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge» (Архив идейной и литературной истории средних веков), в к-ром он публиковал обширные статьи. Ж. основал продолжающуюся до наст. времени сер. «Études de philosophie médiévale» (Исследования по средневековой философии), выпускаемую парижским изд-вом «Vrin», под его рук. также начал издаваться ежегодный журнал Папского ин-та средневековых исследований «Medieval Studies» (Средневековые исследования). Этим институтом была выпущена



подготовленная М. Макграт библиография, включающая все сочинения и статьи Ж.: 935 наименований его работ и 260 заглавий исследований, посвященных различным аспектам его творчества (*McGrath*. 1982). Идеи Ж. получили широкое распространение, особенно в ун-тах США и Канады, где их развивали его многочисленные ученики и последователи. Серьезное влияние различные аспекты мысли Ж. оказали на таких авторов, как Х. У. фон *Бальтазар*, Г. Маккаби, К. *Ранер*, Т. Вейнанди и мн. др.

**Основные философско-теологические концепции Ж.** Последовательное развитие мысли Ж. весьма точно описывают слова Ж. Маритена: «Начав свой путь в качестве историка, он продолжил его уже философом, и в ходе своей деятельности все сильнее и определеннее утверждался в достоинствах метафизика» (*Маритен Ж.* *Этьен Жильсон — философ христианства // Жильсон Э.* Избр. 2004. С. 657). Первое обращение Ж. к изучению средневеков. философии произошло под сильным влиянием его занятий философией Декарта. Ж. счел философский метод Декарта неадекватным поставленным им задачам и пришел к выводу, что «Декарт тщетно пытался с помощью своего знаменитого метода решить те философские проблемы, правильная постановка и решение которых неотделимы от метода св. Фомы» (Бог и философия. 2004. С. 588). Рассматривая в своих учебных работах понятийный словарь и идейное содержание, заимствованные Декартом из предшествовавшей схоластической традиции, Ж. обнаружил в средневеков. схоластике богатейшее философское содержание, знание которого он стал оценивать как существенное и необходимое для понимания идей философии Нового времени и последующих периодов. По собственному утверждению, Ж. «решил учиться метафизике у тех, кто действительно ее знал, а именно... у схоластиков» (Там же). Он осознанно поставил перед собой задачу выявить «непрерывность философской традиции начиная с Древней Греции и вплоть до современности», для чего оказалось прежде всего необходимым преодолеть традиц. представление о «нефилософском» характере средневеков. мысли и обозначить реальное место в философской традиции «тех христианских мыслителей,

которые слишком долго изгонялись из нее» (см.: *Lefèvre F.* *Une heure avec... Étienne Gilson.* P., 1925. P. 69). Сам Ж. в посл. объяснял направление своих исследований тем, что «невозможность согласовать взгляды» совр. ему философов дала импульс его юношескому стремлению «обратиться к истории философии», где такое согласие представлялось ему возможным (*Lettres d'Étienne Gilson à Henri Gouhier.* 1994. P. 463).

Первым этапом поиска такого согласия стал анализ связей философии Декарта, с одной стороны, с античной философией, а с другой стороны — с идеями непосредственно предшествовавших ему схоластов. В результате этого анализа Ж. пришел к выводу, что идейное содержание философии Декарта не может быть выведено из античных философских концепций, но несет на себе очевидные следы влияния средневеков. христ. мысли. Понимаемый Декартом как бесконечное Сущее всемогущий Бог, являющийся свободным Творцом и основанием бытия мира, к-рый существует благодаря Ему — первой действующей причине, есть нечто чуждое и неприемлемое для философских систем Платона и Аристотеля. Представление Декарта о человеке как о субстанциальном единстве души и тела, наделенном бессмертием, также мало похоже на аристотелевское представление о человеке. Вместе с тем все эти идеи являются общим местом для теологически ориентированной средневеков. христ. мысли. Проведенный исторический анализ заставил Ж. заключить, что античная философия претерпела значительную модификацию и была творчески преобразована вслед. ее контакта с христ. верой в средневеков. теологии; это взаимодействие расширило и обогатило все области философии. Т. о., во многом восприняв терминологию и методологию греч. философии, христианство вместе с тем наделило ее новым, неизвестным прежде философским содержанием. Именно такую «обновленную» философию, а не «чистую» философию греков восприняли мыслители XVII в. независимо от того, отдавали ли они сами себе в этом отчет или нет. Тем самым Ж. обосновал первую и весьма важную часть своего историко-философского подхода: «история средневековой философии» вовсе не искусственное построение, напротив,

анализ процесса развития философии вынуждает любого серьезного исследователя современных философских концепций обратиться к их корням, к-рые обнаруживаются не в одной только античности, как полагали прежде, но и в христ. средневековье.

