

# Рационалистический подход к явлению Религия

Ф. Г. Овсиенко

---

## ЭВОЛЮЦИЯ СОЦИАЛЬНОГО УЧЕНИЯ КАТОЛИЦИЗМА

Философский  
критический анализ



URSS

**Ф. Г. Овсиенко**

**ЭВОЛЮЦИЯ  
СОЦИАЛЬНОГО  
УЧЕНИЯ  
КАТОЛИЦИЗМА**

**Философский  
критический  
анализ**

Издание второе



**URSS**

**МОСКВА**



**Овсиенко Фридрих Григорьевич**

**Эволюция социального учения католицизма: Философский критический анализ.** Изд. 2-е. — М.: ЛЕНАНД, 2021. — 256 с.  
(РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКИЙ подход к явлению «РЕЛИГИЯ».)

В настоящей книге исследуются структура и место социальной доктрины католической церкви в системе религиозной идеологии. Показана эволюция философско-теологических основ доктрины, дана критика так называемой социальной теологии католицизма — теологии труда, теологии мира, теологии семьи. Анализируются принципы церковного истолкования социального развития, экономическая теория, политика и футурология (модель будущего общества) Ватикана.

Для студентов, научных работников, преподавателей-обществоведов и всех, кто интересуется проблемами философии религии и атеизма.

**Рецензенты:**

д-р филос. наук, проф. *К. И. Никонов*;

д-р филос. наук, проф. *А. А. Радугин*

Формат 60×90/16. Печ. л. 16. Зак. № АР-8396.

Отпечатано в ООО «ЛЕНАНД».

117312, Москва, проспект 60-летия Октября, 11А, стр. 11.


**ISBN 978–5–9710–8606–2**

(мягкая обложка)

**ISBN 978–5–9710–8649–9**

(твердый переплет)

© ЛЕНАНД, 2020

НАУЧНАЯ И УЧЕБНАЯ ЛИТЕРАТУРА	
	E-mail: <a href="mailto:URSS@URSS.ru">URSS@URSS.ru</a>
	Каталог изданий в Интернете:
	<a href="http://URSS.ru">http://URSS.ru</a>
	Тел./факс (многоканальный): + 7 (499) 724 25 45
URSS	

Все права защищены. Никакая часть настоящей книги не может быть воспроизведена или передана в какой бы то ни было форме и какими бы то ни было средствами, будь то электронные или механические, включая фотокопирование и запись на магнитный носитель, а также размещение в Интернете, если на то нет письменного разрешения владельца.

## Введение

Римско-католическая церковь — крупнейшая и единственная христианская организация, обладающая официальной систематизированной социальной доктриной. Указанная доктрина представляет собой совокупность специфических социально-политических, социально-экономических и социально-этических концепций. Современный Ватикан использует свое социальное учение как средство для воздействия на различные группы населения практически всех стран и континентов. Чтобы не оказаться в стороне от происходящих в мире событий и не потерять влияния на массы, католицизм пытается в настоящее время модернизировать свое учение таким образом, чтобы составляющие его социальные концепции по возможности адекватно отвечали духу современности.

В современной атеистической науке назрела необходимость дать целостный философский анализ католической социальной доктрины, складывавшейся в течение последнего столетия и особенно радикально обновившейся после II Ватиканского собора (1962—1965). Взгляды католических идеологов на человека, общество и политику неоднократно рассматривались в марксистской советской и зарубежной литературе, однако в нашей литературе еще нет трудов, посвященных целостному исследованию обновленного католического социального учения.

К числу монографических изданий, содержавших анализ идеологии, политики и социальной философии католической церкви, можно отнести изданную в 1962 г. в Париже и вышедшую в переводе на русский язык в 1964 г. книгу французского теоретика Ж. Канапы «Социальная доктрина церкви и марксизм» [25]<sup>1</sup>, в которой представлена так называемая «классическая» доктрина

<sup>1</sup> Здесь и далее первое число в скобках обозначает порядковый номер цитируемого произведения, последнее — страницу. Если имеется том, то его обозначает второе число.

католицизма, чьи многие положения сегодня либо существенно модернизированы, либо преданы забвению.

Однако в современной атеистической марксистской литературе существуют работы, посвященные изучению новых моментов в социальной доктрине католицизма. Советскими учеными проделана плодотворная работа в области исторических и политических исследований католицизма, о чем свидетельствуют труды М. В. Андреева, И. Ю. Аничаса, Е. М. Бабосова, Л. Н. Великовича, О. И. Величко, А. А. Гайдиса, В. И. Гараджи, И. Р. Григулевича, И. Я. Кантерова, Н. А. Ковальского, И. И. Мачюлиса, В. Ю. Нюнки, Ю. М. Охрименко, А. А. Радугина, Б. Я. Рамма, Р. Т. Рашковой, М. М. Шейнмана, И. Б. Ястребова и др. Эти публикации посвящены различным сторонам идеологии современного католицизма: отношению к капитализму и социализму; вопросам войны и мира, разрядки и мирного сосуществования государств с различным общественным строем; сущности, месту и роли католического клерикального антикоммунизма; идеологии и деятельности церкви в различных регионах мира и т. д. Эти работы значительно расширяют представления о характере и сущности социального приспособленчества и модернизма Ватикана и представляют несомненную научную и практическую ценность.

Значительную работу по исследованию различных аспектов социального учения католицизма в 60—80-х гг. осуществили ученые-марксисты европейских социалистических стран. В Чехословакии это прежде всего Т. Галечка, Ф. Вашечка, И. Годовский, Ф. Кубович; в ГДР — Х. Мор, О. Клор, Э. Хюттнер, Р. Брода; в ВНР — И. Лукач, Т. Абель, М. Мураньи и др. Но, пожалуй, наибольшее количество публикаций, раскрывающих эволюцию идеологии и деятельности церкви, содержание официальных папских документов последних лет, выходит в ПНР, и это естественно, если учесть позиции и роль католицизма в стране, а также откровенные попытки Ватикана влиять на общественную жизнь в Польше. В трудах Д. Танальского, Я. Дембовского, Э. Сайдак-Михновской, Ю. Келлера, М. Новачика, Ф. Годлевского, Ю. Грудзеня, Т. Ярошевского, С. Маркевича, В. Мыслэка, Т. Плужаньского широко освещаются и анализируются модернистские процессы в современном католицизме. Не вдаваясь в детальный анализ несомненно интересных работ польских авторов, следует отметить, что, во-первых, в

большинстве своем они неизвестны советскому читателю, во-вторых, отдельные содержащиеся в них оценки отражают кризисное развитие страны в начале 80-х гг. Речь, в частности, идет о попытках обосновать возможность диалога марксизма с католицизмом на основе некой близости их учений о человеке, «родства» марксистской и католической этики и т. п. Марксистской принципиальностью, научностью и объективностью отличаются в этом смысле работы В. Мыслэка, С. Маркевича и Т. Ярошевского.

Несмотря на большое количество публикаций по критике социального учения католицизма, последнее рассматривается в них, как правило, фрагментарно, к тому же преимущественно в историческом либо сугубо политическом аспектах. В большинстве работ из поля зрения исследователей выпадают вопросы, связанные непосредственно с теоретическими основами доктрины — социальной философией и с обращенной к социальной проблематике католической теологией. Приходится констатировать, что обстоятельного анализа соотношения и взаимовлияния социальной доктрины церкви, с одной стороны, и философии и теологии — с другой, пока еще нет.

В работах советских и зарубежных авторов-марксистов 50—60-х гг. была показана роль неотомизма как философской основы социальной доктрины католицизма. Это соответствовало действительности лишь до определенного времени. Уже в социальных документах последних римских пап, особенно Павла VI (1963—1978) и Иоанна Павла II (с 1978 г.), обнаруживается широкое привлечение экзистенциализма, феноменологии, структурализма и философской антропологии в целях теоретического обоснования новых социальных концепций католицизма.

В нашей литературе до сих пор практически не принималось попыток определить статус экономической теории в системе социального учения церкви. Многие авторы, справедливо отмечая, что современный католицизм по существу ратует за своеобразную неокapиталистическую модель общества, на этом основании неправомерно игнорируют анализ собственно методологии католических экономических теорий. В то же время следует признать, что входящая в состав социальной доктрины экономическая проблематика обладает своей спецификой и нуждается в специальном рассмотрении.

Существенному пересмотру подверглась социально-этическая доктрина церкви, в первую очередь учение о личности и ее взаимоотношениях с обществом. В этой области церковь привлекла такие новые для католической этики категории, как «права человека» и «права христианина», пересмотрела и наполнила новым содержанием понятия достоинства личности, социальной справедливости, гуманизации труда и др. Указанные изменения в сфере этики, особенно интенсивные в конце 70-х — середине 80-х гг., в значительной мере инспирировались и непосредственно осуществлялись нынешним главой римско-католической церкви Иоанном Павлом II. Естественно, что без обстоятельного анализа социальных энциклик и предшествующих философско-теологических работ этого автора, взгляды которого ныне являются официальными взглядами иерархии католицизма, картина эволюции доктрины, ее характер и содержание вряд ли были бы полны.

В последние годы в лоне церкви оформились ранее находившиеся в оппозиции к официальной мысли, а ныне обретшие доктринальный характер так называемые «социальные теологии» — теология мира, теология труда, теология культуры и т. п. Анализ их социального и философского содержания представляется необходимым. В первую очередь это касается так называемой теологии труда, получившей официальное признание и развитие в специальной энциклике Иоанна Павла II «*Laborem exercens*» («Трудом своим», 1981).

Наконец, следует учитывать также то, что в процессе послесоборного обновления в церкви сформировалась относительно целостная система католической футурологии, противопоставляемой теории научного коммунизма. Христианский образ будущего начинает занимать все больше места в официальных документах Ватикана и в работах католических авторов, и критический анализ этой проблемы позволит восполнить пробел в ее освещении.

Для более полной иллюстрации эволюции социальной доктрины церкви, начало которой связывают с появлением энциклики Льва XIII «*Regim novarum*» («О новых вещах», 1891), мы обратились к ее истокам. Подобный подход позволяет лучше увидеть те реальные исторические условия, которые определяли характер и глубину церковного социального приспособленчества и модерниз-

ма. Краткий исторический экскурс представляется необходимым еще и потому, что в нашей атеистической литературе до сих пор не показано непосредственного влияния так называемого социального католицизма XIX в. как теории и общественно-религиозного движения на формирование официальной социальной доктрины церкви.

Исследуя эволюцию теоретических основ социальной доктрины католицизма, необходимо очертить границы решаемых задач. Учитывая, что в одной работе практически невозможно представить эволюцию церковных социальных установок по многим проблемам, раскрыть их полное содержание (к тому же цель настоящей монографии — в первую очередь философское осмысление социального учения католицизма), автор не ставил перед собой задачу провести критический анализ последнего на фоне систематического изложения социальных документов Ватикана. На наш взгляд, анализ методологических основ социального учения диктует не обусловленное хронологией следование за указанными церковными источниками, а рассмотрение основополагающих категорий и принципов социальной доктрины в их динамике, т. е. требует преимущественно логического, а не исторического подхода.

Несмотря на отдельные достоинства исторического подхода, он в данном случае вступает в противоречие с требованиями философского анализа. При этом методе, поскольку одни и те же проблемы переключаются из одной энциклики в другую, как бы переходят в наследство от одного понтифика к другому, исследователь социальной доктрины вынужден неоднократно обращаться к ним подчас даже тогда, когда они не модифицируются. Собственно, так и обстоит дело в работах отдельных историков.

Определяя объект настоящего исследования, необходимо отметить, что речь здесь идет о так называемом *доктринальном* изложении церковного учения. Данный момент следует подчеркнуть, поскольку различные группы католиков могут придерживаться и, как показывает практика, придерживаются разных социально-политических воззрений. Верующие-католики выступают носителями различных, зачастую прямо противоположных классовых, экономических, национальных и государственных интересов. Существенно могут отличаться от официаль-



ного ватиканского курса и социально-политические программы региональных церквей. В связи с этим в настоящей работе, посвященной критическому изучению *папской доктрины*, не анализируются авангардистские социальные концепции отдельных католических авторов и локальных церковных групп. Несмотря на определенный резонанс в отдельных католических кругах, они не отражают современную ватиканскую программу. По этой причине в настоящей монографии, например, не рассматриваются латиноамериканская, африканская и западноевропейская «версии» католической теологии освобождения, а единственно представлен ее ватиканский вариант. Что же касается вовлекаемых в научный оборот работ католических философов и теологов, то это те произведения, в которых, на наш взгляд, наиболее адекватно отражена официальная точка зрения.

Характеризуя направленность атеистических работ последних двух десятилетий, посвященных различным аспектам социального учения католицизма, мы уже отмечали, что их содержание в большинстве случаев сводилось к анализу социально-политических приспособленческих и модернистских тенденций. Тому, что этот анализ не затрагивал в достаточной степени эволюцию методологических принципов данного учения, имеется свое объяснение. С начала 60-х гг. католическое учение усиленно эволюционировало в рамках прокламируемого папами Иоанном XXIII и Павлом VI, а также II Ватиканским собором «аджорнаменто» («обновления»). С этого времени в церкви под лозунгами свободы теологических исканий и философского плюрализма, определенного отказа от отдельных положений неотомизма осуществлялись активные поиски соответствующий сознанию современного верующего и изменившейся действительности новых формул. В условиях социально-политического размежевания в церкви (которое лишь отражает социально-политическое размежевание в мире) и санкционированного до определенной поры философско-теологического плюрализма, а также при расплывчатости и неоднозначности формулировок официальных церковных документов 60—70-х гг. трудно было дать и однозначную оценку границ указанной эволюции доктрины.

В настоящее время, особенно в период понтификата Иоанна Павла II (с 1978 г.), кульминация послесоборного обновления церкви, по нашему мнению, осталась по-

зади. Сегодня, во второй половине 80-х гг., можно говорить об определенной стабилизации церковного социального учения. Согласно официальной линии Ватикана продолжение процесса радикального обновления на нынешнем этапе может поставить под удар такие религиозные «ценности», которых церковь не должна лишиться; дальнейшая неуправляемая сверху модернизация будет служить не укреплению религии, более гибкому ее приспособлению к современным условиям, а, напротив, ослаблению.

Разумеется, церковь не может не приспосабливаться постоянно к изменяющейся социальной действительности. Ее идеологи и не скрывают своих намерений: церковь хочет «присутствовать» не только в капиталистическом, но и в «третьем», и в социалистическом мирах. А это возможно только за счет модернизации в первую очередь социального учения и лишь затем — организации и культа. Не эволюционируя, не видоизменяя свою доктрину, католицизм не смог бы проявлять свои адаптационные возможности, хотя формально церковь постоянно подчеркивает прежде всего свои непреходящие ценности, благодаря которым она якобы и оказывается жизнеспособной.

Однако эволюция социального учения церкви не односторонний кратковременный процесс. В этом процессе выявляются свои «подъемы» и «спады». В настоящее время у нас имеются все основания говорить об определенной стагнации (от лат. *stagnare* — делаю неподвижным, останавливаю), о завершении определенного этапа эволюции церковного социального учения, что позволяет дать ему более однозначную и более полную характеристику.

Может возникнуть вопрос: почему настоящая работа, в которой ставится задача проанализировать эволюцию в первую очередь теоретических основ официального католического социального учения, не названа, например, «Критика социальной философии католицизма»? Дело в том, что здесь ставится иная задача, а именно исследовать методологические принципы конкретной социальной доктрины церкви. Содержание же социальной философии католицизма в целом гораздо шире содержания теоретических принципов социальной доктрины Ватикана.

## Глава I

# МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ ИЗУЧЕНИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ДОКТРИНЫ КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ

## § 1. ПОНЯТИЕ И СТРУКТУРА СОЦИАЛЬНОГО УЧЕНИЯ ЦЕРКВИ

*Социальная доктрина* Понятия «социальная доктрина» и *и социальное учение* «социальное учение» церкви употребляются в атеистической и богословской литературе и как синонимы, и как нетождественные категории. *Социальное учение* католической церкви составляют, с одной стороны, официальные документы Ватикана, а с другой — полуофициальные сочинения церковных и околоцерковных интерпретаторов этих документов. *Социальную доктрину* в узком смысле слова образуют только официальные документы, в первую очередь папские энциклики<sup>2</sup>. Наряду с этим она излагается в декретах, посланиях, конституциях, буллах (наиболее важных актах римских пап), адортациях (от лат. *adhortatio* — ободрение, поощрение, увещевание — наставления епископам, священникам и мирянам), а также в инструкциях ватиканских конгрегаций (своеобразных министерств) и в решениях соборов. Специфической особенностью церковной социальной мысли является не только ее философское, социологическое и этическое обоснование, но и обязательная теологическая аргументация, ссылки на откровение.

Католическое социальное учение в широком смысле слова существует столько же, сколько существует и сама католическая церковь. Ссылками на богоустановленность эксплуататорских общественных отношений католицизм обосновывал вначале господство феодалов, а за-

---

<sup>2</sup> Термин «энциклика» — послание папы вселенской (католической) церкви — впервые ввел в 1740 г. папа Бенедикт XIV. Первая энциклика представляла собой описание обязанностей епископов. Однако силу доктринальных, т. е. обязательных для всех верующих, документов энциклики получают лишь со времени понтификата Льва XIII.

тем, по мере упрочения капитализма, приспособливал свое учение к потребностям буржуазии.

Хотя исторически католическая социальная мысль возникла раньше официальной доктрины церкви и оказала существенное влияние на формирование последней, творцами доктрины объявляют себя, однако, исключительно иерархи церкви. Отмечая, что труды теологов, католических философов и социологов ни в коей мере не образуют социальную доктрину католицизма, папа Пий XII (1939—1958)<sup>3</sup> указывал на недопустимость смешения «аутентичной доктрины церкви» со взглядами теологов и каких-либо школ. Одновременно он напоминал, что положения папских социальных энциклик не могут трактоваться и интерпретироваться в качестве «открытых проблем» [92, § 14].

Столь же жестко отличает сегодня официальную социальную доктрину церкви от недоктринальных поучений католических философов и теологов папа Иоанн Павел II. Выступая в июне 1984 г. во Фрибургском католическом университете (Швейцария), он поучал: «Первой обязанностью папы и епископов вкупе с ним является провозглашение веры и определение аутентичности ее формулирования... Необходимо следить за тем, чтобы никто в церкви не вводил в заблуждение верующих, предлагая им без каких-либо ограничений официально не признанные, а по существу недостаточно зрелые положения» [78(2), 1984, № 7].

В энцикликах «*Regum novarum*» («О новых вещах», 1891) Льва XIII и «*Quadragesimo anno*» («В год сороковой», 1931) Пия XI содержание доктрины еще не было представлено в таком объеме и в таких деталях, как в документах Пия XII. В речах, посланиях и энцикликах этого папы содержится наиболее полное изложение проблем, включаемых в сферу социальной доктрины, и трудно было бы назвать какой-либо вопрос социального, экономического или политического характера, который не получил бы в этих документах определенного отражения. В отличие от других пап, обращавшихся лишь к отдельным социальным вопросам, Пий XII пытался создать нечто вроде «суммы» в этой сфере. Не случайно в «Социальном катехизисе» западногерманского теолога

---

<sup>3</sup> Здесь и далее в скобках указываются периоды правления римских пап.

Э. Велти, обобщающем преимущественно воззрения Пия XII, предмет социального учения католицизма включает в себя свыше трехсот проблем [155].

Вопрос о разграничении социальной доктрины и социального учения церкви не заслуживал бы специального рассмотрения (тем более, что в периоды интенсивной адаптации церкви к новым социальным условиям Ватикан не настаивает на подобном разграничении и подчас сам употребляет эти понятия как синонимы), если бы в последние годы он не приобрел особую остроту в связи с появлением в католицизме социальных теорий, от которых Ватикан решил отмежеваться либо которые он хочет нейтрализовать.

Дело в том, что действительно непреодолимой грани между «социальной доктриной» и «социальным учением церкви» нет. Да и само понятие «доктрина» (от лат. *docere* — учить) почти синонимично понятиям «учение», «концепция», «теория». К настоящему времени, например, официальная ватиканская доктрина вобрала в себя сформировавшиеся вне ортодоксии умеренно-центристские положения концепций Ж. Маритена, Э. Мунье, П. Тейяра де Шардена, К. Ранера и других католических философов и теологов, отвергнув при этом их крайний радикализм. Однако в данный момент, когда, как уже отмечалось, католическое руководство поставило своей задачей подвести определенную черту под очередной фазой обновления своего учения и заявляет о своем желании «восстановить доктринальную дисциплину в церкви» [45, 116], экспонирование нетождественности «социальной доктрины» и «социального учения» становится вполне объяснимой тенденцией, которую необходимо учитывать при изучении теории общества современного католицизма. Следует иметь в виду, что в одних случаях идеологи церкви считают целесообразным подчеркивать динамичный и даже эволюционный характер своей доктрины, в других, т. е. в данном случае, ее «стабильность», по сути — догматичность.

Разумеется, претензии на «догматичность» церковных социальных постулатов не следует понимать как буквальное требование возведения их в ранг религиозных догматов — основных положений вероучения, признаваемых непрерываемо истинными, вечными и неизменными божественными установлениями, обязательными для всех верующих. Большинство католических теоретиков пре-

достерегают (римские папы воздерживаются от комментирования этого вопроса) от трактовки социальных идей, содержащихся в энцикликах, как неких незыблемых догматов на уровне «истин веры». Но это вовсе не попытка умалить их значение, а сознание того, что в противном случае церковь лишилась бы основного аргумента для необходимого развития своего социального учения и адаптации к постоянно изменяющейся действительности.

Намерение официальной церкви решительно отмежеваться от радикальных социальных концепций и течений, которые расходятся с курсом, прокламируемым в папских энцикликах, выражается в осуждении ватиканской конгрегацией по вопросам доктрины веры (прежняя инквизиция) в 1979 г. взглядов швейцарского теолога-модерниста Г. Кюнга и запрете на его преподавательскую деятельность, в осуждении в 1984 г. специальной инструкцией той же конгрегации так называемой «теологии освобождения» латиноамериканского образца и в других акциях.

Составляющие социальную доктрину церкви положения, как поучают римские папы, должны безоговорочно восприниматься верующими в качестве теоретической основы и для практического действия. Формально, правда, не все церковные социальные документы обладают одинаковым статусом. Доктринальный характер имеют только документы, объявленные при соблюдении необходимого ритуала — *ex cathedra* (с кафедры) «непогрешимым» папой или собором. В этом случае, по учению церкви, решение принимается «с участием бога», а значит, тоже непогрешимо. Католики обязаны верить в то, что объявленная таким образом доктрина дополняется всеми предшествующими неизменными «истинами веры». Статус доктринальности то или иное положение обретает якобы в силу того, что оно основывается, во-первых, на Священном писании, во-вторых, на его «непогрешимой» интерпретации.

Несколько ниже в иерархии церковных «истин» стоят лишенные характера «непогрешимости» (т. е. не объявленные на уровне *ex cathedra*) декларации папы и церковного аппарата. Однако даже наиболее либеральный, по общей оценке, папа Иоанн XXIII (1958—1963) в энциклике «*Mater et Magistra*» («Мать и наставница», 1961) указывал, что если даже не на уровне *ex cathedra*



«иерархия церкви рекомендует что-либо по конкретному вопросу, то католики, разумеется, обязаны все это неукоснительно выполнять... Католики должны искренне верить в мудрость церкви и с сыновним послушанием относиться к ее указаниям» [93, IV, § 2].

Обязательный для всех католиков характер социальной доктрины церкви обосновывается ее авторами также тем, что она объявляется интегральной частью католицизма как религии (мировоззрения). Католицизм, разъясняют они, это не «индивидуальная» религия, она не ограничивается сферой отношения души к богу, а распространяется и на отношения между людьми. По этой причине, отмечал папа Иоанн XXIII, «социальная доктрина выступает как интегральная часть христианской концепции жизни» [93, IV, § 2].

Возникает вопрос: как соотносится понимаемая таким образом социальная доктрина с другими, традиционными церковными дисциплинами. Является ли она частью традиционной католической этики либо же это отдельная дисциплина? Наряду с этим необходимо определить содержание так или иначе связанных с понятием социального учения часто употребляемых в католической литературе понятий «социальная этика», «социальная философия» и даже «социальная теология».

На первый вопрос сами идеологи церкви не дают определенного ответа, ссылаясь на то, что сложность дефиниции и место социальной «науки» в ряду церковных дисциплин обуславливает применение к ней слова «доктрина». Часть из них, особенно германоязычные (Г. Генстенберг, О. фон Нелль-Бройнинг, А. Утц, О. Шиллинг), связывают начало этой дисциплины не с концом XIX в., а с более ранним периодом. На этом основании они, включая в нее всю предшествующую церковную социальную мысль, предпочитают придерживаться названия «социальная этика». В своих работах, посвященных католической философии, они придерживаются следующего принципа: излагают гносеологию, онтологию, философию природы и этику католицизма, оговаривая, что взгляды на общество и государство составляют, согласно неотомизму, специальную часть этики.