**«Христианская философия».** Серьезное влияние на формирование понятия «христианская философия» у Ж. оказало его употребление в подзаголовке энциклики папы Льва XIII «*Aeterni patris*», изданной 4 авг. 1879 г. Как следует из подзаголовка, энциклика была выпущена «в целях возрождения в католических школах христианской философии (*philosophia christiana*) согласно духу (*ad mentem*) ангелического доктора святого Фомы Аквинского» (*Философ и теология.* 1995. С. 145–147). Рассматривая текст энциклики, Ж. обращал особое внимание на постулируемое в ней учение о доступности для человека естественного богопознания, в качестве элементов которого выступают философские представления о Боге и мире. Эти представления должны быть определенным образом соотноситься с божественным Откровением, что неизменно осуществлялось на протяжении всей истории христ. мысли. Согласно интерпретации Ж., энциклика призвана была показать, что разум может и должен использоваться в философских целях, но вместе с тем он «не должен лишать себя света веры; он служит Откровению и его нуждам и, в награду за это, милостью Иисуса Христа он получает новые силы для более плодотворной работы» (Там же. С. 149). Т. о., по утверждению Ж., если употребляется термин «христианская философия», это означает, что речь идет о «философствовании разума, который тесно связан с верой, причем и разум, и вера оказывают друг другу взаимные услуги» (Там же. С. 150). При этом Ж. осознавал, что для введения понятия «христианская философия» требуется отказаться от выработанного к его времени философской традицией представления о «чистой» философии как о самообосновывающей деятельности разума. Философия для Ж. не есть самодостаточная область познания мира и Абсолюта, но есть лишь особый рациональный метод решения различных вопросов. Будучи свободна по методу, она, согласно Ж., должна добровольно под-



чиняться божественному авторитету, поскольку в противном случае она неизбежно будет впадать в многочисленные ошибки и заблуждения: «Во всем, что входит в ее компетенцию, философия имеет полное право следовать своему собственному методу, применять свои принципы и способы доказательства, не выходя в то же время из повиновения божественному авторитету, поскольку именно этот авторитет лучше всего предохраняет философию от ошибок и обогащает ее разнообразными знаниями» (Там же. С. 152).

Применяя теоретические построения энциклики к истории философии, Ж. утверждал, что христ. вера и сформировавшаяся на ее основе теология проявили способность оказывать особое влияние на философию, вводя в нее новые метафизические реалии и тем самым существенно изменяя ее характер. Ж. считал, что есть серьезные исторические и философские основания допускать возможность философско-теологического синтеза в рамках некоего единого образования, для обозначения к-рого он использовал термин «христианская философия». Призывая, что такая трактовка поднимает вопрос о том, каким образом некое положение или исследование может быть рациональным и философским, если оно обусловлено религ. верованиями, Ж. вынужден был более глубоко рассмотреть природу философского познания и способы взаимосвязи философии и теологии (см., напр.: *Gilson E. What is Christian Philosophy? // A Gilson Reader / Ed. A. C. Pegis. Garden City; N. Y., 1957. P. 177–191*). Согласно Ж., в средние века философия была живым элементом внутри теологии, однако сам факт ее помещения в теологический контекст вовсе не может считаться достаточным основанием для отрицания ее подлинного философского характера. Философское мышление не отменяется религ. верой, но существует внутри нее, обогащаясь благодаря перемещению в особое смысловое поле религ. концепций. В том смысле, в каком Ж. пользуется термином «христианская философия», он призван обозначать не столько к.-л. определенную философскую систему, сколько особый способ занятий философией, употребление разума в религ. целях. В общем смысле «христианские философы... пытаются рационально обосновать каждую

дарованную Откровением истину, доступную естественному разуму» (Философ и теология. 1995. С. 12). Однако исторически, по утверждению Ж., этот способ наиболее полно был реализован мыслителями христ. средневековья, и прежде всего Фомой Аквинским. Поэтому томизм как система философских позиций Аквината является для Ж. идеальным образцом «христианской философии».

**Томизм.** С методологической стороны томизм Ж. характеризуется 2 принципиальными установками. Во-первых, исходя из представления о «христианской философии» как о составной части теологии, Ж. полагал, что оригинальные философские представления Фомы Аквинского отражены исключительно в теологических сочинениях последнего. В отличие от проч. неотомистов, к-рые пытались реконструировать философию Аквината, пользуясь его комментариями к работам *Аристотеля*, Ж. считал, что «в своих комментариях к произведениям философа св. Фома пытается передать идеи Аристотеля, а не свои собственные» (Там же. С. 168). Во-вторых, Ж. не признавал в качестве авторитетных источников для интерпретации идей Фомы трактаты его комментаторов, причем как наиболее ранних и знаменитых (И. Капреола, *Каэтан*, Д. Банес), так и многочисленных авторов XVII–XIX вв., представлявших учение Фомы в виде многообразных «систем» и «компендиумов». Свое отношение к комментаторам Фомы Ж. выразил емкой формулой: «Пусть св. Фома Аквинский сам истолковывает свое учение» (Там же. С. 165). Поясняя этот тезис, Ж. писал, что необходимо «судить с точки зрения св. Фомы о комментаторах его произведений», а не «рассматривать его учение с точки зрения этих комментаторов» (Там же). Основной просчет истолкователей Фомы в Новое время Ж. видел в том, что они, отвечая на вызов секуляризованных философских концепций, подчиняли свое изложение методологии секулярной философии и разделяли философию и теологию. Это, по утверждению Ж., проявилось уже в порядке рассмотрения проблем: рассуждение в этих работах ведется от мира к Богу, тогда как у самого Фомы (прежде всего в «Сумме теологии») присутствует обратный (теологический) порядок — от Бога к миру.

Главный смысловой узел философии Фомы Аквинского Ж. видел в понятии бесконечного бытия (*esse*), в к-ром сочетаются сущность (*essentia*) и существование (*existentia*). По словам Ж., это понятие «подобно лучу света, освещающему все остальное, особенно в том, что касается метафизики и теологии» (Там же). Ж. находил кардинальные отличия в трактовке понятия «бытие» у Фомы и др. философов, включая Аристотеля, несмотря на то что мн. исследователями онтологические взгляды Фомы интерпретировались как особый, «христианизированный» аристотелизм. Находя такую позицию совершенно неприемлемой, Ж. писал, что «бытие» у Аристотеля обозначает субстанцию, конкретную наличествующую сущность, будь то чистая форма или сложное сущее, состоящее из материи и формы. Напротив, для Фомы «бытие» обозначает существование как особый акт: «*Res* (вещь) и *essentia* (сущность), два первых понятия в мышлении, не являются последними понятиями, на которых оно останавливается в своем усилии мыслить бытие. Всякое сущее существует благодаря тому, что сущность оплодотворяется актом существования» (Бытие и сущность // *Жильсон Э. Избр. 2004. С. 552*). Согласно Ж., понятия «бытие» и «существование» в их томистском прочтении употребляются по отношению к Богу и творению в различном смысле: «Между бытием Бога и тем причастным бытием, которым являемся мы, нельзя найти общей меры, так что мы можем сказать... что творение имеет свое бытие, тогда как Бог есть Свое бытие» (*Le thomisme. 1919. P. 59; ср.: Noonan. 1950*). Божественное Бытие, по мысли Ж., является причиной существования творения как совокупности вторичных причин, при этом первый акт, к-рый оно сообщает творению, — это само бытие. Т. о., творение интерпретируется Ж. как передача активности, первоначально свойственной одному лишь Богу, т. е. как передача существования. Используя применяемый Фомой принцип аналогичности бытия, Ж. намеревался преодолеть «несоизмеримость» Бога и мира в общем для них понятии «существование».

Характерным моментом в интерпретации понятия «существование» у Ж. было учение о том, что существование как акт бытия не может

быть познано ни дискурсивно, т. е. путем логических умозаключений, ни интуитивно, поскольку оно, имея божественный исток, выходит за пределы человеческих когнитивных способностей. Согласно Ж., существование постоянно находится у человека «перед глазами», однако он не способен «увидеть» его, он может лишь опознать и «локализовать» его в акте суждения, признав «скрытым корнем всего того, что мы можем видеть и что мы можем пытаться определить» (*Gilson E. The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas. L., 1961. P. 368, 374*). Поэтому к постижению существования приходится идти долгим путем: сначала у человека формируется определенное (пусть даже смутное) понятие сущности, обладающей актом существования, и уже от понятия сущности человек движется к более полному постижению сущего, соединяющего в себе сущность и существование (см.: *Le thomisme. P., 1965<sup>6</sup>. P. 448–450; ср.: Bars. 1979. P. 253–254*).

В поздний период творчества идея существования сопрягалась Ж. с восходящим к «*Ареопагитикам*» представлением о божественном Ничто. Согласно интерпретации Ж., в системе Фомы человек возвышается от обычных чувственных восприятий к восприятию Бога, причем это происходит благодаря осознанию того, что существующие вещи не могут существовать сами по себе, они имеют свое существование от чего-то иного. Лишь Бог существует как сам акт существования, Его сущность проявляет себя как существующая. Будучи познаваем в акте существования, Бог тем не менее всегда остается недоступным для человека в Своей сущности. Поэтому на вопрос: «Что есть сущность Бога?» — возможен лишь один верный ответ: «Ничто». Использование различных понятий применительно к Богу есть не более чем средство, помогающее «удержаться на плаву» в «открытом море чистого актуального существования», в качестве к-рого Бог содержит в Себе все, тогда как Сам Он ничем не содержится и не ограничивается (*Gilson E. Elements of Christian Philosophy. N. Y., 1963. P. 145–147; ср.: Murphy. 2004. P. 302–305*).

Философское учение Фомы Аквинского Ж. считал квинтэссенцией всей философии и утверждал, что оно содержит полноту философской истины: «Его учение не только не

исключает все прочие, но, напротив, включает в себя все истинное, что есть в каждом из них» (Философия и теология. 1995. С. 166); «метафизика Фомы излучает истину, способную вобрать в себя любую другую истину» (Там же. С. 188). Основание для такого тезиса Ж. видел в том, что истинность учения Фомы подтверждена авторитетом католич. Церкви, признавшей Фому «учителем Церкви» (*doctor Ecclesiae* — Там же. С. 166) и предписавшей руководствоваться его учением. Поскольку философия Фомы сохраняется неповрежденной в католич. Церкви, ее верное понимание доступно не внешним исследователям, а лишь укорененным в церковной традиции теологам: «Наиболее оригинальные и глубокие философские понятия св. Фомы открываются только тем, кто читает как теолог» (Там же. С. 168). Выражая кратко, что в его понимании означает быть томистом, Ж. писал: «Следует философствовать внутри веры, и так философствовать может только христианин» (Там же. С. 171).