Другая часть, ортодоксально трактуя понятие «доктрина» (П. Йосток, В. Швер), связывает его лишь с конкретной реакцией церкви на «рабочий вопрос» в конце XIX в. и понимает социальную доктрину как особую те-

ологическую дисциплину. Один из создателей так называемого католического «социального солидаризма» западногерманский теолог Г. Гундлах, бывший советником двух пап — Пия XI и Пия XII, дает следующее определение католической социальной доктрины: «Это синтез всех форм социального порядка, соединенных с основами христианского пути к спасению личностей и социальных групп, выступающий в качестве нормы социальных обязанностей на протяжении всей истории человеческого общества» [120, 24]. В другой работе теолог уточняет свою дефиницию: «Основным элементом католического социального учения является теологический элемент, следовательно, эта наука должна определяться как теологическая» [119, 915]. Однако в определении статуса «социальной науки» Г. Гундлах весьма непоследователен, так как гораздо чаще использует не теологическую, а философскую аргументацию и утверждает, что социальные принципы церкви могут быть восприняты на рациональном уровне всеми людьми, в том числе и нехристианами. Более того, он даже высказывает убеждение в том, что «социальные суждения», выведенные из Священного писания и учения «отцов церкви», не могут войти в состав католического социального учения до тех пор, пока не получают соответствующей философской интерпретации.

Непоследовательность в установлении статуса католического социального учения в целом обнаруживается у всех авторитетных католических авторов. И. Месснер, например, заявляет, что система католической социальной этики (синоним социального учения), отвечающая «христианским принципам», может быть построена исключительно на основе философски истолкованного естественного права, но на деле, забывая об этом праве, обращается непосредственно к Библии и к социальным энцикликам пап. То же делают и другие авторы.

Приведенные выше точки зрения показывают, что идеологи церкви ломают копья вокруг вопроса о месте социального учения католицизма в системе церковных дисциплин и его характере — теологическом, философском, этическом либо социологическом. Но ни один из них не ставит вопрос шире: о месте социальной доктрины в системе идеологии католицизма, а он, несомненно, гораздо важнее внутрицерковного спора о статусе доктрины и о соотношении ее элементов. Проблема соотно-

шения религиозной идеологии и социальной доктрины католицизма будет рассмотрена в отдельном параграфе, сейчас же небезынтересно уяснить, что кроется за столь неоднозначной трактовкой предмета и сущности этой дисциплины.

#### *Социальная этика*

Группа теологов, прибегающих к термину «социальная этика», объясняют свой подход тем, что применение доктринальных «вневременных» церковных социально-политических и социально-экономических рецептов к изменяющимся условиям жизни общества лишено перспективы. Ведь всякая новая ситуация, отмечали они еще до II Ватиканского собора, потребует от церкви выработки новых принципов, а значит, и изменения доктрины. Эти авторы утверждают, что принципы данной «доктрины» не могут выводиться из догматической и моральной теологии, следовательно, по своей природе они должны изменяться вместе с изменениями, происходящими в конкретной социальной действительности. В истолковании другой части теологов католическая доктрина вплоть до собора представляла как нечто неизменное. Следствием такой позиции были схематизм и социальный консерватизм.

С указанным отношением, или различием, выводимым только на основе разного понимания хронологических начал социальной доктрины и ее соотношения с теологией, можно согласиться лишь отчасти. Главное заключается в другом.

Для идеологии католической церкви вообще характерно рассмотрение любых общественных отношений сквозь религиозно-этическую призму. При таком подходе религиозно-нравственные идеи предстают в качестве основы тех социальных, политических и экономических отношений, с апологией которых выступает католицизм. Этизированная таким образом «социальная доктрина» предстает в этом случае как «социальная этика». Следовательно, говоря об этих понятиях, надо иметь в виду, что речь в обоих случаях идет об одном и том же круге рассматриваемых вопросов с той лишь разницей, что во втором случае идеологи церкви из тактических соображений растворяют в этике всю общественную проблематику. Этизация социальных идей, по мнению католических теоретиков, позволяет лучше осуществлять «присутствие» церкви во всех общественных системах. Иоанн Павел II формулирует эту задачу следующим образом:

«Христиане должны распространять социальное учение, основанное на евангелии, которое церковь провозглашала всегда, но в еще большей мере на протяжении последних ста лет. Эта доктрина касается прежде всего моральных принципов, поскольку без них так называемый социальный вопрос не может быть решен никогда» [78, 1982, № 51].

Следует, однако, отметить, что наряду с «социальной этикой» как своеобразно преломленной сквозь призму религиозной морали социальной доктриной церкви существует и «индивидуальная», или «частная» католическая этика. Специфика и круг основных решаемых ею проблем рассматриваются в отдельном параграфе.

Применительно к марксистской этике термин «социальная этика» не имеет смысла, так как марксистская этика является наукой социальной. Католическая же этика, подразделяя нравственные нормы на «социальные» и «индивидуальные», регламентирующая отношение человека к богу, уже самим этим фактом демонстрирует свой антинаучный характер. И действительно, о какой научности можно говорить применительно к католической этике, если «нормативная оправданность ее происходит от бога», как утверждает в одном из церковных изданий [77, 1964, 9, 908]. Следовательно, здесь говорится не об объективном исследовании нравственных норм и отношений между людьми, а о произвольном постулировании норм и навязывании их обществу от имени бога.

Католическая этика в целом претерпела существенную эволюцию не только по своему содержанию, на котором отразилось признание церковью новых реальностей, но и по форме. Традиционно в католицизме проблемами нравственности занимались две дисциплины — моральная теология и собственно католическая этика. Они различились как по «предмету» исследования, так и по своим источникам. Католическая этика как философская дисциплина, хотя и претендовала на вневременной характер, тем не менее ориентировалась на межчеловеческие отношения, рассматривала возможность достижения «естественных целей», а посему базировалась на данных разума и «естественных» путях познания. Определяющим признаком этики считался ее антропоцентризм; как философско-религиозная дисциплина только она, а не моральная теология, входила в состав социального учения церкви.

Теоцентристски ориентированная моральная теология, абстрагировавшаяся от сугубо «бренной» деятельности людей, рассматривала человеческие поступки исключительно в их отношении к сверхъестественной цели. В отличие от этики моральная теология претендовала на то, что она базируется на «откровениях».

В связи с попытками современных идеологов церкви преодолеть традиционное противопоставление между земным и небесным, результатом чего явилась эсхатологическая трактовка земных дел человека, границы между моральной теологией и этикой католицизма во все большей степени стираются. На практике обе дисциплины ныне обращаются как к «естественным», так и к теологическим аргументам, поэтому не только по содержанию, но и по форме провести различия между ними очень трудно. Большинство теологов сегодня попросту отождествляют моральную теологию с католической этикой и именно этот симбиоз рассматривают в качестве одного из компонентов социального учения церкви.

*Социальная  
философия  
католицизма*

«Социальная философия католицизма» — это лежащий в основе социальной доктрины философско-теологический метод рассмотрения человека и общества. Таким образом, «социальная философия» как бы надстраивает социальную доктрину теоретически и, разумеется, изменяется вместе с развитием последней.

Круг проблем и категорий католической социальной философии существенно отличается от вопросов и категорий марксистской теории общества. И это естественно — марксизм не рассматривает личность как асоциальное существо, для католицизма же изолированная от общества мистифицированная личность, «природа» человека являются предпосылками создания общественной теории. Можно смело утверждать, что теологический антропологизм — исходный принцип католической социологии.

Философ-марксист, изучая человека, обязательно учитывает естественные и социальные факторы, формирующие личность, ее поведение, мировоззрение, поскольку руководствуется при этом принципом: общественное бытие определяет общественное сознание. Для католического же философа все ценности, моральные нормы и сама личность не являются производными от общественных отношений, они трансцендентны. Поэтому характерное для современной католической социальной философии

«игнорирование» в определенном смысле общественных отношений (экономический строй, классовые отношения и т. п.) является не частной «ошибкой», а методологическим правилом, требующим рассмотрения в первую очередь трансцендентных ценностей. Указанная мировоззренческая и методологическая противоположность марксизма и католицизма обуславливает различия как форм, так и проблематики их общественных теорий.

Основными категориями католической социальной философии, долгое время ориентировавшейся исключительно на томизм, являются «естественное право» и «общее благо». Без обстоятельного анализа этих категорий социальной философии с учетом их эволюции невозможно понять смысл католического истолкования вопросов государства и права, войны и мира, экономической жизни, семьи и брака и т. п.

Следует отметить, что по своему генезису указанные категории не являются монополией католицизма. Однако в рамках католической социальной философии они приобрели свое собственное содержание и особое значение. В частности, категория общего блага здесь стала играть такую роль, что отдельные современные католические авторы склонны рассматривать всю социальную проблематику сквозь призму этой категории. Такой подход, например, демонстрирует в своей книге «Социальная философия» Иoaхим Кондзеля [125].

Специфика основных категорий социальной философии католицизма заключается в том, что они могут в равной мере выступать в качестве собственно философских, а также теологических, социологических, юридических и этических категорий. Так, подчеркивая теологический аспект естественного права, идеологи церкви указывают на то, что оно вытекает из так называемого «вечного» божественного права; естественным правом как выражением закона, установленного богом, обосновываются политические, социальные и экономические теории. Из естественного права выводится право обладания частной собственностью, право церковного вмешательства в общественную жизнь, права личности и различные моральные предписания.

В свою очередь выводимая из теории естественного права теория общего блага служит соответствующему (интересам церкви и господствующего класса) истолкованию необходимости публичной власти, общественных



институтов, социального мира и своеобразно понятых социальной справедливости, достоинства личности и ее свободы, проблем гуманизма и т. д. Более того, теории естественного права и общего блага используются ныне для обоснования католической футурологии, в рамках которой церковные идеологи обещают исключить всякое противоречие между «благом» личности и «общим благом» общества, между интересами гражданина и интересами государства, а главное — привести человечество к созданию новой исторической (и религиозной) общности — совершенному, единому и непротиворечивому всемирному сообществу.

Следует обратить внимание еще на один момент. На изменение содержания основных категорий социальной философии католицизма, а также на выработку новых категорий оказывают влияние прежде всего экономические, политические и культурные изменения, происходящие в мире, а не в лоне церкви. Однако в силу объективных причин — относительной самостоятельности надстройки в первую очередь — и сами положения (категории и принципы) социальной философии церкви, обретая доктринальный статус, не могут не оказывать обратного воздействия на выработку норм и оценок церкви в отношении происходящих в мире изменений. Церковь, будучи одним из наиболее консервативных институтов надстройки, оказывается вынужденной как бы подгонять реальные социальные явления под свои философско-теологические категории. Причем это ее свойство сохраняется даже тогда, когда на смену одной антагонистической общественно-экономической формации приходит другая антагонистическая общественно-экономическая формация. Периоды протеста католицизма против господствующих отношений, как правило, бывают непродолжительными — ведь это сопротивление осуществляется в виде неприятия новой формы эксплуатации с позиций старой формы.

Анализ церковных социальных документов показывает, что в последние годы практически все категории социальной философии подверглись существенному пересмотру и обновлению. В социальную философию католицизма были официально введены такие новые категории, как «знамения времени», «права верующего», «качество жизни» и т. д.

Устанавливая предмет модернизированной социаль-

ной философии, сегодня даже наиболее ортодоксальные теологи пытаются доказать, что данная дисциплина не была создана ни «гением первоначального христианства Августином Блаженным», ни «великим святым Фомой Аквинским» [131, 3]: эти «святые», по словам одного из долголетних сотрудников нынешнего главы Ватикана профессора-теолога Ю. Майки, лишь наметили «ряд элементов для конструирования этой философской дисциплины, которая в методическом плане еще не построена» [131, 4].

По мнению теологов, только сейчас, в 80-х гг., завершается процесс систематизации католической социальной философии как дисциплины. В связи с этим она, во-первых, в определенной мере отграничивается от «философии человека» (антропологии), в которой до последнего времени занимала «маргинальную позицию»; во-вторых, от этики; в-третьих, от философии государства и права, с которой ее якобы настолько идентифицировали, что она не имела «своего лица» [131, 371].

Утверждения католических идеологов о том, что они создают чуть ли не качественно новую социальную философию, не выдерживают критики. И в новом изложении она даже больше других католических дисциплин ориентируется на средневековую социальную теорию «ангельского доктора» — Фомы Аквинского (1225—1274). Объяснение этому феномену можно дать, учитывая, что томизм — одновременно и религиозно-философская и теологическая система. Вслед за Фомой Аквинским нынешние его эпигоны разграничивают области философского и теологического исследования, однако когда речь заходит о решении общественно-политических и социальных проблем, то религиозная философия переходит на позиции теологического их истолкования и попросту уступает место теологии. Дело в том, что сами принципы функционирования, например, государства и права базируются в католицизме не столько на философских, сколько на теологических постулатах. Продолжая томистскую традицию, современная церковь не отказалась от идеи божественного происхождения власти и государства. Подобный подход, между прочим, несколько затрудняет использование идеологами церкви светских концепций современной буржуазной социологии. Ведь теология менее мобильна, чем религиозно истолкованные наука и философия. Даже соглашаясь на определенный

интеллектуальный плюрализм, на обновление своего учения, церковь готова допустить его лишь в низшей — философско-рациональной — области познания, к какой теология — «наука откровения» — не относится.

*Социальная  
теология*

С момента обнародования первой социальной энциклики «*Regim papum*» в течение нескольких десятилетий социальные проблемы рассматривались католическими авторами преимущественно в политических категориях. Объясняется это тем, что церковь в этот период почти открыто выступала в роли апологета капиталистических общественных отношений. Политические категории использовались Ватиканом еще в 40—50-х гг., когда Пий XII и его окружение делали ставку на сторонников «холодной войны», надеясь на скорую реставрацию капитализма и восстановление позиций клерикалов в странах народной демократии, а потому не особенно стеснялись в выражениях, когда стремились дискредитировать социальные идеалы марксизма. Лишь укрепление социалистического лагеря, усиление авторитета коммунистических и рабочих партий, восприятие большинством верующих стран Восточной Европы идеалов социализма вынудили идеологов церкви постепенно отказаться от иллюзий и даже заставили некоторых из них заявить, что церковь не имеет собственной социологии, а ограничивается собственно социальной этикой [113, 9].

В послесоборный период, особенно в 70—80-х гг., социальные идеи церкви обретают права гражданства в бурно развивающихся так называемых «социальных теологиях». В чем конкретно это выразилось и каковы мотивы сознательной «теологизации» социальной проблематики?

Выработка для социально неоднородной паствы учения о человеке и обществе в рамках официальной социальной доктрины, вынужденной обращаться к определенным «моделям» общественного устройства, становится все более трудной. По этой причине еще до собора часть католических философов и теологов для объяснения деятельности человека и функционирования общества обращается к христианской антропологии, а также пытается трансформировать социальную философию католицизма в своеобразную социальную теологию, или «теологию земных реальностей». В отличие от традиционной теологии последняя концентрирует внимание не на божестве, а на «бо-

жких вещах», объявляя основной своей целью выделение неких религиозных аспектов во всех явлениях видимого мира. Результатом такого подхода явилось появление новых теологических дисциплин — теология труда, теология культуры, теология политики, теология освобождения и т. д.

Причина «теологизации» социальной проблематики проста: чтобы существовать и действовать в мире, а по возможности и определять направление его развития, церковь пытается как бы «освятить» мир. Кроме того, усиление теологической интерпретации предоставляет церкви большую возможность к тому, чтобы, лишив свое социальное учение конкретности и определенности, придать ему столь необходимую для «присутствия» в социально разделенном мире «универсальность». Теология — дисциплина более абстрактная, чем философия и тем более — чем непосредственно социология.

Теологическое направление в католическом социальном учении связано с разработкой «теологии земных реальностей» представителем лувенской теологической школы Г. Тильсом в конце 40-х гг. Вслед за ним западногерманские теологи В. Шельген и А. Гех выдвинули концепцию включения католического учения в число теологических дисциплин.

Следует, однако, отметить, что создание «теологии земных реальностей» было бы невозможно без предшествовавших ей идей христианского эволюционизма Тейяра де Шардена (1881—1955). Указанная «новая теология» во многом обращается к положениям тейярдизма, в котором впервые в католицизме была предпринята попытка преодолеть барьер между религиозной и мирской сферами в жизни верующего. Именно в том, что Тейяр якобы сумел устранить дихотомическое деление на «труд для бога» и «труд для мира», усматривают его главную заслугу последователи.

Пионеры «теологии земных реальностей» заявляют, что в ее рамках вмещается не только «социальная», но и «экономическая» теологии. Предметом последней объявляется человек в его отношении к материальным благам и средствам удовлетворения своих потребностей, но не в изоляции от бога, а через соотнесение с ним.

А. Гех одним из первых в католицизме сформулировал в рамках «теологии земных реальностей» такие дисциплины, как «теология промышленного предприятия»

[111, 114] и «теология свободного времени» [112, 83]. Первая из них рассматривает экономическую деятельность человека в связи с «творчеством» бога, вторая пытается установить религиозное содержание непроеизводственной сферы деятельности человека.

Смешение элементов теологии с элементами социологии и политэкономии порождает своего рода методологическую неупорядоченность в современных католических концепциях, обуславливает отсутствие единой типологии в определении предмета церковных «дисциплин». Понимая это, ведущие теологи и философы предлагают свои методологические решения. Так, например, В. Шёльген рекомендует выделять в учении о человеке и обществе две части: нормативную и эмпирическую. Нормативную часть он отождествляет с «социальной метафизикой», или «социальной теологией», дающей церкви некие вневременные принципы, а эмпирическую — с социологией. Нормативные указания, по его мнению, социальная теология должна черпать из догматов, но прежде всего из папских энциклик. Эмпирическая же часть учения о человеке и обществе — это собственно социология. В целом же, согласно Шёльгену, католическое социальное учение состоит из двух основных частей: теоретической, нормативной — социальной теологии и социальной философии, а также прикладной — христианской социологии [145, 162].

Пытаясь «надстроить» социальное учение католицизма теологией и одновременно устранить существующую методологическую неупорядоченность, нынешний глава церкви Иоанн Павел II предложил свою концепцию комплексного изучения общества на основе трех взаимосвязанных уровней: социологического, этического и теологического. Подобный подход, по его мнению, впервые был осуществлен уже при разработке папской конституции «*Gaudium et spes*» («Радость и надежда»), именуемой также «О церкви в современном мире», соавтором которой является и нынешний глава Ватикана.

Согласно концепции папы «социологическое описание» общества ограничивается фиксацией различных социальных связей, противоречий между группами, государствами и системами, в силу чего оно именуется «низшим» и «неполным описанием». Социология обвиняется в том, что она «фиксирует факты без надлежащей нормативной оценки» [87, 1979, № 1—3, 8]. Социальные яв-

ления получают более полную, «нормативную» оценку на уровне католической этики, переходящей от социальных отношений к межличностным («интерперсональным»), более глубоким, по мнению теолога, связям. Однако совершенную трактовку социальные явления приобретают лишь «на уровне необходимой теологической редукции». Если под различные противоречивые черты и свойства человека подвести соответствующую теологическую базу, то, по мнению папы, станет ясно, что «социальные противоречия, кризисы и страдания, присущие человеческому обществу, выступают как следствие изначальной внутренней раздвоенности самого человека» [87, 1979, № 1—3,8].

Согласно интерпретации Иоанна Павла II не общество и не многообразные общественные процессы, а личность является своеобразным ключом ко всем социальным, экономическим, политическим вопросам. Религиозно-антропологический подход к рассмотрению социальных проблем возводится идеологами церкви в обязательный принцип.

Отношение римской курии к «новым теологиям» весьма неоднозначно. Однако большинство из них не только получают ее признание, но и развиваются в папских энцикликах. Так, в энциклике Иоанна Павла II «*Laborem exercens*» («Трудом своим», 1981), по сути, изложена так называемая «теология труда». Особенностью церковного подхода к высшей форме активности человека является расширительная трактовка труда, выражающаяся во включении его в перспективу «сотворения», «воплощения» и «искупления». Откровенно мистифицированный человеческий труд рассматривается в энциклике как необходимое условие второго пришествия Христа и как своеобразная жертва ему. Таким образом, не столько объективное значение труда, сколько его эсхатологическая ценность становится центральной идеей энциклики, равно как и всей «теологии труда» католицизма. В целом «теология труда» выполняет двудединую задачу: апологии классового мира и расширения влияния церкви в среде рабочего класса.

Развивая подобную «теологию труда», официальный католицизм совсем иначе оценивает некоторые другие «социальные теологии», например «теологию освобождения». Отвергая имеющие место в развивающихся странах попытки отдельных верующих и священнослужителей



ссылками на Христа как некоего бунтовщика и даже «революционера» обосновать необходимость участия в национально-освободительных и других прогрессивных движениях, иерархия церкви всячески поддерживает и развивает концепцию «освобождения» как морально-религиозного совершенствования личности, ее «очищения от греха».

*Внутрицерковная  
дискуссия о наличии  
и актуальности  
социальной доктрины*

Наряду со спорами о методологическом статусе и основных направлениях развития социальной доктрины в последние годы в католицизме развернулась также оживленная дискуссия о ее наличии и актуальности. Дискуссия была вызвана, с одной стороны, кризисом «универсальной» традиционной социальной доктрины церкви, ставшей малопригодной в современном социально неоднородном мире, с другой — активными поисками новых форм «присутствия» католицизма в нем.

В конце 70-х — начале 80-х гг. дискуссия шла уже не только на периферии, но и широко развернулась на страницах ватиканских изданий. «Что означает сегодня социальное учение церкви?», «Оправданно ли «внедрение» церкви в социальную проблематику?», «Существует ли католическая экономическая теория?», «Что представляет собой так называемая политика церкви?» — такими заголовками запестрели страницы ватиканского официоза — газеты «L'Osservatore Romano» («Римский обозреватель») и журнала «La Civiltà cattolica» («Католическая цивилизация»).

До начала 60-х гг., отмечали представители римской курии и видные теологи, в церкви мало кто сомневался в существовании специального систематизированного католического социального учения. В 70-х же годах, признает «La Civiltà cattolica», «в католицизме появились концепции, отрицающие не только правомерность церковного вмешательства в вопросы политики и идеологии, а тем самым и необходимость существования социальной доктрины, но даже необходимость христианско-демократических партий» [70, 1980, № 3111, 314].

И действительно, дискредитация этого учения, обусловленная узаконенной поддержкой им реакционных общественных сил, привела к тому, что уже с начала 60-х гг. понятие «социальная доктрина» в католицизме практически не употреблялось. Многие католические авторы церковный курс на этизацию социального учения, о ко-

тором говорилось выше, стали трактовать как отказ от обладающей статусом обязательности социальной доктрины. Один из создателей теологии труда, М. Д. Шеню, например, указывая на то, что понятие «социальная доктрина церкви» еще встречается в энцикликах Иоанна XXIII, но совершенно отсутствует в энцикликах Павла VI (1963—1978), заключает: «Социальная доктрина церкви означает определенную совокупность указаний, предложенных официально курией лишь в период понтификатов от Льва XIII до Иоанна XXIII (т. е. с конца XIX в. до начала 60-х гг. XX в. — *Ф. О.*); она означает синтез директив, содержание которых образует единое, связанное со своей эпохой учение, в котором религиозные и социальные моменты предстают как целостность» [113, 9]. Поскольку же, как утверждает этот теолог, со времени собора «семидесятилетняя линия преемственности в провозглашении церковью рассматриваемого понятия прерывается», постольку необходимо считать его «относящимся лишь к определенному историческому периоду» [113, 9].

Подобной точки зрения придерживается и западно-германский теолог Л. Рооз. По его мнению, «церковное учение вообще не представляет собой конкретную социальную программу» [80, 1976, 2, 130].

На чем основывают свои взгляды Шеню и другие теологи, утверждающие, что церковь в определенный момент отказалась от своей социальной доктрины?

Отвечая на этот вопрос, следует прежде всего обратить внимание на то обстоятельство, что папская доктрина довоенного времени имела универсальный характер. Она была обязательной для всех локальных церквей и в определенном смысле унифицировала их идеологически. После войны, особенно в период понтификата Иоанна XXIII, в церкви все сильнее начинает проявляться идеологическая полицентризация. Епископаты национальных церквей под нажимом верующих нередко устанавливают в этот период свою позицию в отношении тех или иных событий, вырабатывают свои социально-политические концепции, адекватно, по их мнению, отражающие региональную ситуацию. Подчас эти концепции существенно отходили от содержания и курса официальной папской доктрины. Значительным радикализмом характеризовались, например, выступления многих латиноамериканских епископов и даже целых епископатов. В то же время

позиции португальских, части западногерманских и итальянских епископов, напротив, отличались доктринальным консерватизмом. Эта группа впоследствии оказывала упорное сопротивление соборному курсу на модернизацию католицизма, особенно по социально-политическим вопросам.

Известно, что в период интенсивной модернизации церкви, когда Иоанн XXIII и Павел VI всячески содействовали процессу «аджорнаменто», римская курия не акцентировала свое внимание на необходимости воссоздания единой, обязательной для всех католиков социальной программы. Нередко эти папы даже декларировали идею дифференцированного подхода региональных церквей к решению социальных проблем с учетом исторических традиций народов и сложившейся в различных странах ситуации. Так, Павел VI в послании «*Octogesima adveniens*» («Наступают восьмидесятые», 1971) писал: «В связи со столь разнородной ситуацией в мире церковь не может однозначно произнести слово и предложить решения универсального характера. Это не входит в ее задачу... Это задача самих христианских общин — под воздействием святого духа, вместе со своими епископами, в диалоге с другими братьями-христианами и людьми доброй воли осуществлять выбор и предпринимать необходимые инициативы по осуществлению социальных, политических и экономических преобразований, срочных и во многих случаях необходимых» [100, § 4].

Ссылаясь на приведенные выше слова, Шеню утверждает, что Павел VI якобы снимал с верующих всякие ограничения в социально-политических и социально-экономических вопросах и допускал полную свободу социального выбора. На наш взгляд, речь здесь может идти не столько о свободе выбора, сколько о слишком свободной интерпретации папского документа. Ведь в том же документе, в том же параграфе Павел VI указывает, что «выбор» должен осуществляться не произвольно, а «в свете неизменных установлений евангелия, на основе тех критериев и директив, которые содержатся в социальном учении церкви» [100, § 4].