**Ж. как историк философии.** Важнейшей отправной точкой историко-философского анализа средневековья у Ж. стал постулированный им в разрыве с устоявшейся к тому времени университетской традицией (представленной, напр., в работах М. де Вульфа) отказ признавать содержательную однородность средневек. философии, на которую призван был указывать применявшийся ко всему этому периоду общий термин «схоластика». Согласно Ж., от историка философии требуется не создавать общие сущности, искусственно подтягивая к ним все различное и уникальное в учении тех или иных мыслителей, но видеть за общими именами многообразие наполняющего их содержания: «Схоластика... средневековые или Ренессанс — это не некие сущности, подлежащие определению, но имена для обозначения исторических реалий, которые должны быть объектами анализа и дескрипции» (*Gilson E. Compagnons de route // Étienne Gilson: Philosophe de la chrétienté. 1949. P. 289–290*). Исходя из этого Ж. предлагал рассматривать средневек. философию как поле взаимодействия различных концепций и школ (августинианство, перипатетизм, аверроизм и т. д.). Согласно Ж., историк философии должен двигаться не от школ к индивидам, но от индивидов

к школам, не конструируя, а выявляя внутреннее единство мысли.

Наиболее ярко историко-философские взгляды и методы Ж. отражены в 2 работах, посвященных общему рассмотрению истории средневек. философии: «История христианской философии в средние века» (*History of Christian Philosophy in the Middle Ages, 1955*) и «Философия в средние века» (*La Philosophie au Moyen Âge, 1922; переработанное 2-е изд. — 1944*). Анализ этих сочинений показывает, что Ж. предпочитал подробный пересказ взглядов того или иного мыслителя, основывающийся на одном или неск. произведениях, и лишь изредка обращался к широкому теоретическому осмыслению этих взглядов, соотносению их с последующей историей философии и совр. ему философской проблематикой. При этом с аналитической стороны оценки Ж. несут в себе несомненное отражение его томистского мировоззрения, однако в отличие от мн. др. томистских авторов Ж. был озабочен не тем, чтобы попытаться свести все философские концепции к учению Фомы Аквинского как к некоему общему знаменателю, а тем, чтобы, напротив, «подчеркнуть интеллектуальные разногласия среди мыслителей томистского и посттомистского периода» (*Неретина. 2004. С. 582*). Вместе с тем рассмотрение понятий Фомы как задающих направление и содержание историко-философского исследования обуславливает серьезные недостатки подхода Ж. Важнейшим из них является слишком успешное постулирование общего мыслительного контекста, выводимого из общности философской терминологии и доктринального единства. При этом недостаточно внимания у Ж. уделено подвижности самой терминологии, т. е. такой ситуации, при к-рой одинаковые слова и понятия могут у разных мыслителей связываться друг с другом различным образом.

В работах Ж. проявляется борьба 2 тенденций: с одной стороны, он стремился свести средневек. мысль воедино исходя из томистского центра, с др. стороны, не мог игнорировать имеющиеся у средневековых авторов радикальные различия в решении мн. основополагающих философских проблем. Единственным выходом из такой двойственности, который смог предложить Ж., было постулирование теологического

единства при философском различии, однако этот его тезис неоднократно подвергался критике как чрезмерно оптимистический и не соответствующий исторической действительности. Т. о., в целом задача Ж. состояла не в том, чтобы усмотреть в учении средневеков. мыслителей «некий единый философский стержень» (единственным соединяющим их стержнем он считал теологическое и доктринальное согласие), «а в том, чтобы показать, что в ситуации разногласия ярче сияет истинная философия» (см.: Там же). При этом томистский подход повлиял на особый ракурс рассмотрения концепций средневеков. авторов: в центре внимания Ж. находятся понятия «бытие» и «существование», ключевые для мысли Фомы, однако менее актуальные для мн. др. средневеков. мыслителей, так что в результате их искусственного выведения на первый план отчасти смещаются действительные акценты в концептуальных схемах этих философов. Еще более опасной является зачастую прослеживаемая у Ж. тенденция оценивать взгляды различных мыслителей с томистской позиции, не поясняя этого. Взгляды Фомы изначально принимаются Ж. как истинные, и именно с их помощью он оценивает реальный философский вклад иного автора, однако для тех, кто не разделяют подобной абсолютизации томизма, зачастую оказывается нелегкой задачей отделить Ж. — объективного историка от томиста Ж., высказывающего догматизированные суждения (см.: *Gracia J. J. E. The Enlightening Gloss: Gilson and the History of Philosophy // A Thomistic Tapestry. 2003. P. 9*).

Полемизуя с нек-рыми совр. ему исследователями средневековья, Ж. ставил под сомнение существование лат. аверроизма как оформленного направления мысли; он считал искусственной проблему универсалий и не уделял ей особого внимания. Это, по-видимому, объясняется тем, что Ж. рассматривал «средневековье через призму теологии по преимуществу» (*Неретина. 2004. С. 590*), зачастую игнорируя собственно философские (нередко весьма оригинальные и потому неортодоксальные) элементы мысли.

С методологической т. зр. историко-философские исследования Ж. во многом принадлежат к научной стилистике XIX в.: его работы тща-

тельно отделаны и структурно выверены, набрасывание общих мировоззренческих картин превалирует в них над разработкой отдельных частных вопросов, синтез встречается чаще, чем анализ. В историко-философских работах Ж. часто преследовал популяризаторские цели, оговаривая это и отсылая заинтересованного читателя к более специфическим исследованиям др. авторов. Свою задачу он видел скорее в объединении уже наработанного, чем в проведении собственных текстологических и исторических исследований.

Несмотря на то что мн. позиции и выводы Ж. в наст. время представляются безнадежно устаревшими, его общая методология и отдельные концепции остаются актуальными и для совр. медиевистики. В целом историко-философские исследования Ж. характеризуются тесной привязкой к текстам, всякий раз полагаемым в основание исследования, что позволяет рассматривать его работы как «проясняющее толкование» (*Gracia J. J. E. The Enlightening Gloss // A Thomistic Tapestry. 2003. P. 1*). Для Ж. текст является началом, серединой и концом историко-философской работы, поскольку лишь через текст исследователь способен получить подлинный доступ к взглядам того или иного мыслителя. Все прочие источники (биографические данные, культурно-исторический контекст, последующие комментарии, собственные теоретические построения) должны быть подчинены логике текста. Исследователь не должен судить о тексте исходя из сложившихся представлений о его авторе, напротив, только из текста и на основании текста может сложиться достоверный образ автора. Однако, согласно Ж., текст может быть верно интерпретирован и понят лишь при помещении его в надлежащий контекст. Наиболее важным контекстом для понимания философской мысли средневековья Ж. считал христ. теологию, задавшую основные темы, к-рые рассматривались средневеков. философами, и определяющим образом повлиявшую на их философскую методологию. Не менее важным оказывается и более узкий исторический контекст: определенные проблемы возникали в определенное время, становились центром рассматриваемых и споров, а затем сходили на нет и их место занимали др.

проблемы и концепции. Однако этот контекст раскрывается Ж. не чисто теоретически, а из совокупности взаимосвязанных текстов, так что зачастую аналитические историко-философские сочинения Ж. выглядят как цепочки текстов, из к-рых один выбирается в качестве основополагающего, а остальные размещаются вокруг него, выявляя скрытые в нем смыслы (см.: *Ibid. P. 2–3*). Такой метод имеет ряд недостатков, фиксируемых в работах Ж., которым иногда не хватает как строгого и последовательного анализа используемой средневеков. терминологии, так и внимательного текстологического анализа, при к-ром вскрываются различные возможности понимания одного текста (*Ibid. P. 9–10*).

**Эстетические представления Ж.** в целом характеризуются стремлением соединить элементы учения о прекрасном, обнаруживаемые в трактатах Фомы Аквинского, с принципами эстетики Нового времени, а также с идеями Бергсона, серьезно повлиявшими на интерпретацию искусства у Ж. (см.: *Murphy F. Gilson and Maritain: Battle over the Beautiful // A Thomistic Tapestry. 2003. P. 95–106*). Уже в ранней работе «Искусство и метафизика» (*Art et métaphysique, 1915*) Ж. выразил основной эстетический тезис, в дальнейшем развитый им в целом ряде книг и статей: художник использует природу как стимул для творчества, но не как модель, к-рой он подражает. Исходя из этого он положительно оценивал художественные эксперименты кубизма и футуризма, направленные на то, чтобы лишить искусство привкуса «фотографичности» и показывающие, что художественная реальность «может стать независимой от данного физического мира» (*Idem // Revue de métaphysique et de morale. 1916. Т. 23. P. 245–246, 255, 267*). Ж. также отказывался рассматривать эстетическое суждение в качестве интеллектуального процесса, предпочитая говорить о нем в бергсоновских терминах как о пробуждении в воспринимающем интуиции, аналогичной интуиции художника, создавшего созерцаемое произведение искусства. Высшую форму искусства Ж. видел в музыке, к-рая способна выражать полноту красоты, поскольку она менее всего связана с реальным миром и «ее происхождение и сущность являются целиком эстетическими» (*Ibid. P. 255*).

Ключевые эстетические идеи Ж. были выражены им в прочитанном в 1955 г. цикле лекций, позднее представленном в виде кн. «Живопись и реальность» (*Painting and Reality*, 1957). Исходя из разработанного им учения о существовании, Ж. рассматривал творческий акт художника как аналогичный творческому акту Бога. Подобно Богу, художник наделяет сущностью и существованием творимый им малый мир, который начинает жить своей индивидуальной жизнью: «Будучи индивидуальной, каждая картина вдобавок к этому... является самодостаточной системой внутренних соотношений, регулируемой своими собственными законами» (*Ibid.* P. 135). Субъективность художника соответствует субъективность зрителя, — согласно Ж., в области искусства не может существовать объективных критериев и объективных оценочных суждений. В отличие от суждений об истине относящиеся к красоте эстетические суждения являются «необобщаемыми», потому что с красотой, по выражению Ж., соотносится «уникальная способность ощущения субъекта» (*Matières et formes*. 1964. P. 128–129).