Касаясь вопроса об имеющем место в современном католицизме отказе от понятия «социальная доктрина», можно отметить, что действительно в различных папских документах мы встречаем разные термины, употребляемые для обозначения социального учения церкви («соци-

альная этика», «учение, извлекаемое из евангелия», и т. п.). Однако подмена понятий, к которой Ватикан прибегал и прибегает в тот или иной период, вызывалась не отказом от своей социальной программы, а соображениями тактического характера, спецификой решаемых в каждый конкретный момент задач.

Именно с учетом необходимости радикального обновления церкви II Ватиканский собор, как признает доцент кафедры социологии и экономики Высшей школы святого Георга во Франкфурте-на-Майне Фридрих Хенсбах, «сознательно избежал употребления понятия «социальная доктрина» [79, 1983, 15. VI, 131]. Однако и в этот момент руководители церкви гораздо больше заботились о формальной стороне: «Под впечатлением любимых оборотов речи Иоанна XXIII «знамения времени» и «жизневыражения церкви, обращенные внутрь и наружу», отцы церкви отвергли возникшее по преимуществу в странах немецкого языка систематическое с его философски-рациональными выводами; ... вместо этого они приняли решение в пользу библейско-пастырского языка, христианской антропологии и диалога с общественностью» [79, 1983, 15. VI, 131].

Как уже отмечалось, во второй половине понтификата Павла VI, примерно в середине 70-х гг., в церкви наметилась тенденция к «торможению» обновления, к нейтрализации радикализма в социальном учении. Папа Иоанн Павел II, продолжая эту линию, вновь пытается осуществить унификацию этого учения. Документы и выступления нынешнего понтифика показывают, что в настоящее время Ватикан стремится более четко, более однозначно и в то же время более «универсально» определить свою официальную позицию по социально-политическим и социально-экономическим вопросам. Результатом этого явились частичный возврат к положениям первых папских социальных энциклик, более откровенное обоснование «права» церкви на то, чтобы определять все сферы жизни личности и общества и даже отказ от попыток закамуфлировать свое социальное учение другими, нейтральными понятиями.

Как показывает практика, в определенные исторические периоды, когда церковь начинает придерживаться «интегральной» позиции, она, пытаясь силой своего авторитета преодолеть всегда существующее размежевание в массах верующих, требует от них безоговорочного

принятия своей более или менее унифицированной доктрины. Такой бескомпромиссной точки зрения придерживался в середине XX в. папа Пий XII, когда поучал: «Учение пап, а также подчиненных им иерархов должно быть всеобщей и непосредственной нормой истины» [92, § 42]. Такую же линию пытается проводить в середине 80-х гг. Иоанн Павел II. В связи с этим он сегодня без обиняков и заявляет: «Само слово «плюрализм» содержит в себе значительную опасность» [78, 1980, № 151].

Упомянувшийся выше западногерманский теолог Ф. Хенсбах не без оснований утверждает, что причину указанного поворота надо усматривать не в особенностях личности настоящего папы — он выступает проводником линии той мощной группировки в церкви, которая одержала верх в борьбе различных послесоборных течений. Ударную силу этой группировки, «выступающей с пожеланиями и требованиями в адрес католического социального учения» [79, 1983, 15. VI, 131], составляют епископы ФРГ и других стран Запада. «Приверженцы этого направления, — пишет в статье «Три разновидности католического социального учения» Ф. Хенсбах, — стремятся к беспроblemному и гармоничному слиянию общественного сознания и общественной нормы и тем самым — к окончательному вытеснению той конфликтной теории общества, которая преувеличивает значение плюрализма мнений и противоположности интересов... Наконец, приверженцы этого направления желали бы затормозить процесс общественных перемен, которые, по их мнению, несут в себе угрозу, при помощи вечных истин, обязательных предписаний и однозначных формул» [79, 1983, 15. VI, 131].

Подводя итог почти двадцатилетним дискуссиям по вопросу о том, должна ли современная церковь претендовать на обладание собственной социальной доктриной либо последняя должна быть полностью заменена имеющими рекомендательный характер этическими нормами, Иоанн Павел II занял однозначную позицию: «Не следует стыдиться, как это часто бывает, социального учения церкви. Это оно — средство, которое может пристыдить других» [71, 1979, № 8, 99]. Выступая перед аргентинскими промышленниками, глава Ватикана поучал: «Социальное учение церкви должно стать основой практической жизни, дабы общественный порядок в мире покоился на указаниях евангелия» [78, 1979, 23. XI]. А во

время встречи с итальянскими промышленниками иерарх призывал «руководителей экономической жизнью» этой страны «воспринять принципы социального учения церкви и руководствоваться ими в своей деятельности» [78, 1980, 4.1].

Позиция Иоанна Павла II по вопросу статуса социальной доктрины представляется вполне определенной. Поэтому вряд ли можно согласиться с точкой зрения польского религиоведа Ю. Келлера, утверждающего, что якобы в настоящее время Иоанн Павел II «стремится максимально ограничить роль социально-политической доктрины церкви» [83, 1983, № 17, 9]. Попытки нынешнего понтифика растворить конкретные социальные проблемы в абстрактных категориях и нейтральных понятиях Ю. Келлер готов принять за доказательство того, будто папа не касается «таких проблем, как собственность, механизм распределения материальных благ, организация производства, аграрный вопрос и т. д., т. е. всего того, что занимало внимание многих его предшественников» [83, 1983, № 17, 9].

Ю. Келлер явно заблуждается. Точку зрения папы и официальной церкви по всем названным вопросам без труда можно найти в энциклике «*Laborem exercens*» и в других документах. Правда, позиция современной церкви по социальным вопросам в папских документах маскируется плотным слоем теологии и моралистики, но она, несомненно, имеется, и задача объективного исследователя доктрины как раз и состоит в том, чтобы выявить ее, а не принимать де-факто вслед за религиозными идеологами тезис о «религиозном» и «этическом», а не классовом и социальном характере католической общественной теории. Несмотря на основательное теологическое и этическое «прикрытие» церковной социальной концепции, Иоанн Павел II, повторяем, в гораздо большей степени, чем его непосредственные предшественники, демонстрирует стремление придать социальному учению статус доктринальности.

В своей социальной концепции папа стремится учесть все актуальные проблемы современного мира (война и мир, проблема голода, энергетический и экологический кризис и т. п.), и его подход к рассмотрению данных проблем действительно отличается своеобразием. Однако это вовсе не значит, что, как утверждают отдельные религиоведы, социальная мысль Иоанна Павла II не мо-

жет быть сведена ни к «социальной этике», ни к «социальной доктрине», ни к «католической социологии» [83, 1983, № 17, 173]. В данном случае форма скрывает содержание модернизированного, но по-прежнему остающегося в арсенале церкви классово-апологетического социального учения католицизма.

## § 2. ИДЕОЛОГИЯ, РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕОЛОГИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ДОКТРИНА ЦЕРКВИ

*Марксистское  
и клерикально-  
католическое  
понимание роли  
церкви в обществе*

Проповедь социальной доктрины Ватиканом представляет собой форму идеологического воздействия церкви на общество. Однако обоснова-

ние церковью своей роли в обществе и функции своей доктрины было различно в разные периоды. За последние сто лет оно претерпело существенную эволюцию.

В энцикликах «*Humanum genus*» («Род человеческий», 1884) и «*Immortale Dei*» («Бессмертному богу», 1885) папа Лев XIII впервые предпринял попытку в духе неотомизма очертить сферу социально-политической компетенции церкви в буржуазном государстве. Формально, доказывая он, власть церкви не пересекается с властью государства. Источником авторитета всякой власти как в семье, так и в государстве является ее божественное происхождение. Каждый институт — церковь и государство — служит удовлетворению определенных потребностей: государство — земных, материальных, церковь — духовных. Таким образом, утверждал Лев XIII, для «общего блага» общества необходимо сосуществование и сотрудничество светской и духовной власти. Однако, поскольку духовные потребности указывают на эсхатологическую, вечную цель и назначение человека, постольку они, а также стоящая за ними церковь обладают большей ценностью.

Попытки церкви установить свою монополию на решение земных дел выразились в официальном заявлении Льва XIII о том, что «социальные проблемы в новых условиях (в период империализма. — Ф. О.) не могут быть решены без помощи религии и церкви» [90, § 13]. Церковь обосновывала свое вмешательство в социально-политические и экономические дела государства в энциклике «*Regim novatum*» ссылками на связь социальных вопросов с уровнем нравственности людей, на

первородный грех как причину морального зла в общественных отношениях, на бесполезность социальных реформ без нравственного совершенствования человека.

Впоследствии претензии церкви на выполнение собственной специфической роли в государстве несколько видоизменялись. Если Лев XIII объявлял «полем деятельности» церкви все сферы человеческого бытия, в том числе и так называемые «бренные дела», а его последователь Пий X прямо заявлял, что все без исключения человеческие поступки должны иметь религиозную направленность, то уже Пий XI, учитывая новую ситуацию, а именно критику широкой общественностью католического клерикализма в 20—30-х гг., в энциклике «*Quadragesimo anno*» («В год сороковой», 1931) отказывается от необходимости непосредственного вмешательства церкви в сугубо земные дела человека. Приведение человека к земному счастью, отмечалось в этой энциклике, не входит в число задач церкви. Власть церкви, дескать, ограничивается той сферой общественных проблем, в которой проявляются моральные факторы. На практике же подобные заявления ничего не меняли, так как никакой человеческий поступок для церкви не являлся безразличным, не подлежащим ее «моральной оценке».

На данный момент, кстати, недвусмысленно указывала сама энциклика «*Quadragesimo anno*». Основная посылка, которая приводилась в этом документе, была предельно проста: социально-экономическая и политическая сферы должны подлежать «моральной оценке» церкви как на том основании, что общество составляют отдельно взятые «личности» — субъекты деятельности и объекты церковных моральных оценок, так и на том, что в основе социально-экономической и политической проблематики должны находиться этические нормы справедливости и любви, на которые церковь устанавливала монополию. «Хотя экономическая жизнь и мораль базируются на своих собственных принципах, — отмечалось в энциклике, — было бы неверным утверждать, что экономический и моральный порядки столь далеки и чужды друг другу, что не являются взаимосвязанными. Разумеется, лишь законы, именуемые экономическими, устанавливают, чего и с помощью каких средств может достичь человек в сфере производства... Но точно так же, как моральное право указывает нам, чтобы среди множества наших поступков мы искали высшую и конечную



цель, так и в отдельных сферах деятельности оно предлагает нам искать эти особые цели и гармонично подчинять конечной цели все остальные» [91, § 17].

В послесоборный период церковь официально отказывается от социально-политической ангажированности и во все большей мере акцентирует свои религиозные функции с тем, чтобы на их основе реализовать свои социально-политические цели. Церковь стремится к тому, чтобы вовлеченные в мирские дела верующие осуществляли на основе принципов католицизма ее «присутствие» в общественной жизни и тем самым реализовали задачу евангелизации мира.

Значение, которое послесоборная церковь придает миссии евангелизации мира, является прежде всего следствием тех изменений в нем, которые определяют и форму церковного приспособления. В условиях, когда церковь лишилась возможности непосредственно определять политику государств и народов, а общественная жизнь характеризуется прогрессирующей секуляризацией, единственно приемлемой для католицизма стала такая интерпретация мира, при которой «светское» не выступало бы как противоположность и отрицание «сакрального». Отсюда и попытки современных теологов обосновать относительность и подвижность границ между светским и религиозным, доказать значение мирских дел для достижения эсхатологических целей.

Со времени II Ватиканского собора проводится мысль о том, что никакой политики в собственном смысле слова церковь не проводит. Отрицается и наличие у нее собственной экономической теории. Поскольку церковь якобы не связывает себя ни с какой системой, ее «политику» составляет аполитичность. «Истинная миссия, которую Христос вверил своей церкви, — отмечается в пастырской конституции «О церкви в современном мире», — не имеет политического, экономического или социального характера. Цель, которую Христос определил церкви, имеет религиозный характер» [96, § 42].

*Католический  
эклесиоцентризм  
или католическая  
«деидеологизация»?*

Иоанну Павлу II принадлежит ведущее место в разработке современного варианта социальной роли и функций церкви. Свои взгляды он развил еще в допонтификальный период в основном в двух книгах — «У оснований обновления» [160] и «Личность и действие» [159], а также в многочисленных ста-

тях. За отправную точку своей концепции папа принимает пастырскую конституцию «О церкви в современном мире» и адортацию папы Павла VI «*Evangelii nuntiadi*» («Провозглашение евангелия», 1975), в которых намечалась тенденция к установлению определенной политической дистанции к миру для «нового» его завоевания. Развивая идеи этих документов, Иоанн Павел II идет дальше и создает своеобразную «социальную экклезиологию»<sup>4</sup>. Эта экклезиология, во многом отличающаяся от традиционной, трактуется им как «вершина развития социально-религиозной и теологической мысли» [83, 1983, № 17, 6]. Исходя из посылки, согласно которой вся социальная действительность должна рассматриваться в плоскости «церковь — человеческая личность», он утверждает, что социальную проблематику необходимо интерпретировать и формулировать в теологических терминах. Церковь и личность, в его понимании, это два взаимообуславливающих друг друга феномена, представляющих собой наиболее общие рамки, в которых должны истолковываться все социальные процессы.

Церковь в работах кардинала К. Войтылы, а ныне Иоанна Павла II, предстает как некая надструктурная общность, не связанная ни с каким общественным строем. Она должна выполнить важную социальную миссию, заключающуюся в освобождении мира от социальных, политических и экономических конфликтов несоциальными, неполитическими и неэкономическими методами. По этой причине церковь выступает у него как средоточие жизни не только для католиков, но и для всех людей. Церковь, по его словам, это «тот институт и великое общество, та великая духовная система, которая призвана лечить раны современных людей» [83, 1983, № 17, 6].

Почему именно церковь вправе выступать в роли судьи и критика всякого строя? Потому, отвечают католические теоретики, что ныне она — единственный из всех существующих неидеологический, неполитический и надсистемный институт. Будучи таковым, церковь якобы выступает против любой идеологии, выполняющей, по

---

<sup>4</sup> Экклезиология — учение о церкви как мистическом объединении верующих («теле Христовом»), представляющей будто бы реальное присутствие бога на земле. Главная задача экклезиологии — доказать необходимость и абсолютную ценность церкви в жизни человека и общества.

мнению ее апологетов, дезинтегрирующую роль в мире. «Нет никакой необходимости в том, — поучают они, — чтобы во имя любви к человеку, его защиты, сотрудничества в целях его освобождения обращаться к системам и идеологиям. Подлинную инспирацию для своей деятельности ради братства людей и установления справедливости в мире, против всякого насилия, порабощения и дискриминации, нападок на религиозную свободу и посягательств на права человека церковь находит в сущности своего предназначения... Верная своему долгу, церковь хочет сохранить свободу по отношению к противостоящим друг другу системам и говорит лишь о человеке безотносительно к тому, какого рода его бедствия и страдания» [78, 1979, № 30].

Основные мысли главы Ватикана концентрируются вокруг тезиса, согласно которому «человек стал жертвой идеологии» [88, 1980, № 9]; в связи с этим социальная проблематика должна стать специфической сферой морально-теологической «актуализации» церкви, ее спасающей миссии. Церковь понимается как универсальное учреждение, выражающее интересы всех людей независимо от их классовой принадлежности. «Основанная Христом церковь, — отмечает Иоанн Павел II, — уже сегодня указывает человеку путь, необходимый для построения земного царства, которое, даже не будучи лишенным противоречий, является преддверием царства божьего. Церковь указывает человеку способ построения общества... Ее задача состоит во введении дрожжей евангелия во все проявления человеческой активности... Внешние структуры — общества и международные организации, государства, города и отдельные люди должны считаться с этой реальностью, должны гарантировать церкви соответствующее место» [88, 1980, № 9].

Из всех функций религии, установленных марксизмом, — иллюзорно-компенсаторной, мировоззренческой, регулятивной и интегрирующей — католические идеологи отрицают лишь первую. Разумеется, претендуя на духовное руководство обществом, они, вопреки объективной истине, всегда будут отрицать тот непреложный факт, что религия выступает как иллюзорное восполнение ограниченности человеческой практики. Наряду с этим они выделяют ряд других функций, в числе которых сегодня особое место занимает функция церкви как «моральной оппозиции» в обществе.

Исторический опыт практически всех стран показывает, что с возникновением классов во все эпохи церковь стремится построить свои отношения с государством таким образом, чтобы обеспечить себе господствующие позиции в обществе. Наличие или острота конфликта в этих отношениях всегда зависят от того, насколько интересы церкви совпадают с интересами господствующего в данном обществе класса, а также от реальной силы церкви. Однако история свидетельствует, что даже в случаях практически полного их совпадения церковь нередко посягает на те или иные функции светского государства, пытаясь поставить их под свой контроль.

Приводя теологические и философские аргументы, идеологи церкви утверждают, что независимо от характера отношений между государством и церковью последняя всегда выполняет и должна выполнять функцию своеобразного института «моральной оппозиции». Во всех случаях, когда, по мнению иерархии, возникает угроза «общему благу», она имеет право занять позицию «моральной оппозиции». И хотя идеологи католицизма обосновывают принципиальное различие между «моральной оппозицией» и оппозицией политической, факты свидетельствуют, что церковь, как в средневековье, так нередко и сегодня, выступает в роли политической силы, состоящей на службе у определенных классов. В современном мире она силой своего авторитета бичует (хотя все реже в политических категориях) неугодные социальные системы, производственные отношения, принципы демократии, выражает поддержку одним политическим группам и партиям и осуждает другие.

Функцию «моральной оппозиции» идеологи католицизма чаще всего поднимают на щит в периоды кризисного развития того или иного государства, пытаясь в этот момент с пользой для себя «перехватить инициативу». Не случайно вопросы этой функции сейчас усиленно разрабатываются на страницах польской католической печати. Один из ведущих польских теологов Ю. Майка следующим образом характеризует задачу католической церкви в стране: «Моральная оппозиция» является участием в пророческой функции церкви, которая должна быть моральным путеводителем для всего божьего народа, а также для государственной власти. Церковь должна выполнять эту роль в любой ситуации, даже тогда, когда это может привести к конфронтации с госу-

дарственной властью» [71, 1982, № 4, 2—3]. Нет необходимости доказывать, что готовность церковников идти на конфронтацию с государством — вопрос не моральный, а именно политический.

Изучая содержание социальных документов Ватикана, нетрудно заметить две одновременно наличествующие линии. С одной стороны, церковь все настойчивее пропагандирует идею своей аполитичности, а свою политику (разумеется, в кавычках) истолковывает как «форму пастырства в мире», «служение человечеству с помощью евангелия» [70, 1979, № 3102, 455]. С другой стороны, в 80-х гг. католические идеологи гораздо чаще, чем 10—15 лет тому назад, формулируют «право» на свое «присутствие» во всех без исключения сферах человеческой деятельности. «Всюду, где бы не находился человек, — разъясняют они свою позицию, — там должна быть и церковь. И она не может согласиться с попытками ограничить ее лишь одной, а именно религиозной сферой. Разумеется, церковь не является ни политической, ни экономической силой, она — религиозный институт. Однако это не означает, как того хотели бы сторонники лаицизма<sup>5</sup>, что церковь должна заниматься исключительно религией (которую они отождествляют с культом, обрядами). Это означает лишь то, что когда церковь высказывается по вопросам светской жизни людей, то она должна делать это в религиозной форме...» [70, 1979, № 3102, 459].

Указанное противоречие — проповедь аполитичности при одновременной ангажированности Ватикана в дела мира — объясняется просто. Церковь в целях завоевания авторитета в массах представляет себя стражем достоинства человека и всех его прав, в том числе и политических. Она не может решиться на своего рода политический и экономический «индифферентизм», ибо такая позиция была бы чревата для нее потерей авторитета в глазах верующих. Поэтому современный Ватикан пытается облечь свою идеологию в специфические религиозные одежды, перевести ее содержание на язык христианской этики и теологии. Обращение к социальной проблематике, претензии на участие в ее решении сопровождаются одновременно затуманиванием социально-поли-

---

<sup>5</sup> «Лаицизм», или «лаицизация» (от лат. laicos — светский) — термин, близкий терминам «секуляризация» и «атеизация».

тической функции церкви и изображением ее миссии как сугубо религиозной или религиозно-этической.

*Идеология и социальное учение* В связи с отмеченным встает вопрос о специфике религиозной идеологии и о месте в ней социального учения, а также об идеологической функции последнего. Ведь церковь, напомним, определяет свое социальное учение как неидеологическое. Она подвергает критике те направления в философии и социологии, которые не скрывают свою идеологическую, партийную направленность, в первую очередь — марксизм. Католический философ, утверждает, например, современный католический теолог Иоханнес Месснер, всегда встречается с «определенными трудностями при оценке тех или иных теорий, поскольку они обусловлены идеологическими предпосылками» [71, 1983, № 1, 10]. Всякая же идеология, по убеждению теолога, это «рациональная структура, которая определенным образом отходит от реальности и истины («природы вещей»), касающейся человека и общества» [71, 1983, № 1, 11]. По его мнению, партийность не может совпадать с объективностью и научной беспристрастностью, поэтому католическая теория при оценке чуждых концепций и выработке собственных взглядов должна основываться на позициях некой деидеологизированной «чистой науки».

Церковные теоретики всячески пытаются доказать, что исторический материализм потому и не является наукой, что он выступает как выражение партийной, классовой точки зрения. О подобных претензиях В. И. Ленин писал: «Люди всегда были и всегда будут глупенькими жертвами обмана и самообмана в политике, пока они не научатся за любыми нравственными, религиозными, политическими, социальными фразами, заявлениями, обещаниями разыскивать *интересы* тех или иных классов» [3, 23, 47].

Католической идеологии, как и всякой идеологии, присуща партийность. Но, в отличие от марксистской идеологии, открыто заявляющей о своей партийности, не скрывающей того, что она выражает интересы трудящихся масс, католическая идеология декларирует свою надпартийность и игнорирование классовой борьбы.

Следует отметить, что католическое понимание идеологии существенно отличается от марксистского. И в этом нет ничего удивительного. Идеологическая борьба, которая является отражением исторического перехода

человечества от капитализма к социализму, обусловила борьбу вокруг самого понятия «идеология». В этой борьбе в концентрированной форме отражены идейные столкновения в области политики, права, международных отношений и т. п.

В марксистской литературе идеология определяется как система идей и теорий, ценностей и норм, идеалов и директив действия, выражающих интересы и задачи определенных общественных классов, способствующих закреплению или устранению существующих общественных отношений. По своему теоретическому содержанию идеология является совокупностью политических, правовых, нравственных, философских, эстетических и других идей, отражающих в конечном итоге экономические отношения общества с позиций определенного класса [61, 9].

Современная католическая общественная теория исходит из того, что ее идеи и основные постулаты не обусловлены социальной действительностью — общественным бытием, а привнесены извне — через «откровение» и через «прочтение» природы сотворенного богом человека. Экспонируя подобную независимость своих социальных идей от практической деятельности людей, от материальных условий их жизни, а также то, что церковь якобы не выражает интересов какого-нибудь класса («Церковь, — заявил Иоанн Павел II на приеме для участников организованной западногерманским фондом имени Конрада Аденауэра международной конференции, посвященной энциклике «*Laborem exercens*» (27 мая 1983 г.), — ограничиваясь наиболее общей сферой, провозглашает в социальных и экономических вопросах единственно общие принципы» [78(2), 1983, № 5—6, 26]), католические философы определяют свою социальную мысль как неидеологическую. На этом основании католические теоретики заявляют об отсутствии вообще какой бы то ни было католической идеологии. Несостоятельность подобных утверждений очевидна: они базируются на сознательном сужении сферы идеологии и игнорировании реальной социальной роли религии и церкви в обществе.

Религиозная идеология, наличие которой не нуждается в особом доказательстве, выступает как совокупность взглядов и идей о боге, мире в целом, природе, обществе и человеке. Будучи теоретически разработанной системой (идеология, в отличие от психологии, имен-

но разрабатывается целенаправленно теоретиками), религиозная идеология, как справедливо отмечает И. Н. Яблоков, включает в себя, во-первых, теологию, во-вторых, религиозную философию и, в-третьих, общественную теорию (концепции экономики, политики, права, искусства и т. д.) [60, 36].

Установив составные части религиозной идеологии, мы пришли к пониманию взаимоотношения католической идеологии и католического социального учения. Понятие социального учения католицизма уже понятия идеологии католицизма. Социальное учение, или социальная доктрина католицизма, выступает не только в форме теории, но и в форме идеологически ориентированной программы социальной деятельности, направленной на закрепление или изменение определенных общественных отношений. Разумеется, взгляды католической церкви на общество обязательно дополняются и теологической и философской аргументацией. Но теология и католическая философия не выступают здесь, как в случае с католической идеологией, в качестве самостоятельных сфер.

В классовом обществе социальная теория всегда носит классовый характер, и католическая идеология не является в этом смысле исключением. В конечном счете она (речь, напомним, идет не об идеологии региональных церквей, существующих в различных социальных условиях, а потому выступающих с различными социальными программами, а об идеологии Ватикана) отражает экономические отношения общества с позиций определенных эксплуататорских классов, хотя в ее сферу отчасти вовлечен и духовный материал, являющийся результатом осмысления условий жизни также и угнетенных классов.