Резкое отторжение у Ж. вызвала позиция Маритена, согласно к-рому искусство есть особый род познания, представляющий собой интеллектуальную интуицию трансцендентной Красоты. Согласно Ж., художник не познает, а действует, творит, проявляя тем самым свой акт существования и самополагания. Произведение искусства творится не некой абстрактной идеей красоты, созерцаемой художником, но преизбытком действенной активности его собственного акта существования, воплощаемым в новой сущности. В отличие от когнитивных актов, конечной целью которых является истина, эстетические акты нацелены на достижение переживания красоты. Это, согласно Ж., соответствует пониманию прекрасного у схоластов: прекрасно то, что доставляет чистое эстетическое удовольствие при его восприятии (см.: *Murphy*. 2004. P. 277–287).

Полемизуя с эстетической концепцией Маритена, Ж. находил, что в рамках отстаиваемой Маритеном интуитивистской эпистемологии искусства художественный объект превращается либо в простую копию реального мира, либо (как утверждал сам Маритен) в отражение транс-

цендентальной Красоты, лишаясь своей самостоятельности и самобытности. Для Ж. было неприемлемо представление о любом объекте искусства как об отражении чего-то. Так, рассуждая в соч. «Данте и философия» (1939) о соотношении прототипов и образов героев «Божественной комедии», Ж. писал, что знание о реальных обстоятельствах жизни героев *Данте* ничуть не помогает читателю понять их образы в поэме. Образы *Аверроэса* или Беатриче не берутся из реального мира, а творятся поэтом внутри его собственной поэтической вселенной — Беатриче Данте «была рождена гением Данте», а не ее родителями (см.: *Dante the Philosopher*. L., 1952. P. 53).

Применительно к поэзии Ж. также рассуждал о 2 противоположных полюсах, находя наиболее очевидное их выражение во франц. поэзии у *Вольтера* и С. Малларме. Согласно Вольтеру, поэзия есть описание реальности и ее отражение в стихотворной форме; Малларме, напротив, полагал, что поэзию следует понимать не как имитацию реальности, но как «музыкальное благозвучие слов» (*Matières et formes*. 1964. P. 212–213). Разделяя последнюю позицию, Ж. пытался применить к поэтическому творчеству свою теорию о нерепрезентативной природе искусства, допуская подражание реальности как элемент материи искусства, но отказываясь считать его элементом или принципом художественной формы. Поэзия является подражательной, насколько она пользуется повседневным языком, элементы к-рого связаны с предметами реального мира, и оперирует словесными образами и понятиями. По утверждению Ж., «поэзия всегда в той или иной степени это делает, однако ее подлинная цель состоит в том, чтобы перестать это делать; ей дозволено делать это в той мере, в какой это не препятствует достижению ее собственной цели, состоящей в том, чтобы создавать красоту с помощью слов, включая их значения, но при этом не исходить из их разумного смысла, т. е. из их истины» (*Ibid.* P. 221). В поэзии, как и в целом в искусстве, согласно Ж., истина призвана быть «служанкой красоты» (*ancilla pulchritudinis* — *Ibidem*).

**Критика концепций Ж.** Предложенная Ж. интерпретация томизма была критически воспринята со стороны католич. мыслителей, разви-

вавших др. версии томизма. Одним из первых с критикой Ж. выступил влиятельный историк средневековья философии П. Мандонне, указавший на недопустимость трактовки философской мысли Фомы исходя лишь из его теологических сочинений и поставивший под сомнение попытку Ж. «теологизировать» философию. Настороженное отношение к идеям Ж. выразил видный представитель лувенской школы изучения средневековья Ф. ван Стеенберген, к-рый критиковал попытку Ж. найти «христианскую философию» в сочинениях Бонавентуры (см.: *Van Steenberghen F. The Philosophical Movement in the 13<sup>th</sup> Century*. Edinb., 1955. P. 56–74), называя само понятие «христианская философия» лишенным значения термином. Согласно Стеенбергену, «ни святой Августин, ни святой Бонавентура, ни святой Фома... не думали о разработке каких-то «философий»... которые были бы намеренно христианскими» (*Idem*. 1987. P. 12). По общему мнению лувенских медиевистов, разум не может считаться подлинно философским, если он работает внутри теологии. Теологии нет нужды проникать в философию и преобразовать ее, поскольку философия имеет собственную область приложения, в рамках к-рой она вполне самодостаточна и компетентна. Поэтому различия между средневековыми мыслителями — это различия философских подходов, к-рые не способны поколебать их теологическое единство. Однако эти философские различия безопасны для веры до тех пор, пока не помещаются внутрь теологии, а именно к такому их помещению приводит логическое продолжение идей Ж. Серьезные разногласия были у Ж. и с представителями т. н. рим. томизма, близкими к ватиканской церковной администрации (Р. Гарригу-Лагранж, М. Лабурдет).