Религиозная идеология, как и всякая другая идеология, есть духовное явление, поэтому она может оцениваться в гносеологических категориях — как научная или ненаучная, истинная или ложная. По своей сущности «всякая религия является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, — отражением, в котором земные силы принимают форму неземных» [1, 20, 328]. В отличие от всякой светской идеалистической идеологии религиозная идеология проявляется также через культ (культ — действенное средство идеологического воздействия на верующих), ре-



лигиозные организации, церковь как институт. Католическая церковь широко использует в идеологических целях институт монашества, насчитывающий десятки орденов, различные благотворительные общества, католические профсоюзы и партии.

Будучи ненаучной, превратной формой отражения и объяснения отношения людей к природе и друг к другу, религиозная идеология в классовом обществе неизбежно выражает интересы определенных классов в социально-политических категориях. Этот момент идеологи церкви не могут скрыть за попытками этизации и теологизации своих политических и экономических постулатов. Будучи по своему содержанию социальными, они должны быть и охарактеризованы как социальные. В этом смысле идеологию католической церкви следует определить как реакционную и консервативную. Реакционный и консервативный характер социальных принципов христианства подтверждает вся история общества; эти принципы, как справедливо отметил К. Маркс, «оправдывали античное рабство, превозносили средневековое крепостничество и умеют также, в случае нужды, защищать, хотя и с жалкими ужимками, угнетение пролетариата» [1, 4, 204].

Ранее уже отмечалось, что католическая идеология и социальное учение церкви всегда запаздывают с признанием новых социальных реальностей. Это их свойство — закономерное явление. Классики марксизма-ленинизма подразделяют все идеологические формы на две группы. К первой относятся формы, прямо и непосредственно отражающие экономический строй общества (политика и право), к другой — формы, отражающие этот строй опосредованно (философия, мораль, религия, искусство). Однако и в одном и в другом случаях экономические отношения всегда оказывают влияние на все без исключения формы общественного сознания, в том числе и на религию. Отмечая, в частности, что экономические отношения воздействуют главным образом через политику, Ф. Энгельс иллюстрировал это на примере философии. «Экономика, — писал он, — здесь ничего не создает заново, но она определяет вид изменения и дальнейшего развития имеющегося налицо мыслительного материала, но даже и это она производит по большей части косвенным образом...» [1, 37, 420]. Данная характеристика распространяется также и на религию.

Исторический материализм не отрицает специфических закономерностей, присущих самой религии. Однако, безусловно, конечная причина ее эволюции и эволюции церковной социальной доктрины заключена в объективных законах общественного бытия, прежде всего в экономической жизни общества. Иное дело, что зависимость всякой формы общественного сознания, в том числе и религии, от материальных, экономических основ общества всегда выступает в исторически определенной, конкретной форме. Поэтому задача объективного исследователя социального учения церкви состоит в учете и выявлении реального бытия, обуславливающего те или иные изменения в нем.

Установив основной принцип взаимоотношения общественного бытия и общественного сознания, основоположники марксизма выявили и относительную самостоятельность идеологии. В частности, она означает способность ее развиваться по своим внутренним специфическим закономерностям. В наибольшей мере относительная самостоятельность свойственна религии и другим наиболее удаленным от экономического базиса формам общественного сознания. «Чем дальше, — писал Ф. Энгельс, — удаляется от экономической та область, которую мы исследуем, чем больше она приближается к чисто абстрактно-идеологической, тем больше будем мы находить в ее развитии случайностей, тем более зигзагообразной является ее кривая» [1, 39, 176].

Вот в чем, следовательно, а также в непосредственном срастании с уходящими с исторической арены классами необходимо усматривать свойственный католицизму и его социальному учению консерватизм, постоянное запаздывание с принятием свершившихся в обществе изменений. Примеров, выражаясь словами Ф. Энгельса, «зигзагообразной кривой» католической общественной теории предостаточно. Так, если современная буржуазная «индустриальная» теория (Д. Белли др.) успела за непродолжительное время проделать путь от «деидеологизации» (согласно ей, современные развитые индустриальные страны Запада сталкиваются с проблемами, требующими «технических», а не идеологических решений, и поэтому влияние идеологии якобы постепенно сходит на нет) до другой крайности — «реидеологизации», то католическая концепция «деидеологизации» лишь сейчас достигла своего апогея. Правда, претензии на внеидеологи-

чность церковной общественной теории обосновываются ссылками не на технические, а на якобы асоциальные этические и теологические факторы.

Претензии идеологов католицизма на нейтральность своего учения несостоятельны. Идеологическая поляризация и логика исторического развития в конечном счете приводят верующих и неверующих, в совокупности своей относящихся к разным классам, слоям и прослойкам, к идеологии буржуазной или социалистической. «Вопрос стоит *только так*, — разъяснял В. И. Ленин, — буржуазная или социалистическая идеология. Середины тут нет...» [3, 6, 39].

Ленинская оценка места и роли идеологии в обществе не утратила своей актуальности. Ее не отменяет и тот факт, что современное католическое учение, подобно религиозной идеологии в целом, также содержит в себе и общечеловеческие элементы, и элементы духовного материала, являющегося результатом осмысления условий жизни угнетенных классов. Без такого материала церковь не могла бы обращаться посредством своего социального учения к трудящимся, а при необходимости даже выдавать себя за «церковь бедных». Однако не это определяет содержание социальной доктрины и идеологии католицизма в целом. Официальная идеология Ватикана — в первую очередь по содержанию своей общественной теории, по предлагаемым ценностям, нормам и идеалам, а также по социальной роли — в целом должна быть определена как буржуазная.

### § 3. ПРОБЛЕМА ПЕРИОДИЗАЦИИ СОЦИАЛЬНОГО УЧЕНИЯ

#### *Церковная версия*

Проблема периодизации социального учения католицизма в советском религиоведении еще не ставилась. Ее решение имеет важное методологическое значение потому, что позволяет установить закономерности, содержание и социально-историческую обусловленность каждой очередной фазы социального приспособленчества католицизма, а также в определенной мере прогнозировать их.

Как уже отмечалось ранее, в подавляющем большинстве работ, посвященных социальной доктрине, анализ ее связан с хронологическим изложением основных церковных документов. На наш взгляд, от такого подхо-

да, если речь идет о философском анализе, пора отказаться. Осуществлять подобный анализ эволюционирующего социального учения следует, предварительно установив основные критерии его периодизации.

Современные католические философы не отрицают эволюцию своего учения и наличие в нем определенных этапов, соответствующих в основном понтификатам отдельных пап, однако разъясняют смысл этой эволюции идеалистически. В большинстве случаев они представляют эволюцию социального учения католицизма как процесс, обусловленный внутренними закономерностями развития церкви. К этому еще надо добавить усилившиеся в последние годы амбиции идеологов церкви, косвенно выражающиеся в формуле: не церковь должна приспособливаться к миру, а мир к церкви. «Эволюция церкви, — истолковывают они свое понимание этого процесса, — заключается не в изменении ее истины, единственной и неизменной, а в приспособлении к потребностям человечества форм изложения этой истины» [147, 7—8].

Идеологи католицизма в объяснении сущности общественной жизни, движущих сил истории и происходящих в мире изменений исходят из духовного начала. Воля бога и как бы ничем мирским не обусловленная деятельность римских пап выступают основными побудительными силами и решающими причинами происходящих в церкви изменений. Правда, в послесоборный период истолкованию существа церковного модернизма католические идеологи пытаются придать некую видимость объективности. Суть новаций состоит в доказательстве следующего. Церковь должна выполнить определенную религиозно-нравственную миссию. Она должна привести человечество к богу, объединив мир, соединив его затем с Христом. Назначение церкви — существовать в мире и для мира, действовать в нем и не отмежевываться от него, а в определенной мере идентифицироваться с ним. Но церковь — «мистическое тело Христа» — обладает двумя сторонами — божественной и земной. И только земной своей стороной она вовлекает мир в свою орбиту, только ею идентифицируется с ним и только ее приспособливает к нему. «Церковь изменяет мир, — пишет один из ведущих современных теологов, — но для того, чтобы осуществить это изменение, она сама должна измениться, учитывая новые потребности развивающегося мира» [147, 7].

Признавая изменяемой лишь земную — «неосновную» — сторону церкви, католические идеологи делают вывод о принципиальной ее неизменности. Подобный ход позволяет говорить им о церкви как о стабильной силе, якобы неподвластной новым веяниям и переменам в общественной жизни, неподверженной конъюнктурным соображениям. Меняется, дескать, форма, а не содержание, причем не в силу необходимости, а ради блага самих людей.

*Ключ  
к осуществлению  
периодизации*

К. Маркс, превративший социологию в науку, установил, что «производство непосредственных материальных средств к жизни и тем самым каждая данная ступень экономического развития народа или эпохи образуют основу, из которой развиваются государственные учреждения, правовые воззрения, искусство и даже религиозные представления данных людей и из которой они поэтому должны быть объяснены, — а не наоборот, как это делалось до сих пор» [1, 19, 350—351]. Открытый Марксом материалистический принцип, согласно которому определяющим началом в обществе является не духовная деятельность, не сознание, а материальные условия жизни людей, дает исследователю любого, в нашем случае — католического, социального учения ключ к пониманию причин его эволюции и к осуществлению периодизации этого процесса. Критерий периодизации следует искать не в жизни самой церкви, а в экономической и социально-политической жизни современного мира. Изменения в мире обуславливают в конечном счете изменения не только в церковном социальном учении, но и в структуре и организации церкви, в ее вероучении, отношении к науке, культуре, инаковерующим и неверующим и т. д. Точкой отсчета, которую можно принять в качестве начала того или иного периода, выступают реальные радикальные изменения в жизни общества, в рамках которого функционирует церковь, приводящая в соответствие с ними свое учение. Отрицать определяющее влияние общественных перемен на доктрину церкви — значит занимать идеалистическую позицию в понимании социальных процессов. Историческая практика подтвердила правоту К. Маркса, писавшего, что в первую очередь «революция является движущей силой истории, а также религии, философии и всякой иной теории» [1, 3, 37].

Каждая новая фаза эволюции социального учения католицизма начинается в кризисные периоды развития церкви. Несомненно, что решение о созыве последнего собора 1952—1965 гг. было вызвано усилением процесса дехристианизации, углублением разрыва между учением церкви и современной социальной действительностью.

Следует отметить, что католицизм на протяжении всей своей истории периодически сталкивается с проблемами углубления кризиса и поисками путей выхода из них. Ощутимые удары по католицизму нанесли движения народных масс в период Реформации; тогда почти третья часть населения Западной Европы освободилась от религиозно-политического контроля со стороны Ватикана. Кризисные явления в католицизме наблюдались в эпоху Просвещения с ее лозунгами освобождения науки от теологии и создания светской культуры, а также в эпоху буржуазных революций, нередко носивших антицерковную направленность.

Особенность нынешнего кризиса католицизма состоит в том, что он, во-первых, обусловлен всем комплексом социально-экономических, политических и идеологических процессов, характерных для современной эпохи; во-вторых, что под сомнение поставлены не отдельные стороны вероучения, культа, организационного устройства и т. п., а вся религиозная картина мира, включая и ее мировоззренческие основы. Предпринимаемые в этих условиях церковью реформы, характеризующиеся различной степенью глубины, обновление, которое она осуществляет в целях сохранения своих позиций в новых исторических условиях, мы вправе связывать с очередной фазой ее эволюции.

*Два принципа  
периодизации  
доктрины церкви*

В основу периодизации социальной доктрины церкви можно положить два принципа. Согласно первому, поскольку официальная социальная доктрина была представлена в условиях капитализма и в течение многих десятилетий отражала только изменения в буржуазном обществе, в ней можно выделить собственно этот период и последовавший за ним второй. Новый период в этом случае будет связан с новым курсом, начало которому положили понтификат Иоанна XXIII (1958—1963) и II Ватиканский собор. Он был вызван осознанием частью иерархии бесперспективности «отбрасывания» или «пережидания» социализма, огромными социально-политичес-

кими, экономическими, культурными и другими преобразованиями в современном мире. Но пойти этим путем — значит косвенно признать все изменения в социальном учении католицизма с конца XIX в. до начала 60-х гг. XX в.<sup>6</sup> несущественными. А это не совсем так. Более полное представление о них и об их обусловленности дает другой подход, в соответствии с которым можно и нужно осуществить более детальную периодизацию. Конкретно речь идет о выделении определенных этапов в доктрине, отражающих изменения в ней применительно к развитию буржуазного общества и государства.

Отдельные зарубежные авторы-марксисты [115, 5] в качестве исходного пункта церковного социального учения предлагают считать процесс приспособления его к буржуазно-демократическим изменениям, наступившим в капиталистическом обществе после французской буржуазной революции конца XVIII в. Предыдущие изменения буржуазно-демократического характера, имевшие место в Англии и Северной Америке, утверждают они, происходили в некатолических обществах и не затрагивали ни основ католического вероучения, ни «места церкви в мире», ни ее структуры и социально-политической позиции. Не оспаривая в целом возможность такого подхода, следует уточнить, что впервые систематизированная официальная точка зрения католического руководства на совокупность социальных проблем была изложена лишь в 1891 г. в первой социальной энциклике Льва XIII. Следовательно, в строгом смысле слова понятие «социальная доктрина» должно связываться лишь с этим периодом. Предшествующие католические социальные концепции как реакция на капиталистические общественные отношения отличались негативизмом, в большинстве своем формировались вне рамок официальной церкви и, как будет показано далее, характеризовались большой пестротой.

*Три периода*                      За последние сто лет в развитии социальной доктрины католицизма можно выделить три основных периода. Эти периоды со-

---

<sup>6</sup> Дело в том, что папа Иоанн XXIII, возглавивший церковь в 1958 г., первое время как бы по инерции продолжал курс своего предшественника Пия XII. Поэтому формально новый курс Ватикана можно связывать лишь с энцикликой «*Mater et Magistra*» («Мать и наставница», 1961), свидетельствовавшей о признании новой реальности.

ответствуют трем фазам политических перемен, которые сопровождались новыми качественными изменениями в расстановке классовых сил в мире.

Первый период связан с выработкой основ социальной доктрины. По времени он совпадал с понтификатом папы Льва XIII (1878—1903) и завершился приблизительно в 20-х гг. XX в. Он отразил особенности приспособления католицизма к сходявшему с исторической арены в конце последней трети прошлого века доминирующему капитализму и постепенное признание капитализма монополистического. Церковь, по уже отмеченным причинам всегда запаздывающая с признанием новой социальной реальности, разработала в этот период социальную программу, в которой осудила социализм, освятила частную собственность, классовое неравенство, предложила классовый мир вместо революционной борьбы, рекомендовала создание рабочих организаций, действующих под ее контролем. Международная буржуазия не случайно оценила первую социальную энциклику «*Requiem poenitent*», положившую начало этой программе, как антикоммунистический манифест. Содержавшаяся в официальных церковных документах «критика» капитализма была направлена не против капитализма как общественно-экономического строя, основанного на частной собственности, а против его так называемой «либеральной» формы.

Начало второго периода означало окончательное и безоговорочное признание Ватиканом монополистического капитализма, т. е. империализма, в политическом плане «обогащенного» фашизмом. Эволюция социального учения католицизма в это время выразилась (в основном в энцикликах Пия XI «*Quadragesimo anno*» («В год сороковой», 1931) и «*Divini redemptoris*» («Божественное искупление», или «О безбожном коммунизме», 1937)<sup>7</sup>, в активной пропаганде выдвигаемой фашистами идеи корпоративизма как союза рабочих и работодателей и тезиса о «депролетаризации пролетариата» [91, § 45] за счет передачи небольшой части производимых богатств в руки наемных рабочих.

Пожалуй, прологом к этому периоду можно считать

<sup>7</sup> Другое, повсеместно принятое, название подтверждается, например, таким фрагментом энциклики: «Коммунизм отвратителен по своей сути, и сотрудничество с ним недопустимо для всякого, кто желает спасти христианскую цивилизацию».



энциклику Пия XI «*Ubi arcano Dei*», обнародованную в 1922 г. сразу же после прихода к власти в Италии Муссолини. По примеру фашистов, отвергнувших даже ограниченную буржуазную форму демократии, Пий XI в этой энциклике осудил «слабости» буржуазной демократии «в связи с участием все большего числа людей в руководстве государством» и поддержал «сильную власть» фашистов. С годами союз Ватикана с фашизмом укреплялся. Уже через год после издания фашистского закона «О реформе национального совета корпораций» (1930) папа Пий XI издает уже упоминавшуюся энциклику «*Quadragesimo anno*». В ней он безоговорочно одобрил создание «устройства, основанного на мирном сотрудничестве социальных классов, ликвидации социалистических организаций и нейтрализации их поползновений» [91, § 44], и объявил корпоративизм основой официальной социальной программы католицизма.

Попытки современных католических авторов доказать отличие идеи католического корпоративизма от фашистской корпоративной программы полностью несостоятельны. Пий XI рекламировал идею корпоративизма и объявил ее основой католической программы организации и переустройства капиталистического общества в тот момент, когда не демократия, а фашизм становился господствующим течением в буржуазной идеологии, и именно фашистский вариант корпоративизма получил официальное одобрение со стороны Ватикана. В основе католической и фашистской программ лежала одна и та же «органистическая теория» общественного устройства, а социальную базу той и другой составляли так называемые «средние классы». Уже позднее, после захвата власти, фашизм установил прочный союз с монополистическим капиталом (впрочем, как упоминалось, и иерархия церкви не сразу увидела в монополистическом капитале своего союзника). Главным же было то, что фашизм «становился в Западной Европе основной антикоммунистической и антисоветской силой, и это превращало его в естественного союзника Ватикана» [146, 90].

В конце 30-х гг. Ватикан всячески подталкивал фашистов к развязыванию войны против СССР. В 1949 г., через четыре года после разгрома нацистской Германии, Ватикан издал специальный декрет, отлучавший от церкви коммунистов и тех католиков, которые сотрудничали с ними в социально-политической и других областях.

Подобный курс Ватикана существенно подрывал авторитет церкви в массах. За небольшой исторический срок мир существенно изменился, и игнорирование этого факта в середине — конце 50-х гг. стало невыгодным для церкви. К концу своего понтификата уже и сам Пий XII (1939—1958) вынужден был отчасти отказаться от так называемого «пещерного антикоммунизма», вернее, от его терминологии.

Третий период начался понтификатом Иоанна XXIII и продолжается по настоящее время. В политическом плане это вынужденное, запоздалое «признание» церковью таких событий, как Великая Октябрьская социалистическая революция и возникновение социалистической системы после второй мировой войны. Этот этап эволюции социальной доктрины церкви приходится на период оздоровления международного климата и выражает приспособление Ватикана к новым условиям.

Оценивая причины и смысл указанной переориентации Ватикана, следует заметить, что она во второй половине XX в. была для церкви не только единственно возможной, но и весьма удобной. Новая позиция, как справедливо отмечает польский марксист В. Мыслэк, «позволяет Ватикану произвести перегруппировку сил и предпринять идейную экспансию, имеющую целью расширение сферы своего влияния. Таким образом, адаптация социально-политической доктрины церкви к фазе мирного сосуществования не является исключительно проявлением реализма Ватикана и его идеологии. Это также и выражение «удобной политической калькуляции», умелого выбора оптимальных шансов для реализации собственных целей» [75, 1974, № 4, 22].

Выше отмечалось, что примерно с середины 70-х гг. в католицизме наметилась тенденция к своеобразному торможению обновления в церкви, к нейтрализации радикализма в социальном учении. Формально точкой отсчета в этом процессе можно считать середину 70-х гг., заявления папы Павла VI, согласно которым неконтролируемое иерархией обновление может привести к возрождению осужденного в начале XX в. католического модернизма. Свидетельствует ли это об отказе церкви от идеи обновления, о полном завершении эволюции социального учения? Разумеется, нет, хотя, судя по всему, нынешнее руководство Ватикана считает свое социальное учение в основном сформированным, более или ме-

нее приведенным в соответствие со сложившейся в мире ситуацией. В связи с этим католическая иерархия, отвергая радикальные предложения, хочет поставить процесс развития социального учения под свой контроль.

Новшества, вносимые в социальную доктрину церкви в конце 70-х — середине 80-х гг., в целом находятся в русле сложившихся в послесоборный период концепций. Дело в том, что понтификат Иоанна Павла II (с 1978 г.) начался в условиях существенно обновленного социального учения церкви. Иоанн XXIII, II Ватиканский собор и Павел VI уже внедрили в это учение основные идеологические элементы, которые создали необходимые предпосылки для приспособления церкви к современному миру. С момента появления программного послания Павла VI «*Octogesima adveniens*» («Наступают восьмидесятые», 1971) прошло всего немногим более полутора десятилетий, в сфере социально-политических и социально-экономических отношений в мире за этот период не произошло таких глобальных изменений, которые послужили бы импульсом для выработки церковью новой стратегии. Правда, вступление Иоанна Павла II на папский престол совпало с обострением международной обстановки. Усиление идеологической борьбы между двумя системами в определенной мере сказалось и на позиции церкви. Изменения выразились в разработке новых аргументов для обоснования идеологической экспансии церкви в условиях международной напряженности, в новой волне осуждения революционно-демократических движений и левых сил, в том числе и в самой церкви. Но делать вывод на этом основании о начале новой фазы эволюции социального учения католицизма, пожалуй, преждевременно. Но сказанное не означает, что в теоретическом плане в социальном учении католицизма в самые последние годы не появилось ничего нового, и это нагляднее всего иллюстрирует эволюция церковной концепции войны и мира в середине 80-х гг. Тем не менее специфика этого периода, как, впрочем, и всегда, определяется задачами, выдвигаемыми перед Ватиканом изменениями в самом мире. Поэтому обновление в церкви сегодня выражается в первую очередь в подведении под уже осуществленную на практике социально-политическую адаптацию к миру обновленного философского и теологического фундамента. Указанная теоретическая модернизация является объектом настоящего исследования.

## Глава II

# ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ И ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ЦЕРКОВНОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ДОКТРИНЫ

## § 1. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ ФОМЫ АКВИНСКОГО — ИСТОРИЧЕСКАЯ ПРЕДПОСЫЛКА СОЦИАЛЬНОГО УЧЕНИЯ КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ

*Почему томизм?* Католическая социальная доктрина XIX—XX вв. в теоретическом плане сформировалась в основном на принципах философии Фомы Аквинского (1225—1274) — томизме. Томизм — учение Аквината, который на основе «христианизации» аристотелизма и заимствований из платонизма и августинизма создал приспособленную к нуждам средневековой католической церкви универсальную философско-теологическую систему.

Все авторы социальных энциклик, начиная со Льва XIII, непосредственно обращались к наследию Аквината, и лишь в энцикликах Павла VI (1963—1978) наметился постепенный отход от томистской традиции. Однако влияние учения Фомы на католическую философию и социальную доктрину церкви очень сильно. Выработанные томизмом основные политические, экономические и социально-этические схемы и поныне во многом определяют католическое учение о человеке и обществе.

Чем же томизм ценен для идеологов католицизма, что побудило их обратиться в конце прошлого века именно к этому средневековому учению?

Как известно, после периода расцвета в XIII—XV вв. томизм, равно как и вся схоластическая философия, постепенно утратил свои позиции в интеллектуальной жизни Европы. Определенное оживление томизма имело место лишь в Испании на рубеже XVI—XVII вв., что было связано с деятельностью испанских и португальских иезуитов во главе с Ф. Суаресом. В течение нескольких

столетий, вплоть до середины XIX в., томизм и схоластика в целом изучались только в отдельных монастырских школах как второстепенные, дополняющие теологию дисциплины, как инструмент сугубо религиозной апологетики. Ведущие позиции в философской мысли этого периода занимали антисхоластические направления: гуманизм и натурализм эпохи Возрождения, рационализм Р. Декарта и Б. Спинозы, английский эмпиризм Ф. Бэкона, Т. Гоббса, Д. Локка, вольтерианство и материализм Д. Дидро, К.-А. Гельвеция, Ж.-О. Ламетри, П.-А. Гольбаха.

«Ренессанс» томистской философии в XIX—XX вв. был вызван, во-первых, необходимостью создания действенной идеологической концепции, которая могла бы противостоять революционному движению рабочего класса и его философии — диалектическому и историческому материализму. Появлению энциклики папы Льва XIII «*Aeterni Patris*» («Отцу вечному», 1879), в которой философия Фомы Аквинского провозглашалась вечной (*philosophia perennis*), предшествовали Парижская коммуна и выступления трудящихся во многих странах Европы, широкое распространение идей научного социализма. Церковную иерархию, тесно связанную с эксплуататорскими классами, беспокоил подъем революционного движения. Поэтому теоретическая база социальной философии томизма, с момента своего появления освящавшего частную собственность и эксплуатацию, рассматривается ею как политическая идеология, противопоставляемая социалистической идеологии. В свою очередь вовлечение томизма в борьбу с социализмом и марксистской теорией привлекло к нему значительную часть буржуазии. Буржуазная социальная философия, до того времени игнорировавшая схоластику, начинает отказываться от светских постулатов, от атеизма, усматривая в томистской философии союзника в борьбе с революционным рабочим движением и марксизмом.

Далее. В новых условиях католическая церковь не могла игнорировать развития науки. Требовалась философия, способная хотя бы отчасти нейтрализовать диалектико-материалистический фундамент развивавшегося естествознания и поддержать шаткое здание религиозных догматов. «Новая» философия должна была, воздавая должное современной науке, гибко подчинить ее теологии, чтобы не допустить разрыва церкви с буржуаз-

ной интеллигенцией. Объективные условия того времени, страх буржуазной науки перед идеями материализма позволили церковникам осуществить эти намерения, и с тех пор действительную борьбу против науки католическая церковь ведет под лозунгом «защиты» науки от «ложных мировоззренческих концепций».

Немаловажной причиной того, почему церковь решительно высказалась в пользу томизма, явился процесс дифференциации католической философии, появление в ней течений, опасных для церкви. До объявления энциклики Льва XIII католические философы предлагали верующим своего рода эклектический конгломерат, где положения христианства сочетались со спиритуализмом и субъективным идеализмом, зачастую разрабатывавшимися вне стен церкви и вопреки ей. Церковную иерархию беспокоил тот факт, что многие католические философы в поисках аргументов против господствовавших в XIX в. тенденций эмпиризма, рационализма, позитивизма и формировавшегося марксизма заимствовали идеи у Н. Мальбранша и Х. Вольфа, а также из неокантианства и других опасных для церкви субъективно-идеалистических течений. Эти течения, порожденные кризисом всего капиталистического уклада, страхом буржуазии перед пролетарской революцией, распространяли идеи отчаяния и безнадежности и усматривали спасение в уходе в мир собственных переживаний человека, в мистике. Отрицание представителями этой философии объективной реальности, апология ее непознаваемости, а в общественной жизни — провозглашение лозунгов политической нейтральности и отказа от социальной активности — все это противоречило намерениям церковной иерархии. Католическая церковь стремилась к сплочению всех сил в борьбе с ширившимся рабочим движением, к мобилизации верующих на защиту капиталистического строя. Она должна была всячески подчеркивать объективный характер существующего мира (в форме объективно-идеалистического истолкования его), чтобы иметь возможность призывать верующих к принятию существующей социальной реальности — общества эксплуатации человека человеком.

Католицизму для успешной борьбы с враждебными светскими и религиозными направлениями требовалась консолидация на основе одного из течений католической традиции, сулившего наибольшие шансы на успех. Та-

ковым не могло быть, например, учение Августина с его откровенным иррационализмом и мистицизмом, хотя оно и имело последователей. Выбор пал на томизм. Последний не отрицал значения частных наук, признавал «в определенных границах» роль эмпирического знания, использовал некоторые постулаты рационализма, ставя их в конечном итоге на службу так называемой естественной теологии.

Из всех перечисленных причин именно социально-политический аспект томизма и его классово-апологетическая направленность, несомненно, сыграли решающую роль в указанном выборе.

*Естественное право* Отправной точкой социального учения Фомы Аквинского выступает естественное право. Оно объявляется источником социально-политического и экономического «порядка» во всяком обществе.

Идея естественного права возникла еще в древности. Понятие «естественности» в смысле определенных законов природы, норм, противоположных установлениям людей, встречается уже в древнекитайской философии. К естественному праву прибегали стоики, неоплатоники, римские юристы; в истории оно играло как прогрессивную, так и реакционную роль. Христианский богослов и писатель Тертуллиан (160—220) был первым церковным автором, который обратился к римской философии, особенно к Сенеке и Цицерону, для истолкования естественного права.

У римских писателей естественное право означало объективную и неизменную закономерность естественных явлений, особенно врожденных свойств человека. Однако данный момент оказался трансформированным в произведениях христианских авторов первых веков. Например, у Ланктация (250—325) оно уже означало данное от бога право (закон), выходящее за рамки человеческого познания. Теория естественного права еще более преобразилась, после того как христианство стало государственной религией римского государства. Церковь, пойдя на сотрудничество с римскими императорами, принимала тем самым на себя обязательство защищать социально-политические и экономические устои эксплуататорского общества.

Родоначальником церковной теории естественного права можно считать представителя западной патристи-

ки Аврелия Августина (354—430), одного из «святых» католической церкви. По примеру раннехристианских богословов он также обращался к Платону и стоикам; идеи платонизма приобрели у него очертания «вечного права», которое выражало божий замысел относительно творения и функционирования мира. В тесной связи естественного порядка с волей бога он усматривал незыблемую основу теократического государства. «Град земной», или государство, должно быть подчинено «граду божьему», т. е. церкви; Августин писал, что государство, не подчиненное церкви, «ничем не отличается от большой разбойничьей шайки».

Теория естественного права Августина стала доктринальным канонem церкви в раннем средневековье. На основе этой теории церковь обосновывала свои политические, социальные и экономические постулаты, а также все феодальные институты.

До XII в. августинизм был господствующим направлением в средневековой схоластике. Однако развитие феодального общества потребовало новой философской и теологической аргументации, и в XIII в. августинизм был потеснен томизмом.

В томистской интерпретации естественное право провозглашает онтологию, теорию познания и общественную теорию. В онтологическом плане основанием естественного права выступают бог и обусловленная им природа человека. Согласно Фоме, естественное право выступает как: 1) естественная направленность человека к соответствующей его природе цели; 2) акт разума, позволяющий отличить добро от зла; 3) партиципация (соучастие) в вечном божественном праве [148, I—II, гл. 91, а. 2].

В целом все законы мира автор «Суммы теологии» трактует как специфические проявления одного — божественного права. Оно выступает как воля бога и является неизменным, как и сам бог. Данное право Фома так и именует: вечное (*lex aeterna*), тождественное порядку мира, сотворенного богом. Этому праву подчиняются все без исключения сотворенные и существующие в мире бытия.

Августин понимал под вечным правом «божью волю, которая предписывает нам придерживаться естественного порядка и запрещает нарушать его». Фома почти дословно повторил августиновскую дефиницию, однако особенность его подхода заключалась в том, что он в боль-



шей мере подчеркивал значение божественного разума в праве, чем фактор воли. Нет такого создания, писал Аквинат, которое не действовало бы в соответствии с божественными законами и не стремилось бы к какой-то цели. Однако отношение человека к вечному праву совершенно особое. Как разумное существо, он должен предварительно познать, что требует от него божественное право, и поступить в соответствии с его требованиями. Благодаря наличию сознания и способности, хотя и довольно несовершенной, к познанию человек как бы «прочитывает записанное в его природе извечное право бога» [148, I—II, q. 93, а. 1]. Собственно, это право, объективное, но осознанное и воспринятое субъектом, выступает как естественное право.

В акте «прочтения» указанного «идеального» порядка, «записанного» богом в человеческой «натуре», Фома усматривал ту область, где онтологический фундамент естественного права соединяется с его гносеологическим основанием. Естественное право именуется Фомой и его последователями — неотомистами — по-разному: закон природы, закон человеческой природы, моральный закон природы, естественное моральное право, естественный моральный порядок, порядок создания, врожденное моральное право и т. д. [150, 129].

Познание человеком естественного права, согласно Фоме, осуществляется «интуитивно-рефлексивным способом» [148, I—II, q. 94, а. 2]. На первой стадии оно выглядит как спонтанно-интуитивное раскрытие естественной «направленности» человеческой природы, в том числе и направленности к добру. На следующем этапе интуиция подкрепляется рефлексивно-аналитическим размышлением, предоставляющим воле возможность сознательного выбора добра или зла. Из общих суждений выводятся частные нормы, учитывающие конкретные ситуации. Это так называемый практический разум, отождествляемый теологом с совестью [148, I—II, q. 91, а. 2]. «Теоретический» разум познает законы бытия, в то время как «практический» разум — моральные нормы типа: «делай это», «поступай так».

Наряду с вечным и естественным Фома выделяет еще и человеческое, или позитивное, право, а в нем — две степени связанных с естественным правом принципов. Первая степень принципов — это так называемые очевидные первые принципы (*prima principia*). К ним отно-

сятся такие предписания, как обязанность почитать бога, родителей, обязанности по воспитанию детей, поддержанию своей и их жизни. Вторые принципы (*secunda principia*) — это суждения, выведенные человеческим разумом из первых принципов. Так, например, из предписания жить вытекает обязанность: одним членом общества — трудиться, другим — обладать собственностью. Данные принципы, согласно Фоме, должны безоговорочно восприниматься всеми народами и становиться основой для выработки нравов и обычаев; считая их всеобщими, Аквинат назвал указанные принципы «правом народов» (*ius gentium*).

Вторые принципы не входят в состав естественного права, они — выводы из него и представляют собой, по словам Фомы Аквинского, «произведение естественного разума», поскольку не вытекают из естественных склонностей человека [148, I—II, 94, 2]. К этим принципам относятся все не противоречащие естественному праву юридические нормы, установленные людьми. Законы народов обусловлены, по мнению Фомы, не только естественным правом, но и объективными обстоятельствами места и времени, а также субъективными устремлениями законодателей. Поэтому законы народов не обладают универсальным, всеобщим характером, а изменяются вместе с изменениями в жизни конкретных обществ.

Указанные принципы, поучал Фома, структурно занимают промежуточное положение между объективно существующим естественным правом и реальной деятельностью людей. Их роль заключается в содействии выработке норм и оценок человеческих поступков, потому что между последними и естественным правом существует пропасть, которую якобы индивид самостоятельно преодолевает с большим трудом. Однако Фома непоследователен: иной раз он именует право народов (*ius gentium*) естественным правом [148, II—II, q. 57,3], а иногда причисляет его к «позитивному», или человеческому, праву [148, I—II, q. 95,4].

Аквинат признает, что люди, в том числе и верующие, далеко не всегда выбирают в качестве норм естественного права нормы, подпадающие под эту категорию. Отсюда, отмечает он, следует очевидная необходимость существования института, уточняющего, что в конкретных условиях представляет собой это «врожденное моральное право» и в каких конкретных поступках оно должно вы-

ражаться. Нетрудно догадаться, что в роли такого института выступает католическая церковь, которая и является подлинным творцом и единственным автором теологически истолкованного естественного права.

Выяснение сущности томистского естественного права очень важно, поскольку на истолковании различных его аспектов Фома базирует все свои социально-политические взгляды. К тому же без рассмотрения этого вопроса смысл и направленность эволюции социальных идей в современном католицизме останутся неясными.

### *Ordo*

По убеждению Фомы, для нормального функционирования общества всем его членам необходимо придерживаться установленного богом порядка. Аквинат объявлял вечными и неизменными феодальную иерархию, социальное неравенство, подчинение «низших» «высшим». Для объяснения и оправдания существующего порядка Фома употребляет и развивает взятое у Августина понятие «ordo» (порядок, высший порядок). Ordo — чисто формальная схема, выработанная схоластическим методом, которая охватывает понятие «высшей цели» и является также высшей ценностью. Все средства, служащие этой цели, обладают ценностью, но ценностью не одинаковой, а обусловленной степенью их приближения к высшей цели. Иерархия ценностей свидетельствует также и об их иерархическом уложении [148, II—II, гл. 26, 1]. Все это и выражается в принципе ordo.

Категория «ordo» как показатель нормального функционирования иерархизированного эксплуататорского общества и соответствия его божественному порядку настолько обща, что в ее рамки можно вместить не только феодальный, но и всякий иной классово-антагонистический строй. Средневековая категория «ordo» вплоть до наших дней осталась основой католического «аксиологического способа мышления», ибо она, устанавливая лишь самые общие границы этических оценок, оставляет широкое поле для произвольной интерпретации социальных отношений. Именно поэтому спустя семь веков в совершенно иных исторических условиях схема Фомы возродилась в официальной доктрине католической церкви [115, 42].

*Естественное право  
и собственность*

До середины XIII в. господствующей в католицизме концепцией собственности была концепция Августина. На воззрениях

Августина отчасти сказались идеи «отцов церкви», утверждавших, что богатство портит человека и затрудняет вход в «царство небесное». Подобную позицию, в частности, занимали Амвросий и Климент Александрийский; трактат последнего так и назывался: «Может ли спастись богатый?». Однако Августин признавал, что идея общей собственности утопична в условиях современной ему действительности, где общественный строй основывался на частной собственности. Необходимость по-иному решить проблему стала предпосылкой определенной двойственности во взглядах Августина. Постулируемую общую собственность он относил к идеальному «божьему граду», который должен возникнуть в будущем и к которому человечество должно стремиться; в то же время и существовавший институт частной собственности он считал необходимым. Августин не устанавливал никаких ограничений для этой собственности и считал, что субъектами ее наряду с отдельными индивидами могут выступать также государство и, разумеется, церковь.

Дальнейшую модификацию воззрений на собственность осуществил Фома Аквинский. Он исходил из того, что институт частной собственности является необходимым, однако право обладания этой собственностью выводил не непосредственно из естественного права, а связывал его с правом народов (*ius gentium*). В обладании Фома, отождествлявший личную и частную собственность, различал два элемента: пользование вещами и управление ими. Пользование благами всегда должно быть общественным, но распоряжаться ими можно только индивидуально. Человеческая природа испорчена грехом, и только индивидуальное «управление» благами, по мнению Фомы, может стимулировать, во-первых, большую работоспособность людей, во-вторых, больший порядок в мире и, в-третьих, согласное гармоничное общежитие [148, I—II, 66, 2].

Общая собственность (*communio bonorum*) возможна только в жизни монастырских общин. В светском обществе ее осуществление наталкивается на непреодолимые трудности; из-за алчности и эгоизма все той же испорченной грехом природы его членов она не может быть реализована на практике [148, I, 98].

Все блага, имеющиеся в том или ином обществе, Фома делит на три группы: необходимые (*necessaria*), превышающие естественную необходимость (*convenientia*)

и избыточные (*luxuriosa*). Теолог прибег к хитроумному приему, пытаясь доказать, что собственность, находящаяся в распоряжении феодалов, это вовсе и не частная собственность, поскольку она, дескать, служит общему благу, т. е. обществу как целому. Ибо собственность, как утверждает Фома, является не самоцелью, а общественной функцией, социальной миссией. Право на обладание частной собственностью не тождественно фактическому обладанию ею. Отсюда и утопический постулат: владелец обладает абсолютным правом собственности лишь на так называемые «необходимые блага» для удовлетворения его жизненных потребностей. Остальное составляет «излишек» (*bona superflua*) и не принадлежит владельцу, а является благом всех людей. В определенном смысле Аквинат трактует собственность как своеобразное «доверие» бога в отношении некоторых личностей, обладающих ею. Владелец должен оправдывать данное доверие всевышнего выполнением определенных обязанностей, в первую очередь благотворительностью. Однако вся сложность практической реализации принципа передачи «излишка» нуждающимся заключается в том, что ни Фома, ни современная социальная доктрина католицизма до сих пор не определили сущность «*bona superflua*», и указанное благое пожелание добровольно отдавать излишек нуждающимся никогда не имело санкции принуждения со стороны церкви.

Воззрения Фомы на собственность отражали конкретные социально-экономические отношения средневековья. Его концепция сыграла и по-прежнему играет значительную роль в формировании официальной позиции католицизма по вопросу о собственности. Однако, как уже отмечалось, Фома увязывал проблему собственности непосредственно не с естественным правом, а с правом народов; необходимость же сохранения института частной собственности средневековый философ обосновывал его пользой для общего блага. Подобная аргументация не совсем подходила для оправдания собственности капиталистического типа.

Следует отметить, что в свое время, начиная с XVII в., молодая буржуазия в целях ликвидации феодального строя сама воспользовалась концепцией естественного права. Идеологи буржуазии считали, что аргументы для оправдания устоев, на которых должна основываться жизнь буржуазного общества и государства, следует ис-

кать не в божественном откровении и не в действующем праве феодально-абсолютистских государств, а в разуме и опыте [1, I, 111], в природе вещей и природе самого человека. Новая формулировка содержания естественного права как порядка, выводимого не из теологии, а из общих законов природы, нанесла сильный удар по католической идеологии. Однако в период, когда буржуазия перестала выражать прогрессивные устремления, она сконструировала иную, консервативную теорию естественного права, защищавшую ее интересы в капиталистическом мире. Борьба против общего противника — пролетариата — привела буржуазию и католическую церковь в один лагерь. Возник синтез механистически истолкованных законов природы и светских законов буржуазного общества, с одной стороны, и католической теории естественного права с другой. Типичное для предыдущего периода определение «противоречие с природой» как аргумент, направленный против феодальных социальных и политических институтов и схоластической философии, постепенно начинает обретать форму утверждения «рационального мирового порядка», которое могло быть воспринято уже и католическими теологами.

Католическая церковь также пошла навстречу буржуазии. Коль скоро буржуазия, как и схоласты до Фомы, обосновывала частную собственность на средства производства требованиями естественного права и считала институт частной собственности первичным по отношению к каким-либо человеческим соглашениям и человеческим правам, то и церковь в конце XIX в. решилась на такую интерпретацию учения Фомы, при которой частная собственность непосредственно, а не косвенно, выводилась из естественного права. Идя в этом направлении, идеологи церкви установили, что *ius gentium* является попросту «частью естественного права». Вовлечение Львом XIII права частной собственности в сферу естественного права было, по сути, ревизией классического томизма, причем в довольно существенном вопросе. Следствием подобной операции было наделение права частной собственности едва ли не признаками религиозного догмата. Новая интерпретация не соответствовала текстам Фомы и воспринималась не всеми теологами, однако в период понтификата Льва XIII она официально получила признание в энциклике «*Regum poaagit*».

*Личность и общество* По мнению одного из видных католических интерпретаторов социального учения Фомы Аквинского, «основной проблемой социальной этики томизма является взаимоотношение личности и общества» [128, 132].

Человек у Фомы — специфическое бытие. Как и о всяком бытии о нем можно говорить в категориях сущности и существования. Ведь все, кроме бога, «состоит из сущности, то есть из того, чем данное бытие является, и из существования, то есть из того, что определяет существование этого бытия» [109, 39].

Как известно, многообразие окружающего мира томисты объясняют с помощью идеи гилеморфизма, или спецификой соотношения материи и формы. Материя для них — метафизически понятая возможность, а форма — действительность. Придерживаясь креационистского истолкования возникновения всего нового, томисты утверждают, что материя — это неопределенная, бесформенная и пассивная, неспособная к самодвижению и к саморазвитию потенция. Чтобы стать определенной субстанцией, превратиться из возможности в действительность и вообще существовать, требуется причина, находящаяся вне ее. В результате последовательно приводимых богом в действие четырех принципов (материального, формального, действующего и целевого) форма конституирует содержание — субстанцию.

В томистском гилеморфическом истолковании все сотворенное богом образует так называемую *иерархию бытия*, которая выглядит следующим образом. Первые объекты, характеризующиеся материей и формой, — минералы. Над неорганическим миром возвышаются растения и животные, обладающие смертной душой, человек и девять хоров «чистых духов» — ангелов. Согласно томистскому гилеморфизму человек, как и всякое бытие, есть единство потенции и акта, материи и формы. Человеческая душа (бессмертная) — это форма, определяющая бытие человека. Она — более благородный элемент, нежели телесная организация. Данная человеку, она принадлежит богу.

Предшественник Фомы — Августин, рассматривая природу человека в качестве единственного элемента личности, выделял душу, а тело признавал препятствием, злом, отдаляющим человека от бога. Августин различал людей, руководствующихся в своем поведении душой, и

людей, ведомых требованиями тела. Первые — это избранные бога, они уже на земле созидают «град божий», другие — отвергнутые богом, создают «град сатаны». Человек, согласно Августину, стремится к богу, но руководствуется при этом не столько разумом, сколько чувством. Следовательно, вначале нужна слепая вера, необходимо всецело ввериться богу и лишь затем пытаться рассудочно постичь свое место в мире и обществе. Результатом рефлексии будет убеждение в том, что здесь, на земле, человек, обремененный телом, не может обрести совершенство, оно возможно лишь у бога. Подобный взгляд становится понятным, если учесть, что в теологии Августина отразились глубокие противоречия перехода от рабовладельчества к феодализму с их идеей бренности земного бытия и бессилия человеческой личности, что основой идеологии и морали средневекового общества объявляется аскетизм.

В период, предшествовавший эпохе Возрождения, концепция Августина уже не вполне соответствовала духу времени. Утверждение, что человек — это только разумная душа, обуславливало презрение к земным человеческим делам. «Подобная точка зрения, — отмечает Ю. Боргош, — не помогала в борьбе с зарождающимися новыми духовными течениями и антифеодальным движением того периода. Значит, необходимо было подчеркнуть некоторое значение земных целей, подчинив их целям сверхъестественным, необходимо было доказать, что история мира реализуется посредством земной истории» [11, 107]. Вот почему, тогда как для Августина и его последователей душа — независимая, отдельно существующая от тела духовная субстанция, человек согласно концепции Фомы Аквинского — субстанциональное единство души и тела. Тем не менее и в томизме обладающий душой и телом, свободой выбора, живущий среди конечных, материальных вещей человек в своей повседневной деятельности должен исходить из примата духовных целей над земными и выбирать высшее благо — право на общение с богом. Кроме того, Фома Аквинский противопоставил августиновскому антиинтеллектуализму в антропологии и общественной теории свою псевдорационалистическую концепцию, что тоже было велением времени<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> О теории познания Фомы Аквинского и современного томизма см.: Гараджа В. И. Неотомизм — разум — наука. М., 1969.



Как религиозный философ Фома Аквинский провозглашает свободу воли человека, которая заключается в том, что человек свободен от какого-либо принуждения. Автономия и свобода заключаются в самодетерминации всех его поступков. Все его решения исходят только от него самого, от его свободной воли и не обусловлены какими бы то ни было внешними (естественными и социальными) детерминантами. «Человек, — разъясняет Фома, — обладает свободным решением, ибо, если бы было иначе, напрасны были бы советы, напоминания, повеления, запреты, награды и наказания» [148, I, 83, 1]. Но именно как религиозный философ, требующий безоговорочного послушания богу (через церковь), Аквинат впадает в противоречие: человек одновременно оказывается свободным от принуждения и подверженным ему.

Как же выходит теолог из этого затруднения? Человек, по мнению Фомы, осуществляет выбор, являющийся актом, частично связанным с разумом, частично — с волей. С понятием воли связаны понятия добра и зла. Человек, наделенный свободной волей, являясь несовершенным бытием, и действует несовершенным образом. Поэтому в его деятельности выступают как добро, так и зло. В целом добро (благо) человека есть то, что соответствует разуму, и, напротив, зло — все то, что разуму противоречит. Поступки, соответствующие разуму, есть такие, которые служат определенным целям и которые разум признал «хорошими». Основным условием моральной ценности человеческого поступка является подчинение его «правильной» цели. Указывая на такую цель, Фома пишет: «Подобно тому, как интеллект с необходимостью ищет первые принципы познания, так и воля необходимым образом стремится к конечной цели» [148, I, 82, 1]. Конечная же цель человека, или счастье, состоит в познании бога [148, I—II, 3, 8], хотя постижение его во всей полноте неподвластно человеческому разуму.

Чем же объяснить то, что человек, якобы от природы стремящийся к добру (благу), нередко выбирает зло? Томисты утверждают, что это может произойти тогда, когда сознание человека «отвернется» от познанного разумом закона (естественного права), когда оно «потеряет его из вида». Ведь человек не может желать зла как такового и не выбирать добра. Все объясняется несовершенством разума и слабостью воли — следствием паде-

ния человека, вызванного преворонным грехом. Преодолеть эту трудность можно лишь с помощью божьей милости (благодати), подкрепляющей собственные усилия человека.

Защита совершенства бога и сотворенного им мира — теодицея — у Фомы предельно проста. Источником добра является бог, зло же не существует само по себе, а представляет собой обычное небытие, ущербность добра. Наряду с высшим источником добра не может существовать высший источник зла, поэтому в существовании зла повинен сам человек.

Человек, согласно Фоме, есть специфическая часть всего сотворенного богом. Весь мир состоит из материальных или духовных бытий, и лишь человек является существом, в котором неразрывно соединяются материальная и духовная сферы.

Томизм называет человека социальным существом и объявляет его частицей общества. Их соотношение аналогично соотношению: человечество — сотворенный мир, часть — целое. Подобная аналогия, по мнению Фомы, обуславливает необходимость рассмотрения человека как частицы общества, с одной стороны, на основе учета его материальной природы, с другой — духовной. В то время как материальная сторона характеризует его как «индивида», «личность» человека определяется только через духовную сферу, в первую очередь через опосредованную разумом и свободой воли религию. Человек-индивид в большей мере зависит от тела, а человек-личность — от души; последний руководствуется преимущественно волей и мыслью, а не зовом желудка.

Фома Аквинский определяет всякую общность и общество в целом как объединение людей для совместной деятельности. Назначением этой деятельности является стремление к общей цели. Каждая общность имеет свою внутреннюю и внешнюю цель. Внутренняя цель — благо отдельных членов общности, внешняя — благо общности в целом. Под «общностью» Фома понимает и объединение торговцев, и деревню, и город, и государство и т. д. Каждая общность благодаря наличию в ней целесообразности (разумная свобода) и порядку (организация) есть нечто большее, чем простая сумма индивидов, — это целостность. Правда, никакая общность не является самостоятельным бытием, поскольку только отдельные бытия-личности обладают собственной духовной жизнью.

Генетически порядок (иерархия) общностей у Фомы выглядит следующим образом: семья — деревня — город — государство.

Человек, возглавляя иерархию земных бытий, тем не менее является лишь частью целого. Это значит, что в случаях, когда речь идет о сугубо земных делах, он должен подчиняться требованиям общества. Принцип, который здесь действует, сводится к признанию того, что высшим земным благом выступает благо всего общества, а низшим — благо индивида. Общее благо в его брэнном измерении превосходит благо индивида потому, что охватывает большое количество индивидов.

Совсем иначе выглядит соотношение между человеком и обществом тогда, когда речь идет не о земной, а о сверхъестественной цели личности. Здесь цели и стремления личности не могут быть сведены к целям и стремлениям общества, ибо человеческая личность, обладая разумной душой и свободной волей, сознательно стремится к целям, выходящим за рамки стремлений земного общества. Поскольку человек как подобие бога является высшим бытием-существом, а коллектив согласно томизму это средство для достижения сверхъестественной цели, то отсюда с необходимостью следует, что личность имеет преимущество перед обществом. Эта концепция объективно направлена на то, чтобы с помощью мистических спекуляций вырвать действительных, конкретных людей из реальных общественных связей и подчинить их влиянию церкви, а заодно обосновать тезис о верховенстве церковных законов.