Основательной и последовательной критике взгляды Ж. были подвергнуты в работе Дж. Куинна «Томизм Этьена Жильсона: Критический анализ», вызвавшей широкую полемику. Куинн упрекал Ж. в создании особого рода теологизированной философии, к-рую он обозначил как «теологизм». По мысли Куинна, эта философия отождествлена Ж. с рациональной частью теологии, покоится на теологических основаниях и потому является не более чем рационализацией теоло-



гических предпосылок, которые сами по себе не подвергаются критической рефлексии (см.: *Quinn*. 1971. P. 3–17; ср.: *Beach*. 1976. P. 523–524). Серьезные упреки в непоследовательности Куинн выдвигал в адрес важной для Ж. концепции «непосредственной интуиции» бытия, находя в ней неверифицируемый догматизм. Видя серьезный недостаток метафизики Ж. в ее отрыве от исследования природы, Куинн находил, что метафизические построения Ж. вообще никак нельзя соотносить с реальностью, а потому они являются не более чем субъективными диалектическими конструкциями (*Quinn*. 1971. P. 18–29; ср.: *Beach*. 1976. P. 525). Похожий упрек в абстрактности был выдвинут и против понятия «существование»: согласно Куинну, Ж. неоднократно пишет о его понятийной неопределимости и тем не менее пользуется им как понятием, имеющим известный смысл, что путает его построения и превращает их в словесное конструирование. Наконец, Куинн находил недостатки и в анализе доказательств бытия Божия Фомы Аквинского у Ж., полагая, что последний проигнорировал лежащие в их основании положения философии природы и потому интерпретировал их чрезмерно абстрактно и всецело метафизически (*Quinn*. 1971. P. 119–124).

Соч.: *Index scolastico-cartésien*. P., 1912; *La Liberté chez Descartes et la Théologie*. P., 1913 (рус. пер.: Учение Декарта о свободе и теология / Пер. с франц.: З. А. Сокулер // *Избранное: Христ. философия*. М., 2004. С. 5–320); *Le thomisme: Introd. au système de S. Thomas d'Aquin*. Strasbourg, 1919. P., 1947<sup>3</sup> (рус. пер.: Избр. Т. 1: Томизм: Введ. в философию св. Фомы Аквинского. СПб., 2000); *Études de philosophie médiévale*. Strasbourg, 1921; *La philosophie au moyen âge*. P., 1922, 1947<sup>3</sup>. 2 vol. (рус. пер.: Философия в средние века: От истоков патристики до к. XIV в. М., 2004); *La philosophie de St. Bonaventure*. P., 1924; *Descartes et la métaphysique scholastique: Positions de six leçons professées à l'Université libre de Bruxelles*. Brux., 1924; *La pensée religieuse de Descartes* // *Revue de Métaphysique et de Morale*. 1925. T. 32. P. 519–537; *Saint Thomas d'Aquin*. P., 1925; *Introduction à l'étude de St. Augustin*. P., 1929; *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. P., 1930; *Les idées et les lettres*. P., 1932. 2 vol.; *L'esprit de la philosophie médiévale*. P., 1932. 2 vol.; *La théologie mystique de St. Bernard*. P., 1934; *Sens et nature de l'argument de St. Anselme* // *AHDLMA*. 1934. T. 9. P. 5–52; *Christianisme et philosophie*. P., 1936; *Le réalisme méthodique*. P., 1936; *Les seize premiers «Theoremata» et la pensée de Duns Scot* // *AHDLMA*. 1938. T. 11. P. 5–86; *Héloïse et Abélard*. P., 1938; *Reason and Revelation in the Middle Ages*. N. Y., 1938 (рус. пер.: Разум и Откровение в Средние века // *Богословие*

*в культуре средневековья*. К., 1992. С. 5–48); *Dante et la philosophie*. P., 1939 (рус. пер.: Данте и философия (фрагменты) / Пер. с франц.: А. Д. Бакулов // *ВФ*. 2006. № 7. С. 155–169); *La notion d'existence chez Guillaume d'Auvergne* // *AHDLMA*. 1946. T. 15. P. 55–91; *Pétrarque et sa muse*. L.; N. Y., 1946; *Philosophie et incarnation selon St. Augustin*. Montréal, 1947; *Baudelaire et la muse* // *Revue des Deux Mondes*. 8-e période. NS. 1948. N 1. P. 218–239; *L'être et l'essence*. P., 1948 (рус. пер.: Бытие и сущность / Пер. с франц.: Г. В. Вдовина // *Избранное: Христ. философия*. М., 2004. С. 321–582); *L'existence de Dieu selon Duns Scot* // *Mediaeval Studies*. 1949. Vol. 11. P. 23–61; *Les métamorphoses de la cité de Dieu*. Louvain, 1952; *Jean Duns Scot: Introd. à ses positions fondamentales*. P., 1952; *Eloquence et sagesse selon Cicéron* // *Phoenix*. 1953. Vol. 7. P. 1–19; *Boèce de Dacie et la double vérité* // *AHDLMA*. 1955. T. 22. P. 81–99; *Painting and Reality*. N. Y., 1957 (франц. пер.: *Peinture et Réalité*. P., 1958; рус. пер. с франц.: Живопись и реальность. М., 2004); *La possibilité philosophique de la philosophie chrétienne* // *RSR*. 1958. T. 32. P. 168–196; *God and Philosophy*. New Hawen, 1960 (рус. пер.: Бог и философия / Пер. с англ.: А. П. Шурбелев // *Избранное: Христ. философия*. М., 2004. С. 583–654); *Le philosophe et la théologie*. P., 1960 (рус. пер.: Философ и теология. М., 1995); *Introduction à la philosophie chrétienne*. P., 1960; *Autour de Pomponazzi: Problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVI<sup>e</sup> siècle* // *AHDLMA*. 1961. T. 28. P. 163–279; *Trois leçons sur le problème de l'existence de Dieu* // *Divinitas*. 1961. Vol. 5. P. 23–87; *Introduction au arts du beau*. P., 1963; *Matières et formes: Poétiques particulières des arts majeurs*. P., 1964; *Sur la problématique thomiste de la vision béatifique* // *AHDLMA*. 1964. T. 31. P. 67–88; *The Spirit of Thomism*. N. Y., 1964; *Trois leçons sur le thomisme et sa situation présente* // *Seminarium*. 1965. Vol. 17. P. 682–737; *Les arts ou les lettres*. P., 1966; *Saint Thomas et nous*. Montreal, 1966; *La société de masse et sa culture*. P., 1967; *Hommage public à Henri Bergson*. P., 1967; *Avicenne en occident au moyen âge* // *AHDLMA*. 1969. T. 36. P. 89–121; *Linguistique et philosophie: Essai sur les constantes phil. du langage*. P., 1969; *Éléments d'une métaphysique thomiste de l'être* // *AHDLMA*. 1973. T. 40. P. 7–36; *Dante et Béatrice: Études dantesques*. P., 1974; *Lettres de M. Étienne Gilson adressées à P. Henri de Lubac et commentées par celui-ci*. P., 1986; *Lettres d'Étienne Gilson à Henri Gouhier* / Ed. G. Prouvost // *Revue Thomiste*. 1994. T. 94. N 3. P. 460–478.