Понимание Фомой общества, как и большинством средневековых философов, сугубо органистическое. Однако органицизм Аквината более рационализирован и имеет иерархическую форму. Внутренняя структура жизни общества, согласно Фоме, соответствует «порядку» всего сотворенного, естественного. Как природе, так и обществу присущи черты органичности и иерархичности. «Органистический» характер общества сродни строению человеческого организма. Одной из черт последнего является подчинение всех органов общей цели — жизни человека. С этой целью тело создано таким образом, чтобы подчиняться разуму и воле, но отдельные органы человека имеют свои собственные, автономные задачи. Жизнь человеческого организма как целого, напротив, намного богаче, чем жизнь каждого, отдельно взятого,

органа, она не сводится к сумме деятельности отдельных органов. Функционирование их есть чисто физическая жизнь, в то время как в жизни целостного человеческого бытия-личности физический и духовный элементы неразрывно связаны друг с другом.

Иерархичность общества выражается в его многослойном устройстве, начиная с личности и семьи и кончая государством и человеком вообще. Эти ячейки подчинены друг другу для достижения общих целей и в то же время автономны.

Для нормального функционирования всякого общества требуется наличие власти. Ее необходимость Фома обуславливал, во-первых, общими принципами естественного права и, во-вторых, неравенством людей по причине первородного греха. Власть, феодальное государство имеют божественный характер и проявляются на земле как результат естественного порядка, за которым всегда стоит провидение.

Для оправдания крепостничества Аквинат собрал все доводы в защиту рабства, выдвинутые идеологами рабовладельческого строя. Вслед за Августином он утверждал, что «раб есть раб за грехи его», в силу чего «рабы», т. е. крепостные, должны подчиняться своим господам. У римских юристов Фома заимствовал тезис о том, что рабство установлено «правом народов» (*ius gentium*), у Аристотеля — учение о «природном неравенстве» рабов и об экономической необходимости рабства [23, 145]. Примечательно, что идеи «естественного неравенства» и невозможности достижения социального равенства людей уже со ссылками на Фому фигурируют в современных папских социальных энцикликах.

<i>Общее благо и социально-этические добродетели</i>	Пожалуй, наибольшее развитие из всех категорий томистской социальной философии получила в современной доктрине католицизма категория общего блага ( <i>bonum commune</i> ). В социально-этической системе самого Фомы Аквинского понятие общего блага играет столь важную роль, что в первых двух частях «Суммы теологии» оно увязывается практически с каждым вопросом. Часто встречается оно и в других произведениях Аквината. Голландский теолог А. Верпаален выделил 343 отдельных текста в сочинениях Фомы, посвященных проблеме общего блага, которые можно было бы использовать для анализа этого понятия [151, 351—397]. Однако
--	--

современный католический теолог вынужден был признать невозможным установить его однозначную и исчерпывающую дефиницию. Трудность заключается в том, что сам Фома употреблял понятие «*bonum commune*» в различных значениях: «универсальное общее благо», «благо группы», «благо семьи», «благо государства» и т. п. [148, I—II, 113, 9 ad и др.]. В одном случае речь у него идет о некоем «внешнем» общем благе, составляющем цель определенной общности, — цель, которая находится вне ее и как бы привнесена извне; в другом — об имманентном общем благе как форме и цели той же общности. Современная многотомная «Католическая энциклопедия» сводит все значения общего блага у Фомы к пяти различным понятиям: 1) общее благо отождествляется с «наивысшим благом» — богом; 2) под общим благом понимается «порядок» мира; 3) порядок в обществе, в котором воплощаются действия индивидов, стремящихся к счастью; 4) совершенствование человеческой природы, идущей ко все более совершенному обществу; 5) социально-этический принцип, не зависящий от конкретных условий места и времени [74, 3, 77].

В современной социальной доктрине данное понятие выступает то в качестве социологической, то этической, то теологической и даже общепhilosophической категории. В энциклике «*Regum poarum*» папа Лев XIII назвал общее благо «высшим после бога и естественного права» законом общества. Сегодня оно чаще всего выполняет функцию критерия ценности того или иного строя, выступает принципом его моральной оценки. В связи с этим в папских энцикликах оно соотносится с проблемами развития личности и общества, с правами человека и его свободами и т. д. Абстрактный характер «общего блага» как синонима того, что следует понимать под благом всех людей, предоставляет идеологам церкви большой простор для довольно свободного истолкования этого понятия в зависимости от решаемых католицизмом в данный период задач.

Средством достижения общего блага и морального совершенствования личности выступают так называемые *добродетели*. В томистской философии и этике категория «добродетель» означает качества либо образ поведения личности, гарантирующие ей связь с божеством. Вслед за Аристотелем Фома определяет добродетель как привычку (обычай) с той разницей, что она вырабаты-

вается не только на основе деятельности, но бывает и данной от бога. Поэтому он делит добродетели на естественные (кардинальные, приобретенные от природы и в результате воспитания), к которым относятся благоразумие, справедливость, воздержание и мужество, а также на сверхъестественные, или теологические, — вера, надежда и любовь. Человек, поучал Фома, в своей повседневной жизни может столкнуться и сталкивается с определенными трудностями. Однако эти трудности, по мнению теолога, вовсе не свидетельство лишения его сверхъестественных добродетелей, а свидетельство «естественных препятствий».

Противником Фомы по вопросу о добродетелях выступил Дунс Скот (1266—1308), который обратился к традиции Августина. Не признавая теологические добродетели изначально данными, он утверждал, что сверхъестественный характер им придает божественная любовь. Тридентский собор (1545—1563) принял концепцию Фомы, подчеркнув при этом тесную связь сверхъестественных добродетелей с деянием «святого духа» в человеке. В современной социальной доктрине католицизма наибольшее внимание уделяется такой «естественной добродетели», как социальная справедливость, а из числа «теологических» — добродетели любви. Последняя детально рассмотрена в работах нынешнего понтифика, особенно в его монографии «Любовь и ответственность» [165].

*Проблема труда* Проблема труда рассматривается в томизме как бы мимоходом, в связи с другими философскими проблемами. Ей «ангельский доктор» не придавал такого значения, как, например, собственности. По этой причине современные теологи, выдвигающие указанную проблему на первый план в своем социальном учении, буквально по крупицам собирают воедино все то в его наследии, что, в их понимании, может относиться к проблеме труда и свидетельствовать о некоем традиционном интересе церкви к положению человека-труженика.

Фома различает два состояния бытия человека: покой и активность. Он крайне редко употребляет понятие «труд», чаще говоря о деятельности вообще. Деятельность, согласно Фоме, является производной первопричины всякого движения — бога, и в этом смысле активность (сюда входят и религиозные акты) весьма прибли-

зительно уподобляет человека богу-творцу. Однако, несмотря ни на какие усилия, человек всегда останется бесконечно далеким от своей первопричины и цели — бога.

Исходя из того, что в физическом труде тело подвластно душе и находится в зависимости от нее, Фома называет этот вид труда подневольным, или рабским. Зато умственные занятия он именует свободными, поскольку своей свободой, по мнению Фомы, человек обязан собственной душе. Духовные свойства он ставит выше физических, поэтому физический труд оценивается ниже труда умственного. Утверждая, что человек может обрести счастье в труде, Фома в своей работе «Сумма теологии» разъясняет, что, во-первых, речь может идти только о брeнном счастье, а во-вторых, таковое дают лишь умственные занятия, но никак не физический труд [148, I—II, q. 3a, 2ad 3]. Более того, удовлетворение, которое человек может получить от труда (интеллектуального), согласно концепции теолога и религиозного философа относительно, в то время как лишения и тяготы, сопутствующие этому процессу, являются абсолютными.

В отличие от современных католических интерпретаторов Библии, пытающихся так истолковать отдельные ее места, чтобы труд не представлял в форме «проклятия», Фома безапелляционно утверждает: «Тяготы труда человек несет за совершенный грех». При этом он высказывает сомнение в том, что труд существовал до грехопадения первых людей.

Противореча самому себе, Фома разъясняет, что и до грехопадения человек не обладал полной властью над природой. Бог, создавая мир и человека, определил для последнего границы, определил его возможности. Только бог является причиной всех вещей, в божьем разуме содержатся все «идеи», т. е. образцы всех вещей. Поэтому всякое человеческое творение является отражением образца, существующего в божьем замысле [148, I, q. 44, a 3 c]. Следовательно, ограничение творческих возможностей человека косвенно вытекает из факта, что он не может создать ничего, что не существовало бы уже в замысле бога, а непосредственно — из-за ограниченности собственного разума и материального мира.

Не всякий материальный предмет, поучает Фома, может удовлетворить потребность человека, но каждый может быть употреблен только для определенной цели.

Теолог приводит пример с ремесленником, который должен создать пилу для обработки дерева. Хотя стекло представляется более красивым, чем железо, из него нельзя создать пилу, так как в результате пострадала бы сама цель, ради которой должен быть создан указанный предмет [148, I, q. 91, а 3 с].

Но не только изначальная ограниченность предметов материального мира является препятствием для свободной деятельности человека. Главное препятствие в самом человеке, в особенностях его тела, ограничивающих возможности его трудовой деятельности. Поэтому человеческий труд есть деятельность единственно в границах, определенных материальному миру творцом, в границах естественного права.

Труд, согласно Фоме, осуществляется ради четырех целей: в качестве средства борьбы с похотями тела; средства, с помощью которого следует отучать от лени простолюдинов; ради возможности давать милостыню и, наконец, для создания необходимых благ. Приведенные цели свидетельствуют, что ни о каком эсхатологическом аспекте труда, как это силятся доказать современные теологи, у Фомы нет и речи. Примечательно также то, что труд ради удовлетворения материальных потребностей он ставит на последнее место, подчеркивая тем самым примат духовного фактора над материальным.

Физический труд, всегда отождествляемый Фомой с рабским трудом, является необходимостью только для черни. В отдельных местах «Суммы теологии» основоположник томизма пишет, что из установленного богом естественного права вытекает принцип равенства всех людей, но это равенство ограничивается только духовной природой человека и не распространяется на земные дела и социальные отношения. Оправдывая эксплуатацию человека человеком, теолог демонстрирует «гуманизм» своего учения следующим разъяснением: рабство распространяется только на тело и бренные дела, и раб может утешать себя мыслью о том, что душой он, даже находясь в тяжелейшей неволе, свободен — душа принадлежит только богу.

Средневековая философия в целом была ориентирована на активную защиту феодальной системы, и в этом не было ничего удивительного, поскольку религия в этот период являлась составной частью идеологической надстройки феодальных западноевропейских государств.



Философия и теология католицизма в социальном аспекте выполняли в указанную эпоху функции апологии феодальных порядков. Церковь освящала отношения господства и подчинения, будучи средством духовного порабощения и подавления вспышек антифеодального протеста, в том числе и относительно прогрессивного протеста в форме разнообразных религиозных движений. «В руках попов, — писал Ф. Энгельс, характеризуя средневековую идеологию, — политика и юриспруденция, как и все остальные науки, оставались простыми отраслями богословия и к ним были применены те же принципы, которые господствовали в нем. Догматы церкви стали одновременно и политическими аксиомами, а библейские тексты получили во всяком суде силу закона. Даже тогда, когда образовалось особое сословие юристов, юриспруденция еще долгое время оставалась под опекой богословия. А это верховное господство богословия во всех областях умственной деятельности было в то же время необходимым следствием того положения, которое занимала церковь в качестве наиболее общего синтеза и наиболее общей санкции существующего феодального строя» [1, 7, 360—361].

Ценность философских и теологических произведений Фомы Аквинского, направленных на защиту феодальных отношений, в историческом плане оказалась очевидной не только для церкви, но и для буржуазии. Томизм, отстаивавший необходимость частной собственности и эксплуататорского государства, возродился в конце XIX в., ибо он как нельзя лучше подходил для борьбы с социалистической социальной программой и поэтому стал «самым эффективным идеологическим оружием капиталистической надстройки» [11, 137].

## § 2. ОЦЕНКА СОЦИАЛЬНОГО КАТОЛИЦИЗМА XIX ВЕКА КАК ТЕОРИИ И ОБЩЕСТВЕННО- РЕЛИГИОЗНОГО ДВИЖЕНИЯ

*Социальный  
католицизм как  
явление*

Непосредственной идейно-теоретической базой официальной социальной доктрины церкви стал так называемый «социальный католицизм», или «католическое социальное движение», возникшее и сформировавшееся в XIX в. в странах Западной Европы (Франции, Германия, Австрия, Италия, Бельгия, Швейцария).

Прежде чем перейти к непосредственному анализу довольно пестрых школ в этом движении, надо установить его специфику в целом. Это необходимо сделать потому, что, во-первых, до недавнего времени в нашей литературе игнорировалось существование этого самостоятельного, во многом не совпадающего с официальным учением церкви общественно-религиозного феномена. Результатом такого подхода было неправомерное отождествление понятий «социальный католицизм» и «социальная доктрина католицизма» [35, 154]. Во-вторых, в нашем религиоведении еще не установлено влияние конкретных школ, составлявших это движение, на формирование ватиканской социальной доктрины. В-третьих, существует разноречивость в оценке социально-политических программ и теоретических основ указанных школ, в установлении места социального католицизма в системе общественных и религиозных учений и движений.

Так, по нашему мнению, неоправданными являются попытки причислить все школы социального католицизма к такому направлению, как «христианский социализм», и рассматривать их исключительно в рамках этого направления. Однако именно такой подход демонстрируют авторы «Философского энциклопедического словаря» [56, 757] и некоторые историки.

Отдельные школы социального католицизма, как, например, школа Ф. Ламенне (1782—1854) с ее критикой капитализма с позиций «феодального социализма» [1, 4, 448] и стремлением придать католицизму социалистическую окраску, действительно относятся к направлению христианского (католического) социализма. Другие же школы социального католицизма не могут быть отнесены к христианскому социализму по той простой причине, что, даже критикуя капитализм, их представители никогда не выделяли социализм в качестве своей цели либо идеала.

Более правильным нам представляется рассмотрение социального католицизма в рамках более общего направления, а потому и более широкого понятия — *социального христианства*. Социальное христианство выступало и выступает как религиозное истолкование социальных проблем в католицизме и протестантизме.

Применимо ли понятие социального христианства к православию? По отношению к православию в СССР, безусловно, нет. Православные церкви в нашей стране —

Русская и Грузинская — не выдвигают сегодня какую-либо социальную программу, альтернативную той, на основе которой весь советский народ под руководством КПСС строит коммунистическое общество<sup>2</sup>. Что же касается ряда автокефальных православных церквей капиталистических стран, нередко враждебно относящихся к Советскому государству, то здесь пока не обнаруживается деятельность каких-либо крупных групп со своими социальными программами, наподобие тех, что возникли в католицизме и протестантизме. Кроме того, согласно принятым даже в буржуазном религиоведении критериям термин «социальное христианство», как отмечает швейцарский историк Роже Обер, «должен прилагаться только к организованной деятельности христиан в духе христианского учения, направленной на разрешение так называемых «социальных проблем», то есть проблем, касающихся положения трудящихся в современном капиталистическом обществе» [28, 7].

Социальное христианство неоднородно и неоднозначно потому, что, вырастая на основе различных конфессий, отражает специфику и историческую ситуацию той или иной страны или группы стран. Так, в протестантизме социальное христианство проявилось в основном в форме «социального евангелизма» (Раушенбуш и др.). Стремясь повести за собой рабочее движение, оно выдвинуло лозунг построения на основе взаимной любви и уважения «царства божьего на земле», под которым, по существу, подразумевался реформированный капитализм. Примечательно, что «социальное евангелие» было осуждено религиозными и светскими консерваторами с позиций апологии «свободы предпринимательства», за сведение понятия греха к конкретному и потому преодолимому социальному и моральному злу.

Различны и причины, порождающие социальное христианство. В США, например, социальное христианство, как пишет А. А. Кислова, возникло в конце XIX в. «на основе широкого массового протеста, сопровождавшего процесс перехода свободной конкуренции в империализм» [28, 3]; оно родилось «в протестантской церкви, его питала протестантская теология и пропагандируют его главным образом протестантские священники. Но фор-

<sup>2</sup> О социальной платформе православия в СССР см.: Новиков М. П. Тупики православного модернизма. Критический анализ богословия XX века. М., 1979, с. 75—76.

мировалось это учение в рамках буржуазной идеологии как реакция на распространение марксистских идей во второй половине XIX в. Поэтому ряд положений своей теологической доктрины оно прямо позаимствовало из буржуазной социологии и философии» [28, 3—4].

Характеризуя социальную мысль католицизма в целом, следует помнить, что католицизм возник и сформировался как идеология класса феодалов и сыграл огромную роль в укреплении господства этого класса. Особенности вероучения и культа католицизма прямо или косвенно отражают особенности социально-экономического и политического развития феодализма в западной части Европы. По своему устройству эта церковь как организация до сих пор сохраняет форму, типичную для административного устройства феодального государства.

Бывшая экономической и идеологической опорой феодализма, однако ослабленная Реформацией и лишенная политической власти в результате Великой французской революции, католическая церковь с трудом приспосабливалась к новому строю. Церковь не могла смириться с утратой своих позиций и в течение десятилетий по прошествии французской буржуазной революции конца XVIII в. вела борьбу за возврат былых феодальных привилегий. Именно в буржуазии, бывшей на первых порах носительницей прогрессивных идей, Ватикан усматривал своего врага. Поэтому в начальный период становления капитализма католицизм выступил как одна из главных сил, боровшихся с новым буржуазным порядком (буржуазной демократией), буржуазным видением мира (рационализмом и атеизмом) и буржуазным «образом жизни» (буржуазным либерализмом). «Когда христианские идеи в XVIII веке гибли под ударом просветительных идей, — отмечали К. Маркс и Ф. Энгельс в «Манифесте Коммунистической партии», — феодальное общество вело свой смертный бой с революционной в то время буржуазией» [1, 4, 445].

Консервативный характер позиции церкви в описываемый период признают сегодня и сами идеологи церкви. Описывая отношение церкви к миру после французской революции, известный западногерманский теолог Карл Ранер пишет: «Отгораживаясь от мира, церковь пыталась наиболее полно удовлетворить культурные потребности своих членов в собственной сфере, создавая и развивая христианское искусство и католическую литерату-

ру. И тем не менее следует отметить, что в области морали, общественного и экономического устройства церковь была очень консервативной. В сознании среднего человека той эпохи церковь была не впередсмотрящим во главе марша в будущее, а защитницей традиций, возможно довольно монолитных изнутри, но со слабой защитой от внешнего мира. В данную эпоху почти каждое новое течение во всякой сфере человеческой жизни изначально сталкивалось с сопротивлением и недоверием со стороны церкви» [89, 1976, № 2, 15].

Итак, пути католической церкви и светского буржуазного государства со времени антифеодальных революций в Европе явно стали расходиться. Римская курия еще долго выступала с критикой не только буржуазного духа вольтерьянства и буржуазного свободомыслия, но и против буржуазных деклараций прав человека и гражданина, против буржуазной демократии. Однако абсолютизировать эту сторону — критику церковью духовной жизни буржуазного общества и отдельных моментов функционирования буржуазной экономики — не стоит. По своему характеру вплоть до 70—80-х гг. прошлого века это была критика с позиций феодализма, и инспирировалась она не ухудшавшимся положением трудящихся в результате упадка мелкотоварного производства и действия присущих капитализму циклических кризисов, не усиливавшейся безработицей и пауперизацией общества, а конъюнктурными соображениями. Одновременно с этой критикой Ватикан постепенно начинал занимать компромиссную позицию по отношению к политическим буржуазно-демократическим изменениям.

Если буржуазные революции явились большим потрясением для церкви, то появление научного социализма, осветившего дорогу революционному рабочему движению, было воспринято ею как предзнаменование гибели всего святого. По мере утраты буржуазией прогрессивных элементов, а также по мере усиления влияния марксизма церковь еще интенсивнее пошла на сближение с новым эксплуататорским классом. Наметившийся к 40-м годам альянс буржуазии и церкви стал еще более прочным после событий 1848 г., показавшим, что эксплуататорам и духовным угнетателям отныне придется иметь дело с организованным рабочим движением. Печально известный «Силлабус» (1864), или «Перечень главнейших заблуждений нашего времени» папы Пия IX, предал

анафеме социализм, коммунизм, атеизм, рационализм и принцип свободы совести. Не случайно в «Манифесте Коммунистической партии» К. Маркс и Ф. Энгельс указали на католическую церковь как на одного из главных врагов коммунизма.

В то время как римская курия была поглощена вопросами конкурентной борьбы с буржуазией, а впоследствии сосредоточила свое внимание на борьбе с марксизмом, социализмом и научным атеизмом и, по сути, игнорировала конкретную социальную проблематику, вернее, не видела необходимости в разработке собственной социальной программы («До середины 80-х гг. Льва XIII практически не интересовал «социальный вопрос», — замечает французский теоретик Ж. Канапа [25, 28]), часть католического духовенства и лиц недуховного звания уже осознала необходимость по-новому реагировать на рабочее движение, чтобы не выпустить его из-под церковного контроля.

Социально-экономическими предпосылками возникновения социального католицизма явились стихийные, а затем организованные выступления рабочих против буржуазии. И вовсе не случайно социальный католицизм возник там и тогда, где и когда происходили эти массовые выступления: восстание лионских ткачей во Франции (1831); революционное выступление парижских рабочих (1832); восстание силезских ткачей в Германии (1844).

Впервые во Франции в 20—30-х гг., собственно, и появилось понятие социального католицизма как движения, которое, в отличие от традиционного абстрактного христианского милосердия по отношению к обездоленным, а также безразличия к ним со стороны Ватикана, выступило с предложением определенных социальных реформ в целях решения социальных конфликтов. Осознание факта существования «социального вопроса» (названного впоследствии Львом XIII в «*Regim novarum*» также «рабочим вопросом»), теоретическая разработка условий его решения и, наконец, конкретные попытки осуществить их на практике — вот основные критерии движения, именуемого социальным католицизмом. Этот момент необходимо особо подчеркнуть в связи с тем, что тон и характер официальных церковных деклараций в отношении рабочего движения был однозначно осуждающим. Каких-либо позитивных, даже в реформистском понимании, предложений в них в тот период еще не было.

Современные католические авторы делают попытки оправдать позицию ватиканской иерархии в XIX в. по отношению к трудящимся, а заодно пересмотреть историю социального католицизма. Отчасти это выражается в стремлении отдельных теологов приписать Ватикану инспирирование критики «злоупотреблений капитализма», с которой выступили первые группировки социальных католиков. Однако подобное переписывание истории противоречит историческим фактам. А они свидетельствуют о том, что «социальная» критика капитализма, впервые прозвучавшая в католицизме в 20—30-х гг. прошлого века, шла от низшего духовенства, постоянно общавшегося с трудящимися и пытавшегося по-своему, на свой страх и риск реагировать на жгучие проблемы тогдашней общественной жизни. Папство же, напротив, вначале осуждало подобные инициативы «снизу» — ангажированность низшего духовенства и рядовых верующих в социальную проблематику, особенно если они ориентировались на теории социалистов-утопистов (Сен-Симон, Фурье).

В апреле 1982 г. в Ватикане проходила конференция, посвященная истории социального католицизма и значению современной социальной доктрины церкви, под названием «От энциклики *«Regim novagim»* до энциклики *«Laborem exersens»* — к двухтысячному году». Отмеченные попытки отождествить радикальное направление в социальном католицизме с линией Ватикана, обелить позицию последнего нагляднее всего проявились в выступлении теолога Жозефа Жоблена, который заявил: «История христианского социального движения интерпретируется по-разному. Многие неверующие и даже некоторые христиане считают XIX век одной из мрачайших эпох христианства, а обвинения, которые нам бросают слишком часто, закрепляются в нашем сознании в следующей форме: церковь молчала и солидаризировалась с господствующими классами; «Манифест Коммунистической партии» был обнародован в 1848 году, в то время как *«Regim novagim»* — лишь в 1891; церковь потеряла рабочий класс из-за отсутствия чувства социальной реальности. Подобные суждения необходимо пересмотреть» [140, 89].

Но правда истории сильнее религиозно-исторических схем, в которые ее хотят втиснуть, и поневоле сам Ж. Жоблен вынужден признать, что «церковь долго хра-

нила молчание по отношению к сложившейся ситуации», хотя и объясняет это, во-первых, тем, что церковь в течение ста с лишним лет была отстранена от общественно-политической жизни силами, порожденными философией Просвещения, а потому якобы была лишена возможности влиять на общество; во-вторых, тем, что «церковь совершенно неожиданно для себя столкнулась с новой социальной ситуацией в условиях, когда общество не принимало ее воли к евангелизации» [140, 90], — речь, таким образом, на деле идет о неприятии буржуазией предлагаемой церковью феодальной модели общественного устройства.

*Тенденции  
и направления  
в социальном  
католицизме*

Развитие социального католицизма началось в 20—30-х гг. XIX в. во Франции, а затем в Германии. В первой половине прошлого столетия в этих странах появилось множество публикаций пионеров социального католицизма, посвященных положению рабочего класса, вопросам экономики и общественного устройства.

В деятельности многочисленных группировок социального католицизма с момента их возникновения до издания первой социальной энциклики, т. е. примерно за 70 лет, можно выделить две основные тенденции. В первой выражалось стремление определенных кругов в католицизме более или менее полно воспринять реальности буржуазного общества, в другой сохранялась ностальгия по средневековью. В результате одна часть идеологов социального католицизма выступала за модификацию средневековых цехов в условиях буржуазного общества, тогда как другая часть, позитивно оценивая капиталистические структуры в их существовавшем виде, выступала с требованием «вписаться в них» [140, 98].

В разных странах разнородные начинания первых представителей социального католицизма шли под довольно пестрыми лозунгами и проявлялись в различных организационных формах. Во Франции эту деятельность предприняли основоположники «христианского социализма» Ф. Ламенне (1782—1854) и Ж. Бушез (1796—1865), а также создатели кружков рабочих-католиков Леон Армель и Ля Тур дю Пен. Антидемократическую группу, негативно оценивавшую буржуазную революцию с позиций «старого порядка», возглавлял Фредерик Ле Пле (1806—1882). В трактовке социального развития он сочетал идеи технологического и географического детерми-



низма, с одной стороны, и ведущей роли религиозного и морального авторитета — с другой. Консервативные установки Ле Пле получили выражение в «социальной реформе» — программе социального переустройства путем укрепления патриархальных институтов, в частности, традиционных форм семьи, возврата к архаическим законам о наследовании, препятствующим дроблению имущества, и т. д.

В Германии социальный католицизм в крайне консервативной форме развивали епископ В. Э. Кеттелер и создатель первых производственных католических объединений Адольф Кольпинг. Здесь это движение изначально выступило как средство отвлечения пролетариата от революционной борьбы.

В Италии доминирующим было течение, инициатором которого выступил священник-иезуит Тапарелли из основанного в 1850 г. журнала «*La Civiltà cattolica*» («Католическая цивилизация»); впоследствии его развивали священник Либераторэ и профессор Джузеппе Тоньоло (1845—1918) из университета в Пизе. Это течение акцентировало свое внимание на разработке теоретических основ (был создан «Католический кружок социальных исследований»), в то время как другие — на практической деятельности, в частности, в форме создания сельскохозяйственных кредитных касс [140, 99].

В Австрии ситуация выглядела несколько иначе. Социальный католицизм развивался здесь под руководством ученика епископа Кеттелера барона Карла фон Фогельзанга (1818—1890) и князя фон Ловенштейна. Теоретическим работам этих авторов было присуще обращение к мифологии и идеализация средневековых цехов [140, 100].

В Бельгии представители социального католицизма составили две противоборствующие группы сторонников и противников корпоративизма и вмешательства государства в экономическую жизнь общества. Начинания этих группировок и течений социального католицизма довольно подробно, хотя и объективистски либо искаженно, описаны современными буржуазными историками, философами и социологами И. Альмайербехом, Г. Зильбербауэром, А. Гамбазини, Р. Обером и др. В советской литературе деятельность отдельных группировок отражена в работах Л. Н. Великовича и М. М. Шейнмана. Однако обстоятельного исследования такого сложного

явления, как социальный католицизм XIX в., в нашем религиоведении пока еще нет.

По социально-политическим взглядам и предлагаемым экономическим рецептам все многочисленные школы социального католицизма XIX в. составляли три основных направления: христианско-социалистическое, либерально-демократическое и консервативное.

В 1823 г. Ламенне в журнале «*Drapeau Blanc*» («Белое знамя») опубликовал свою первую статью, в которой с позиций христианского социализма критиковал «злоупотребления» капитализма. Критика буржуазного строя была непоследовательной, как, впрочем, и позиции самого автора. В разное время он менял свои взгляды: вначале увлекался идеями Руссо, затем стал монархистом и правоверным католиком, а в конечном итоге порвал с католицизмом и перешел на позиции либерализма. Тем не менее римская курия усматривала в его идеях угрозу церкви и общественным устоям, а потому только в период с 1834 г., когда Ламенне напечатал сочинение «Слова верующего», по 1845 г. шесть раз публично осуждала его взгляды и включила все сочинения автора в «Индекс запрещенных книг» [84, 1965, № 6—7, 83].

Представители *христианско-социалистического направления* в социальном католицизме базировали свои концепции на идеях утопического социализма Сен-Симона и Фурье, стремясь синтезировать их с евангелием и догматами церкви. В то же время они откровенно отмежевывались от взглядов Оуэна. Концепция преобразования капитализма посредством ликвидации частной собственности явно не вмещалась в рамки предполагаемой модели общественного устройства, основанной согласно естественному, установленному богом порядку на частной собственности.

Основоположником и главным представителем этого направления, приобретшего в конечном итоге разные формы, был Филипп Жан Бушез (1796—1865), доктор медицины, акцизный чиновник в Париже. Ламенне лишь инспирировал своими статьями данное направление.

Ф. Ж. Бушез никогда не был практикующим католиком, занимал отрицательную позицию в отношении церковных институтов и церковной иерархии. По этой причине в трудах церковных авторов ему и его «школе» и сегодня нередко отказывают в праве представлять социальный католицизм. Считая 1871 г. (начало создания

Альбером де Меном «католических рабочих кружков») датой зарождения социального католицизма во Франции, большинство католических историографов называют его зачинателями лишь представителей консервативного направления или по крайней мере умеренных демократов, обходя молчанием все направление «христианского (католического) социализма». Таким образом, они не причисляют относительно прогрессивное направление в социальном католицизме к традиции движения.

В своих выступлениях Бушез критиковал капиталистические производственные отношения. Основные пороки капитализма, по его мнению, заключались в несправедливых отношениях распределения. Восстановить справедливость, считал он, можно путем допущения рабочих к участию в прибылях предприятий, а также через создание производственных товариществ крестьян, ремесленников, рабочих. В товариществах Бушез видел не только средство экономического переустройства общества, но и фактор морального обновления человека. Кружки производителей, верил он, искоренят эгоизм, выражением которого является конкуренция; они разовьют в людях чувства солидарности и любви, что, в понимании Бушеза, являлось обязательным условием прогресса.

Сторонники Бушеза рекрутировались преимущественно из лиц недуховного звания, но было в его группе несколько священников, а также несколько монахов-доминиканцев; последний момент во многом способствовал распространению мнения об ордене доминиканцев как более прогрессивном по сравнению с другими [146, 28].

Среди учеников Бушеза особенно выделялась группа рабочих, объединенных вокруг выходившего с 1840 по 1850 г. журнала «Atelier» («Цех»). Ее представители не только выступали с критикой капитализма, но и весьма негативно оценивали филантропическую деятельность церкви и аристократии. Не без оснований они считали благотворительность полумерой. Назревший социальный вопрос, по их мнению, мог быть решен только на пути социальных реформ.

В рамках христианского (католического) социализма действовали и другие, довольно пестрые группы. Одна из таких групп, в частности, была объединена вокруг журнала «Ere Nouvelle» («Новая эра») и действовала в период революции 1848 г.

Давая оценку направлению христианского социализ-

ма во всех его проявлениях, следует отметить, что, несмотря на относительный радикализм, оно не вышло за определенные границы. Оно возникло как разновидность примитивного утопического социализма, его сторонники собирали под свои знамена немало мелкобуржуазных элементов, наносивших вред рабочему движению своей раскольнической деятельностью.

*Либерально-демократическое направление* в социальном католицизме (Шарль де Кокс, Фредерик Озанам и другие) сформировалось во Франции после событий 1830 г. Ядро этого направления группировалось вокруг журнала «Avenir» («Будущее»). Основной целью журнала его издатели объявили борьбу за отмежевание церкви от монархии, в частности от Бурбонов, и «примирение» ее с той новой Европой, которая возникла после Великой французской революции. Они выступали также с требованиями отделения церкви от светской власти и даже аннулирования конкордата и тех привилегий, которые он гарантировал французскому духовенству. Тем самым издатели «Avenir» пытались обосновать позитивное, с их точки зрения, отношение церкви к республике, «к либерализму и прогрессу, примирить идеи буржуазной демократии с христианством» [118, 136].

Ф. Озанам в своих произведениях затрагивал вопросы заработной платы рабочих, которая, не соответствуя требованиям справедливости, является, по его мнению, причиной нужды и недовольства трудящихся. Для исправления положения он предлагал гармонично сочетать контроль со стороны государства с деятельностью «свободных производственных товариществ», в которые должны войти все рабочие. Озанам считал буржуазную демократию вершиной политического развития общества и полагал, что отдельные ее изъяны устраним христианизация народных масс, благотворно способствуя их примирению с миром капитала. Озанам пытался на практике осуществить свою идею и с этой целью создал в 1833 г. товарищество святого Винцента. В отличие от официальной линии иерархии церкви он, хотя и признавал частную собственность реальной необходимостью, тем не менее не считал ее вытекающей из естественного права [146, 26].

Отдельные идеи, провозглашавшиеся журналом «Avenir», были по тем временам достаточно смелыми. Церковная иерархия и консерваторы разных мастей относи-

лись к этому новому движению довольно враждебно. После осуждения идей «либеральной демократии» в социальном католицизме папой Григорием XVI журнал этой группы прекратил свое существование. Не признанный церковью при жизни, Озанам был «реабилитирован» католической иерархией в XX в. В 1923 г. Ватикан объявил о начале процесса по беатификации Озанамы, а в 1959 г. папа Иоанн XXIII торжественно провозгласил о начале процесса по его канонизации [76, 1963, № 10, 467].

Следует отметить, что папские осуждения в энцикликах и в «Силлабусе» социализма и атеизма и даже буржуазной демократии и либерализма существенно снизили активность «католического социализма» и «христианской демократии», по крайней мере там, где они зародились, — во Франции. Повторное «воскрешение» идей социального католицизма наступило здесь лишь в конце XIX в. Правда, тогда он уже имел несколько иной характер, поскольку возродился в иных исторических условиях и был вызван к жизни другими социальными причинами.

Хотя колыбелью католического социального движения XIX в. была Франция, однако во второй половине этого века оно получило большее развитие в Германии. В Германии, прошедшей специфический путь к капитализму, зародилась своеобразная разновидность вульгарной политэкономии, наиболее видными представителями которой были Адам Мюллер и Фридрих Лист.

Адам Мюллер (1779—1829) был идеологом феодалов и ярким противником французской революции, поэтому его критика капитализма и классической политэкономии была критикой с позиций феодализма. Выступая против учения Адама Смита, обвиняя его в безбожии и материализме, Мюллер превозносил значение этических и религиозных факторов в экономической жизни.

Целью А. Мюллера, Ф. Листа и других представителей немецкого социального католицизма была защита сложившегося в Германии в первой половине XIX в. полупфеодального-полукапиталистического строя, борьба с марксизмом и революционным рабочим движением. По этой причине немецкое социально-католическое движение сразу же акцентировало свое внимание на практической деятельности среди рабочего класса, имея в виду организацию католических рабочих профсоюзов, кото-

рые, по замыслу их создателей, должны были противостоять социалистическим профсоюзам. Инициатива шла от немецкого духовенства, которое понимало, что, если церковь хочет играть существенную роль в государстве, она должна привлечь на свою сторону рабочий класс и направить революционное рабочее движение по безопасному для господствующих эксплуататорских классов пути [146, 48].

Именно здесь, в Германии, социальный католицизм проявился в своей *крайне консервативной форме*. Наиболее видным представителем социального католицизма в Германии, оказавшим в итоге наибольшее влияние на формирование церковной социальной доктрины, был майнцский епископ Вильгельм Эммануэль фон Кеттелер (1811—1877). Указывая на эту роль Кеттелера, один из католических теологов в начале нынешнего века отмечал: «Чем были Адам Смит для либерализма или Карл Маркс для социализма, тем же был Кеттелер для социально-христианской экономики. Ибо Кеттелер первым сознательно и бесповоротно порвал с либерализмом, с него начинается настоящий и всеобщий возврат к христианским традициям во взглядах на организацию общественного устройства, возврат, санкционированный энцикликой папы Льва XIII «*Regum novarum*» [84, 1965, № 6—7, 91].

Кеттелер был непримиримым противником многих буржуазных либеральных и демократических идей, но в еще большей мере — противником социализма. Его воззрения на организацию и функционирование общества базировались на томистской философии. Ведущую роль в «упорядочении» мировой экономики, в «улучшении» положения рабочего класса и прежде всего в «возвышении» достоинства личности Кеттелер отводил религии: «Только Христос и христианство могут помочь миру и особенно рабочим слоям» [158, 64—65]. Кеттелер решительно выступал против всякой классовой борьбы: «Борьба между работодателем и рабочим не может быть целью, целью может быть наиболее полно обоснованный мир между ними» [124, 140].

В центре внимания его проповедей находилась проблема собственности, которую он решал в духе томизма. Частная собственность, согласно его утверждению, является требованием «естественного порядка». В силу того что человек обязан «поддерживать свою жизнь в со-

стоянии существования», он имеет также право на обладание собственностью. Данное право в принципе является правом пользования, поскольку подлинным властителем всех благ является только бог. Так что в определенном смысле, поучал епископ, все люди могут считать все блага общими. Но это ни в коем случае не означает, что одни люди (неимущие) могут посягать на собственность других, принцип «всеобщности» благ должен выражаться лишь в подаении милостыни богатыми в пользу бедных.

Данные взгляды, как и большинство других, были заимствованы Кеттелером у Фомы Аквинского. Хотя и у других католических авторов XIX в. можно найти признаки обращения к средневековым философам, однако именно Кеттелер первый последовательно реанимирует томистское учение, прокладывая тем самым дорогу для неотомизма в рамках социального католицизма.

Наибольшей критике Кеттелер подвергает социалистическую программу обобществления частной собственности на средства производства. Собственная его программа сводится к расширению социальной деятельности церкви. Центральный тезис Кеттелера, изложенный им в программной книге «О рабочем вопросе и христианстве» (1864), сводился к следующему: «Только христианство обладает результативными средствами для улучшения положения рабочего сословия; без этой помощи его ситуация ухудшится, несмотря ни на какие усилия, и вновь приблизится к условиям, в которых трудящееся сословие находилось во времена язычества» [124, 121]. Необходимость церковного вмешательства в дела общества и государства он обосновывал религиозно-моральными мотивами, ибо главную причину всех недостатков современной ему организации общественно-экономической жизни усматривал в упадке религии и морали. Церковная опека в отношении трудящихся необходима, по его мысли, и потому, что эти массы, предоставленные самим себе, могут оказаться легкой добычей людей неверующих либо враждебно настроенных к христианству.

В вопросах политического устройства Кеттелер был противником абсолютной монархии и централизации власти. Однако его не устраивала и буржуазная демократия. Чисто механическому, по его мнению, «представительству народа» в государственных институтах и учреждениях, которое якобы имеет место при капитализ-

ме, Кеттелер противопоставляет «естественное представительство», основанное на некоем контролируемом церковью учете интересов всех профессий и корпораций. В этой связи он выступает за перестройку общества на цеховой и корпоративной основе.

С благословения Кеттелера и под его духовным руководством католический деятель Адольф Кольпинг (1813—1865) начал создавать первые в Германии «Рабочие католические объединения». По замыслу их создателей, эти организации должны были служить исключительно экономическим, но не политическим целям. Кеттелер и Кольпинг осуждали забастовки как средство борьбы за повышение заработной платы, так как считали, что все проблемы могут быть решены на основе соглашений между рабочими и капиталистами.

«Социально-католический союз Кольпинга», возникший в 1845 г., к 1879 г. уже насчитывал 523 группы, из которых 122 действовали за пределами Германии. Организация объединяла 70 тыс. членов, из них на территории Германии проживало только около 33 тыс. [142, 146—153]. Больше всего подобных кружков было в соседней Австрии, где учение Кеттелера пропагандировал и осуществлял на практике барон Карл фон Фогельзанг (1818—1890).

Несомненно, создание «социально-католических рабочих союзов» было задумано как контрмера против распространявшегося в среде рабочих марксизма. В Германии, на родине этого учения, подобная деятельность церковников с одобрением воспринималась буржуазией, поскольку создавала помехи на пути развития пролетарских профсоюзов, а также ослабляла классовую борьбу трудящихся иллюзией классового солидаризма.

Как уже отмечалось, социальный католицизм возник во Франции в первые десятилетия XIX в., и сразу же в этом движении наметились как сравнительно прогрессивное, так и реакционное течения. Церковная иерархия, которая видела в социальном католицизме угрозу универсализму церкви, поначалу осуждала и то и другое. Отношение Ватикана к социальному католицизму изменилось после появления в нем группировок наподобие тех, что создавали Кеттелер и Кольпинг. Деятельность по созданию таких организаций под эгидой священнослужителей была официально одобрена папой Пием IX в марте 1850 г. Кстати, высоко оценивает заслуги



А. Кольпинга и современный Ватикан, беатифицировавший его в 1983 г. Что же касается признания роли епископа Кеттелера и его социальной концепции, то Лев XIII сказал об этом просто: «Это наш великий предшественник. У него я учился» [127, 77].

Незадолго до появления первой социальной энциклики представители различных групп в социальном католицизме провели три конгресса в целях выработки единой линии: в 1866, 1867 и 1890 гг. Последний конгресс был наиболее представительным, но, вместо того чтобы послужить объединению, он стал ареной настоящей конфронтации. Группировки социальных католиков расходились не столько в критике социализма и «либеральной» капиталистической системы, сколько в «выработке христианской альтернативы» [140, 111]. Первая социальная энциклика Льва XIII в значительной мере положила конец дискуссиям в социальном католицизме XIX в. Ее можно было однозначно расценить как одобрение официальной церковью направления школы Кеттелера и сторонников корпоративизма.

Это вовсе не значит, что другие направления социального католицизма не оказали влияния на содержание социальной доктрины Ватикана. Так, идея реформистского направления в немецком социалистическом движении о превращении рабочих в совладельцев предприятий стала впоследствии неотъемлемым элементом церковного социального реформизма.

Ватикан, не желавший оказаться за ненадобностью на задворках истории, поднял на щит «социальный вопрос» в духе консервативного крыла в социальном католицизме. Лозунг реформы капитализма, его «исправления» должен был служить завоеванию утраченных позиций в среде рабочего класса. Для достижения этой цели и одновременно для нейтрализации идей марксизма церкви необходимо было выступить в роли защитницы этого класса.

К тому же руководство церкви прекрасно сознавало, что, образуя совместный с буржуазией фронт борьбы против социализма, оно оказывает господствующему классу неоценимую идеологическую поддержку. Взамен церковь получала от властей нечто вроде политического признания [25, 29]. «Политическое признание» в глазах буржуазии было необходимо для церкви; к тому времени она еще не избавилась окончательно от ностальгии по

феодалным порядкам, время от времени «осуждала» буржуазно-демократические революции, разложение капитализмом патриархальной семьи и т. д. Таким образом, новая позиция, внедрение церкви в «социальный вопрос» были выгодны как буржуазии, получавшей в лице церкви мощную идеологическую помощь в борьбе с рабочим движением, так и церкви, чье привилегированное положение в обществе отныне гарантировалось буржуазией.

## Глава III

# МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ СОЦИАЛЬНОЙ ДОКТРИНЫ КАТОЛИЦИЗМА И ИХ МОДЕРНИЗАЦИЯ

## § 1. КАТОЛИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ДОКТРИНА

*Неотомизм как  
методологическая  
основа социальной  
доктрины*

Процессы, происходящие непосредственно в сфере католической философии, равно как и теологии, являющиеся реакцией на новую социаль-

ную действительность, изучены в советской и зарубежной литературе сравнительно слабо. Известно, что вплоть до II Ватиканского собора неотомизм выступал как единственная философская и теологическая основа не только гносеологии и онтологии, но и социального учения официального католицизма. В период перед собором у церковных иерархов в целом не проявлялось особенных сомнений в отношении роли и позиций томизма в доктрине католицизма. Томизм казался наиболее приспособленной к потребностям религии философской системой. Римская курия и ее философствующие теологи утверждали, что актуальность неотомизма непреходящая, он — «вечная философия» (*philosophia perennis*). Папа Иоанн XXIII полагал, что томизм сыграет конструктивную и ведущую роль на II Ватиканском соборе. Однако надежды его в отношении положения и роли томизма на соборе не оправдались.

Первые критические выступления в адрес томизма имели место уже на второй (из четырех) сессии собора. Некоторые видные отцы церкви отмечали, что томизм стал тормозом на пути католической церкви к обновлению. Католическая церковь, утверждали они, подтверждая свою монополию на томизм, отрезает себе пути к использованию других, более дееспособных и современных философских систем.

Внутрицерковная критика в адрес неотомизма, усилившаяся после собора, особенно в период понтификата Павла VI (1963—1978), шла по разным направлениям.

Неотомизму вменяли в вину восприятие им вместе с аристотелизмом статической интерпретации мира и общества, одностороннюю «космологическую» направленность—его аргументы шли исключительно «извне», игнорируя субъективный мир переживаний человека. Так, западно-германский католик-августинист И. Гессен обвинял неотомизм в том, что он мешает современному христианству занять более «персоналистическую» позицию [123, 27].

Голоса внутрицерковной критики в адрес неотомизма чаще всего раздаются в Западной Европе, но они слышны и в восточной ее части, например в Польше. Так, профессор Академии католической теологии в Варшаве Ю. Тишнер пишет о «закате томистского христианства», о более слабых позициях неотомизма в сравнении с другими направлениями буржуазной философии, о противоречии между его схемами и данными эмпирических наук [71, 1980, № 4, 38].

В подобном духе высказываются профессора Лувенского католического университета (Бельгия) историк-медиевист Ф. ван Стеенберген и сотрудник кафедры метафизики А. Дондейн. Они считают, что неотомизм не следует отвергать полностью, но также не следует объявлять его обладателем и выразителем «полной истины». Точка зрения, согласно которой требуется селективное восприятие идей Фомы Аквинского, свойственна большинству современных католических философов и теологов.

В наибольшей мере необходимость переоценки позиций и содержания неотомизма становилась очевидной на фоне решения им общественно-политических и социальных проблем. Вся система общественных отношений традиционно истолковывалась неотомизмом с провиденциалистских позиций и сводилась к божественной целесообразности. Побудительные мотивы людей во всей их многогранной социальной деятельности ставились в прямую зависимость от воздействия абсолютной причины. Роль материальных условий как решающего фактора развития общества полностью игнорировалась. Человек понимался как объект, направляемый к своей конечной цели волей бога.

*Ассимилирующий  
неотомизм*

Внутрицерковная критика неотомизма в большинстве случаев велась и ведется *не против него* как такового, а за него путем

очищения от всего анахроничного и «обогащения» элементами других философских систем. В результате сегодня уже неправильно, как это было еще в 60-х и даже 70-х гг., говорить о наличии в неотомизме XX в. нескольких тенденций: *палеотомизма*, характеризовавшегося консервативным отношением ко всякого рода нововведениям, *умеренного томизма*, учитывавшего лишь отдельные новые моменты в философии и науке, и *нео-неотомизма*, ратовавшего за широкое заимствование многих идей из современной буржуазной философии<sup>1</sup>. Тот неотомизм, который существует ныне и уже признается официальной церковью, есть только «ассимилирующий неотомизм».

Сторонники дальнейшего осовременивания неотомизма отмечают, что ассимиляция нисколько не противоречит «верности Фоме» и соответствует рекомендации папы Льва XIII — «Старое обогащать новым». Они мотивируют свою позицию ссылками на то, что сам «ангельский доктор» формировал философию на основе заимствований из различных предшествовавших и современных ему систем. Следовательно, и современные неотомисты не могут поступать иначе.

Идея радикального обновления неотомизма возникла вне рамок официальной церкви. Однако по мере усиления этой тенденции она была воспринята и Ватиканом. II Ватиканский собор, Иоанн XXIII, Павел VI вначале косвенно, а затем и непосредственно узаконили философский плюрализм. Папы и собор по-прежнему отмечали непреходящее значение философско-теологической системы Аквината, хотя перестали подчеркивать ее исключительное значение для католицизма. Примечательно, что Павел VI в послании по случаю окончания собора подчеркивал значение не учения Фомы, а наследия Августина. Обращаясь к «интеллектуалистам и ученым мира», папа говорил: «Продолжайте свои поиски, не уставая и никогда не сомневаясь в истине. Помните слова одного из ваших великих друзей — святого Августина: «Ищите с желанием найти и находите с желанием искать дальше» [116, 263].

Решившись на обновление своей философии применительно к развитию науки и современного общества (нас

<sup>1</sup> См.: Современный объективный идеализм. М., 1963, с. 432—433; Быховский Б. Э. Эрозия «вековой» философии. М., 1973, с. 166.

в данном случае интересует именно философское решение общественно-политических и социальных проблем в католицизме), официальная церковь была поставлена перед выбором: на какую систему (или системы) ей ориентироваться? Дело в том, что различные региональные школы и течения в неотомизме предлагали разные решения. Сторонники традиционного, или «исторического», неотомизма (Р. Арню в Италии, Гарригу-Лагранж во Франции, Г. Манзер в Швейцарии, С. Адамчик в Польше) считали нужным развивать его в духе дальнейшей «рационализации». Другая группа философов (А. де Любак, К. Кено, Ф. Виалла, П. Шошар, П. Вильде) стремилась дополнить неотомизм учением П. Тейяра де Шардена (1881—1955). Представители Лувенского центра, напротив, рекомендовали обратиться к иррационалистической тенденции — к феноменологии и современному экзистенциализму. Были также и сторонники привлечения неопозитивизма и философской антропологии.

Свои рецепты по приспособлению католической философии к решению новых социальных задач давали и представители церкви довольно высокого ранга. «Было бы неплохо извлечь из творений святого Фомы и других великих схоластов то, что стабильно и жизненно, — писал итальянский кардинал П. Паренте, — дополнить все это достижениями современных теологов и найти для нового целого соответствующее духу нашего времени выражение» [139, 283]. По мнению П. Паренте, католическое учение следует модернизировать при помощи августинизма. Августинизм, выдвигающий на первый план субъективную, внутреннюю жизнь человека, мог бы дополнить и оживить «холодное и объективное» неотомистское учение так, чтобы оно отвечало «современным требованиям, не нарушая функциональных основ доктрины» [139, 284].