Лит.: *Pegis A. C. Gilson and Thomism // Thought*. 1946. Vol. 21. P. 435–454; *Étienne Gilson: Philosophe de la chrétienté*. P., 1949; *Noonan J. The Existentialism of Etienne Gilson // New Scholasticism*. 1950. Vol. 24. P. 417–438; *Prunières J. L'être selon M. Gilson // Études Franciscaines*. NS. 1968. Vol. 18. P. 251–274; *Quinn J. M. The Thomism of Étienne Gilson: A Crit. Stud.* Villanova, 1971; *Beach J. D. Another Look at the Thomism of Etienne Gilson // American Catholic Philosophical Quarterly*. 1976. Vol. 50. N 4. P. 522–529; *Bars H. Gilson et Maritain // Revue Thomiste*. 1979. T. 79. N 2. P. 237–271; *Bourke V. J. «Aeterni Patris», Gilson and Christian Philosophy // Proc. of the Catholic Philosophical Association*. 1979. Vol. 53. P. 5–15; *Van Steenberghe F. Étienne Gilson, historien de la pensée médiévale // RPhL*. 1979. T. 77. N 36. P. 487–508; *idem. Étienne Gilson et l'université de Louvain // Ibid.* 1987. T. 85. N 65.

P. 5–21; *Étienne Gilson et nous: La philosophie et son histoire* / Éd. M. Couratier. P., 1980 [Сб. ст.; пер. отд. ст. на рус. см.: *Жильсон Э. Избранное: Христ. философия*. М., 2004. С. 655–694]; *McGrath M. Étienne Gilson: A Bibliogr.* Toronto, 1982; *McLaughlin R. J. Nature in Art: Maritain versus Gilson // Renaissance*. 1982. Vol. 34. N 4. P. 303–312; *Shook L. K. Étienne Gilson*. Toronto, 1984; *Étienne Gilson, filosofo cristiano* / Ed. A. Piolanti. Vat., 1985; *Maurer A. Gilson on Linguistics and the Philosophy of Language // Doctor Communis*. 1985. Vol. 38. N 3. P. 335–344; *Knasas J. A Heideggerian Critique of Aquinas and a Gilsonian Reply // Thomist*. 1994. Vol. 58. N 3. P. 415–439; *Prouvost G. Les relations entre philosophie et théologie chez É. Gilson et les thomistes contemporains // Revue Thomiste*. 1994. T. 94. N 3. P. 413–430; *Donneaud H. Note sur le revelabile selon Étienne Gilson // Ibid.* 1996. T. 96. N 4. P. 633–652; *West J. L. A. The Thomistic Debate Concerning the Existence and Nature of Christian Philosophy: Toward a Synthesis // The Modern Schoolman*. 1999. Vol. 77. N 1. P. 49–72; *Душин О. Э. Этьен Жильсон: Судьба и дело // Verbum*. 2000. Вып. 2: *Наследие Средневековья и современная культура*. С. 7–13; *McCool G. A. The neo-Thomists*. Milwaukee, 2003<sup>2</sup>; *A Thomistic Tapestry: Essays in Memory of Etienne Gilson* / Ed. P. A. Redpath. Amst.; N. Y., 2003; *Murphy F. A. Art and Intellect in the Philosophy of Etienne Gilson*. Columbia (Miss.), 2004; *Неретина С. С. Этьен Жильсон: Новый взгляд на старое наследие // Жильсон Э. Философия в средние века*. М., 2004. С. 578–595; *Maurer A. Etienne Gilson: Critic of Positivism // Thomist*. 2007. Vol. 71. N 2. P. 199–220.

Д. В. Смирнов