*Идеи  
экзистенциализма,  
феноменологии  
и других  
направлений  
в социальной  
философии  
католицизма*

Анализ пути развития католической философии в послесоборных официальных документах приводит к выводу о том, что она представляет собой конгломерат религиозного рационализма и иррационализма. Неотомизм как разновидность католического рационализма несколько сдал свои позиции

потому, что в буржуазных странах усиливаются иррационалистические и индивидуалистические настроения. По-

пулярность завоевывают школы, выдвигающие на первый план проблемы человека и провозглашающие откровенный иррационализм и фидеизм. Иррационалистически-пессимистическое истолкование общественного и научно-технического прогресса, столь характерное для современной социальной доктрины католицизма, воспринято от экзистенциализма. Типично экзистенциалистские характеристики общества можно без труда обнаружить в соборной пастырской конституции («Человек переживает трагедию жизни»), в послании Павла VI «*Octogesima adveniens*» («Человек одинок в толпе»), в энциклике Иоанна Павла II «*Redemptor hominis*» («Нынешнему человеку постоянно угрожает то, что является делом его же рук») и в других социальных документах.

Идеологи церкви давно развивают свое социальное учение в плане философии экзистенциализма. Социальные воззрения неотомистов и экзистенциалистов сближает в первую очередь «драматическое видение человека». Без преувеличения можно сказать, что проблема «кризиса современного человека» — одна из исходных основ системы современного католического персонализма. Прибегая к социальной демагогии, церковники много пишут о «трагедии человека» в современном мире, о неразрешимых противоречиях в отношениях между людьми, о вечности проблемы отчуждения, одиночества и т. д. Человек, утверждают они, отбросив мир трансценденции, лишил тем самым себя смысла жизни. В подобном контексте отчуждение человека оказывается следствием того, что он вместо выбора личности и через нее бога в качестве цели осуществил выбор материального, земного интереса.

Подобный принцип философствования, выражающий деградацию буржуазного общества и деградацию буржуазной социальной мысли, косвенно представляет собой гибкую форму апологии капитализма. Идеологи церкви понимают, что капитализм дискредитировал себя в сознании трудящихся, в силу чего откровенная его защита потеряла смысл. Иное дело — доказательство того, что «угроза со стороны техники» и отчуждение являются всеобщей характеристикой развития современного мира.

Неотомизм и экзистенциализм в настоящее время одинаково индетерминистически решают проблему свободы. И для тех и для других свобода есть ничем есте-

ственным и социальным не обусловленные акты экзистенции. Следует отметить, что, когда католические философы говорят о свободе, речь у них идет прежде всего о «духовной свободе», о внутренней свободе, которая должна выражаться в «духовном совершенстве личности». Согласно современному учению католицизма для человека, достигшего внутренней свободы, внешняя свобода и несвобода не имеют никакого значения. Человек, разъясняет энциклика «*Redemptor hominis*» («Искупитель человека»), может «достичь подлинной свободы... даже находясь в условиях внешней несвободы» [101, § 12]. Понимаемая таким образом свобода может быть достигнута в любых общественных условиях, достаточно лишь искреннего желания верующего и убеждения в том, что свобода не может быть понята без стремления к богу и подчинения церкви.

Многим ли отличается экзистенциалистское понимание свободы от современного католического? Только тем, что не всегда непосредственно апеллирует к богу. Однако и в одной и в другой системах свобода не связывается с положением личности или класса в обществе, с реализацией поставленной цели — если индивид сознает себя как личность, то он в любом случае остается свободным.

Наряду с экзистенциализмом католическая социальная философия включает также некоторые элементы неопозитивизма. Более того, в последнее время можно обнаружить в папских социальных документах даже марксистские положения. «Человек — существо социальное, он существует только в обществе», — отмечается в послании Павла VI «*Octogesima adveniens*» («Наступают восьмидесятые»); «труд создал человека», — утверждает в энциклике Иоанна Павла II «*Laborem exercens*» («Трудом своим»), хотя, разумеется, первое положение ни в коей мере не означает восприятия католицизмом марксистского понимания социальной природы человека, а второе не свидетельствует о признании церковью материалистического учения о труде как факторе, обусловившем генезис человека.

Однако, разумеется, не марксизм, вернее, произвольно выхваченные его положения и лозунги, стал очередным после экзистенциализма течением, ассимилируемым неотомизмом. На второе место в этом смысле можно поставить феноменологию, что представляется естествен-



ным, если учесть, что идеи феноменологии послужили философской основой экзистенциализма.

Начало методу ассимиляции феноменологии и католицизме положил бельгийский иезуит Жозеф Марешаль (1878—1944). Последователями Марешаля являются В. Бруггер, Э. Корет, С. Бретон, И. Лотц, Б. Лонерган, но особенно заметной фигурой в этом направлении является К. Войтыла (Иоанн Павел II).

Познание человека, заявлял К. Войтыла еще в 1951 г., т. е. через год после появления энциклики Пия XII «*Humani generis*», в которой наряду с другими течениями современной мысли были осуждены экзистенциализм и близкая ему по духу феноменология, уже не может ограничиться философией томизма. Томизм рекомендует изучать человека «извне», в то время как человек, по убеждению Войтылы, является «единственным объектом, которого необходимо познавать извне и изнутри» [88, 1951, № 1, 7]. Абстрактные томистские суждения о человеке должны быть дополнены феноменологическим описанием и его «экзистенциальным опытом». Ратуя за синтез томизма с феноменологией, экзистенциализмом и неопозитивизмом, Войтыла утверждал, что ни одна из этих «модных философских систем» не дает «полной истины о человеке». Каждая из них в отдельности допускает одну существенную ошибку, хотя и в силу разных причин. Так, неотомистская философия не учитывает «внутренний мир», т. е. мир переживаний субъекта. Феноменологическая система в свою очередь игнорирует элемент «духовности» человека. К. Войтыла предлагает дополнить неотомизм «знанием», полученным на основе феноменологического исследования мира чувственных переживаний субъекта, и позитивистским пониманием многофункциональности человека.

Известно, что в феноменологии понятие переживания и сознания являются ключевыми. Обращаясь к ним, Войтыла пытается дать им неотомистское, объективно-идеалистическое толкование. Если человек, пишет он, постигает себя в переживании, если сознание фиксирует и имеет в себе какое-то содержание, то производным его является познаваемый объект, внесубъективная действительность. Стремясь уйти от обвинений в пристрастии к субъективному идеализму, Войтыла особо подчеркивает, что сознание лишь отражает мир, но не творит его.

Тем не менее в 50-х гг. К. Войтыла нередко подвер-

гался критике именно за «подражание интеллектуальной моде» и «неравнодушие к субъективному идеализму» [71, 1980, № 4, 53]. Его критиковали за «двойственность воззрений» — за одновременное обращение к традиционной «философии бытия», или томизму, и к «философии сознания». Однако будущий папа продолжал идти по пути синтеза объективного и субъективного идеализма, осуществляя его как в области философии, так и в области теологии, однако наиболее полно — в антропологии и социальном учении. Примечательно, что ссылок на представителей «философии сознания» в работах Войтылы содержится ничуть не меньше, чем на последователей аристотелево-томистской традиции. Последний момент породил в среде католических философов дискуссию по вопросу определения войтыловской системы — то ли это «феноменологизирующий томизм», то ли «томиствующая феноменология» [87, 1979, № 1—3, 75].

Возникает вопрос: в каких целях и в каких случаях К. Войтыла, а вслед за ним и другие теологи обращаются к столь различным по решению проблемы первоосновы существования объективной реальности системам — неотомизму и феноменологии? Дополнение томизма элементами феноменологии сам теолог объясняет необходимостью найти такую границу, «при которой феноменологический анализ, выросший из философии сознания, начнет работать в направлении получения реалистического образа личности и общества» [82, 1976, № 24(2), 6]. К неотомизму Войтыла прибегает тогда, когда надо отметить объективную сторону существования и деятельности человека и общества. Отрицание объективного содержания социальной деятельности было бы равнозначно отрицанию ее ценности. В этих условиях церковь лишилась бы серьезного аргумента в борьбе за влияние на массы людей, она не могла бы предлагать верующим определенные, пусть и «бренные» в конечном итоге, земные идеалы. Феноменология же служит экспонированию столь ценимого современной буржуазной философией элемента субъективности в человеке. С помощью «метода» Войтылы, его обращения к человеку-субъекту достигается необходимое восприятие католицизмом новейших субъективно-идеалистических построений. В этом плане Войтыла и его последователи — а ассимилирующий томизм пронизывает все социальные энциклики нынешнего папы — не без оснований могут

претендовать на то, чтобы именовать свою философию «новейшей» и «современной». Возглавив римско-католическую церковь, Иоанн Павел II по-прежнему ратует за (контролируемый церковной иерархией) философский плюрализм, но решительно пресекает всякие попытки посягнуть на чистоту догматики.

*Тейярдизм  
и социальная  
доктрина церкви*

Дальнейшим проявлением эволюции католического социального учения является возрастающее влияние в нем идей тейярдизма. В целом тейярдизм есть более смелая по сравнению с неотомизмом попытка приспособить католицизм к современности на основе религиозного рационализма. Идеи тейярдизма аргументированно проанализировали марксистские исследователи Е. М. Бабосов, В. М. Пасика, Б. Ю. Кузмицкас, В. Н. Кузнецов, Т. Плужаньский, Л. Сэв и др. Поэтому мы остановимся лишь на тех положениях тейярдизма, которые так или иначе были восприняты социальной доктриной церкви.

Тейяр де Шарден, с одной стороны, — верный член ордена иезуитов, с другой — видный ученый (палеонтолог, археолог и биолог), создал сложную философско-теологическую конструкцию, цель которой — придать современному христианству непротиворечивую по отношению к науке форму. Христианство, по мнению Тейяра, необходимо так интерпретировать, чтобы в нем ассимилировалось все самое ценное из «интеллектуального багажа» XX в.

Именно поэтому во всех его публикациях доминировала идея согласования теологии и христианской философии с теорией эволюции, с современными данными биологии, палеонтологии, истории и социологии. Однако не только это хотел доказать Тейяр де Шарден при помощи своего учения.

Желая предохранить христиан от «религиозного отчуждения», «религиозного раздвоения» (вера или наука, служение церкви или общественному прогрессу), ученый-теолог стремился показать, что сознательное участие людей, в том числе и верующих, в осуществляющейся на их глазах научно-технической революции, в создании нового общества является на современном этапе эволюции мира (эту эволюцию он понимал как продолжение и развитие «дела творения») одной из существенных предпосылок «подлинного» ее протекания.

Стремясь найти новую формулу примирения науки и

веры, Тейяр отказывается от томистской системы категорий, в которой дух противопоставляется материи, форма отделяется от содержания, сущность от существования. Эта система приводит к застывшей картине мира, где исключается естественное развитие, а переход на новую ступень объясняется непосредственным вмешательством бога.

Тейяр де Шарден в соответствии с требованиями науки старается представить мир и общество в развитии. Центральным методологическим и мировоззренческим принципом Тейяра является эволюционизм и историзм. Он убежден, что в настоящее время эволюция уже не гипотеза или теория. «Нет, нечто гораздо большее, чем все это. Она основное условие, которому должны следовать отныне, подчиняться и удовлетворять все теории, гипотезы, системы, если они хотят быть разумными и истинными» [55, 215].

Тейяровская идея эволюции, вначале решительно отвергаемая официальной церковью, постепенно воспринималась ею через признание эволюции индивида (его тела), эволюции догматов, а затем и эволюции церкви и общества. В конце концов идея эволюции была узаконена II Ватиканским собором, а сегодня, как утверждает Иоанн Павел II, она «приобрела конфессиональный характер» [160, 145].

Об огромном влиянии тейярдизма на социальную доктрину церкви свидетельствует анализ пастырской конституции «О церкви в современном мире». Явное влияние этого течения прослеживается в энциклике Павла VI «*Populorum progressio*»; здесь без труда можно увидеть когда-то казавшуюся еретической мысль о труде человека как завершении дела божьего творения: «Библия учит нас, что все дело творения существует для человека, задача которого состоит в разумных усилиях по использованию этого дела и своеобразному его завершению посредством труда во служение человеку» [98, § 22]. В этом же документе содержится мысль Тейяра о соединении в ходе эволюции различных социально-политических систем в единое целое: «Труд для развития сблизит народы... если все, начиная от представителей правительств до скромнейшего специалиста включительно, будут вдохновляться идеей братской любви и искренним желанием построить цивилизацию, основанную на всемирной солидарности» [98, § 73]. В духе тейяр-

дистского истолкования человеческой деятельности выдержана также энциклика Иоанна Павла II «*Laborem exercens*».

Следует признать, что создание так называемых социальных теологий, или «теологии земных реальностей», сердцевину которой составляют «теология развития» и «теология труда», было бы невозможно без предшествующих идей христианского эволюционизма Тейяра де Шардена. Представители практически всех направлений в католической философии и теологии, не приемля тейярдизм в целом, т. е. как законченную универсальную систему, охотно заимствуют из него отдельные положения. Таким образом, в них, но в первую очередь в социальном учении церкви, признавшем способность общества к дальнейшему развитию, тейярдизм как бы обретает «второе дыхание».

*Рационализм—* Итак, вопреки недавно прокламируемой *иррационализм* антимодернистской позиции официальная церковь осуществляет обновление не только применительно к сфере разнообразных явлений культуры, но и в области философии, теологии и социальной доктрины. Происходит этот процесс без открытого отказа от неосхоластики первой половины XX столетия; во многом она вытесняется попытками согласования рациональности с иррациональными основами ведущих буржуазных направлений, попытками соединения сугубо мирских элементов с религиозными, попытками обоснования необходимости дополнения откровения «личным религиозным переживанием». Указанный процесс обновления во многом напоминает модернизм начала XX в., хотя, разумеется, эти движения никак нельзя отождествлять друг с другом. Высшая иерархия, особенно в последние годы, внимательно следит за тем, чтобы в результате ассимиляции неотомизмом элементов других философских направлений и приспособления католицизма к науке, культуре и социально-политической жизни общества существенно не пострадала многовековая традиция церкви. Может быть поэтому ввиду явного увлечения нетомистскими направлениями Иоанн Павел II, сам сторонник феноменологии и экзистенциализма, гораздо чаще, чем Павел VI, подчеркивает роль Фомы Аквинского и его учения для церкви. Выступая в ноябре 1979 г. по случаю 100-летия выхода в свет энциклики «*Aeterni Patris*» («Отцу вечному», 1879), папа всячески превозносил

заслуги Аквината перед католицизмом. «Возникает сильное опасение,— говорил Иоанн Павел II,— не будет ли преклонение перед философией святого Фомы противоречить плюрализму культуры и прогрессу человеческого мышления. Подобные опасения имеют место, но вечная философия в силу своего методологического принципа... потенциально содержит в себе руководство для всех тех, кто хочет иметь дело с истинной реальностью. Всякое понимание и уважение к этой реальности взаимно получит поддержку со стороны философии бытия (неотомизма — Ф. О.) независимо от философской школы, к которой оно принадлежит. В то же время все другие философские течения могут быть с этой точки зрения рассмотрены как естественные союзники философии Фомы и как партнеры, которые заслуживают внимания и диалога при том условии, если они развиваются на основе изучения реальности и в своих исследованиях не игнорируют бытие» [78, 1979, № 266].

Почему именно такой характер — соединение рационалистической неосхоластической метафизики со спонтанным «чувствованием», интуицией, субъективным переживанием — приняла современная католическая философия?

Создание последовательной рационалистической или иррационалистической концепции в рамках религиозного миропонимания, как справедливо отмечает А. А. Радугин, в принципе невозможно [51, 59]. Любая религиозно-философская теория, поскольку она направлена на обоснование иррационального по своему характеру христианского учения, неизбежно сводится в сторону иррационализма и фидеизма. Напротив, всякая иррационалистическая концепция, если она стремится называться философской, вынуждена облекаться в рационалистическую форму: изъясняться на языке философских понятий, строить доказательства в соответствии с законами логики, в то время как исходные методологические посылки ее глубоко иррациональны. Следствием такого подхода является наблюдаемое в современном католическом социальном учении эклектическое соединение рационализма и иррационализма, объективного и субъективного идеализма.

## § 2. ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ АНТРОПОЛОГИЗМ — ИСХОДНЫЙ ПРИНЦИП КАТОЛИЧЕСКОЙ СОЦИОЛОГИИ

Католическая антропология в настоящем параграфе рассматривается лишь в том аспекте, в каком принцип антропологизма служит католическим теоретикам основанием для истолкования социальных процессов. Причем из-за обширности материала, вовлекаемого идеологами церкви в сферу антропологической проблематики, здесь затронуты лишь основные вопросы. В более полном объеме и в более многообразных аспектах сущность христианской антропологии рассмотрена в монографии К. И. Никонова [41, а также в работах Н. Д. Короткова, Б. Т. Григорьяна, А. А. Радугина [30, 19, 51].

«Современный момент, — писал за два года до своего избрания на высший пост в римско-католической церкви Иоанн Павел II, — это время фундаментального спора о человеке и смысле его существования, о природе и сущности его бытия. Не впервые христианская философия сталкивается с материалистической интерпретацией этой проблематики. Но сегодня особенно явственно обнаруживается, что не космология и не философия природы, а именно философская антропология и этика находятся в центре фундаментального спора — спора о человеке» [82, 1976, № 24, 6]. И здесь, пожалуй, глава Ватикана прав, когда заявляет о перенесении внимания христианской, в данном случае католической, философии на «спор о человеке». Знакомство с официальными ватиканскими документами последних лет, а также с работами многих церковных авторов убеждает в том, что центральное место в современной социально-философской системе католицизма, противостоящей историческому материализму, занимает проблема личности, ее деятельности и места в обществе.

Учение католицизма о человеке является тем теоретическим источником, из которого исходит все церковное социальное учение, на основе которого высказываются претензии на «подлинный гуманизм» католицизма. Между концепциями человека и церковными рецептами решения социальных проблем существует самая непосредственная связь. Метафизически истолкованные свойства человека становятся основой для обоснования не-

обходимости частной собственности и других институтов эксплуататорского государства, служат основанием для выработки современной церковной программы организации всей жизни общества.

Соборные и особенно послесоборные документы утверждают, что современная теология является не только учением о боге, но и теологической антропологией, или учением о человеке, искупленном жертвой Христа. Именно антропологическая направленность является одной из особенностей энциклики Иоанна Павла II «*Redemptor hominis*». О ней свидетельствуют даже названия параграфов: «Искупленный человек и его место в мире», «Христос соединился с каждым человеком», «Все пути церкви ведут к человеку», «Чего боится современный человек?» и др. Ни одна из известных социальных энциклик не уделяла человеку столько места, сколько «*Redemptor hominis*», не подчеркивала с такой силой двойственную природу Христа, не развивала христоцентризм в целом. Это необходимо идеологам церкви для преодоления традиционного противопоставления земного и небесного, для перенесения центра теологических спекуляций с бога на человека, для субъективации веры.

Католические теоретики выделяют антропологический элемент в самой теологии в чисто идеологических и политических целях. Трактовка теологии как теории сотворенного мира и взаимоотношения между сотворенным (миром и человеком) и самим творцом не может не приводить к расширению сферы влияния теологии на проблематику, традиционно считавшуюся светской.

Теологическая антропология      Католическая антропология — это философско-теологическое учение о человеке, его сущности, а также об особом назначении — устремленности к божественной конечной цели (эсхатология).

Антропологическая проблематика, или «теория человека», является составной частью всякого религиозного мировоззрения. В отличие от светских философско-антропологических систем, усматривающих в качестве основных свойств и признаков личности те или иные моменты ее существования и жизнедеятельности (например, «политический» элемент у Аристотеля, «фактор действия» у немецкого философа А. Гелена [114, 54]), религиозные философы и теологи считают типично «антропологическими» такие положения, как двойственная (телесно-ду-



ховная) природа человека, его имманентная греховность и потребность в сверхъестественном спасении.

В религиозной антропологии можно выделить три основных раздела: 1) вопросы генезиса человека, или религиозный антропогенез; 2) вопросы природы (сущности) человека, или так называемую частную антропологию; 3) вопросы конечной цели, или антропологическую эсхатологию.

Все религиозные системы, несмотря на различные декларации, ставят в центр своего внимания не человека, а божество. По этой причине их антропоцентризм, т. е. постановка человека в центр мироздания, с необходимостью в конечном итоге трансформируется в теоцентризм (бог в центре мира). Религиозная антропология оперирует специфическими понятиями, отсутствующими в светской философской антропологии, такими, как пневматология (учение о душе), сотериология (учение об искуплении человека), танатология (учение о смерти) и т. д.

В католицизме можно выделить несколько исторически сложившихся антропологических систем: августинистскую, неомистскую, тейярдистскую, экзистенциально-трансцендентальную (соединяющую в себе элементы всех перечисленных выше) систему западногерманского теолога Карла Ранера и др. По сути, все они в той или иной мере эклектически воспринимаются современным официальным католицизмом.

Наиболее распространенная в католицизме неомистская антропология не существует как единое целое, в ней можно выделить два основных направления: *эссенциальное* (от лат. *essentia* — сущность) и *экзистенциальное* (от лат. *existentia* — существование).

Эссенциальное направление в неомистской антропологии (И. Бохенский) представляет собой синтез элементов томизма и платонизма. Его сторонники усматривают основные факторы, определяющие человека (его сущность), безотносительно к тем или иным моментам его существования (экзистенции). Иначе говоря, в данном случае свойства человека и его действия выводятся исключительно из «природы» самого человека. Подобная статическая концепция, по мнению представителей экзистенциального направления (Ж. Маритен, Э. Жильсон, М. Кромпец), углубляет конфликт католицизма с современным пониманием человека как динамично действующего существа.

Экзистенциальное направление, доминирующее в современном католицизме, делает акцент на необходимости описания *существования* человека и сопутствующих ему факторов. Его представители полагают, что описание человека должно реализоваться сквозь призму «существования в мире», а это в свою очередь позволит преодолеть эссенциалистское замыкание в неких неизменных свойствах человека как одного из многих бытий. Экзистенциальный метод, по мнению Кромпеца, позволяет акцентировать внимание на деятельности человека, на его связях с природой и себе подобными.

Говоря о наличии двух направлений в католической антропологии, следует подчеркнуть, что сегодня между ними нет непреодолимых границ. Так, платоновский «эссенциализм» полностью не отбрасывается сторонниками экзистенциального направления в неотолизме, и наоборот. Спор между ними идет преимущественно об акцентах.

По определению западногерманского теолога И. Меснера, современная католическая антропология базируется на семи основных принципах: 1) человек является образом бога; 2) совесть человека является «естественным» источником норм поведения; 3) человек — социальное существо; 4) человек живет в исторических рамках, он ответствен за прогресс человеческой культуры; 5) природа человека испорчена первородным грехом; 6) миссией человека, данной ему от бога, является дальнейшее развитие дела творения путем использования естественных богатств и создания новых благ; 7) назначение человека — участие в сверхъестественной жизни [133, 22]. Примечательно, что теолог расположил «принципы» католической антропологии не в традиционной «негативной» последовательности, как это имело место до собора, а в более привлекательном для современного человека виде. В прежних руководствах и католических энциклопедиях на первый план выдвигался тезис о первородном грехе и об испорченности им человеческой природы, к тому же отсутствовали идеи «партнерства» бога и человека в прогрессе культуры и ответственности человека за этот прогресс. Точно так же располагает и истолковывает антропологическую проблематику нынешнее руководство церкви в своих социальных документах.

Отправной точкой католической антропологии является тезис о двойственной природе человека. Он связан

с более общей посылкой о месте человека в мире. Данный мир рассматривается как система иерархически упорядоченных бытий. Человеку в этом мире отводится особое место, так как именно он представляет собой своеобразный мост между двумя видами действительности: между телесными и духовными бытиями. Человек занимает высшее место в иерархии телесных организмов и низшее в иерархии духовных существ. «Человек, представляя собою единство души и тела, — подчеркивает соборная папская конституция, — благодаря своей телесной природе соединяет в себе элементы материального мира, а благодаря духовной природе превосходит все телесные вещи и уже не является простой частью природы или анонимной составной частью общества» [96, § 14].

Современная католическая антропология исходит из того, что природа человека обуславливает его «недостаточность». Бытие человека случайно и ограничено. Сознвая неполноту своего бытия, человек должен преодолевать ее, как бы восполнять трудом. Кроме того, указанная «недостаточность» земного бытия, по мысли теологов, должна преодолеваться также путем осознания трансценденции, поисками высшей ценности — бога, или, по их выражению, «приданием человеческому бытию полного экзистенциального смысла» [129, 195].

Следует отметить, что приведенную выше идею восполнения трудом природной «недостаточности» человека современный католицизм позаимствовал уже в XX в. у представителей так называемой «антропологии действия» (А. Гелен, Э. Ротхакер, М. Ландман). Так, Гелен определяет человека как «недостаточную сущность» [114, 54]. Однако, в то время как для немецкого антрополога «недостаточность» человека выражается в биологическом превосходстве над ним других млекопитающих — в наличии у них волосяного покрова как естественной защиты от холода, хорошо развитых инстинктов, тренированности конечностей для защиты от опасности собственными силами и т. д., — католические антропологи усматривают атрибутивные пороки человека в его греховности, склонности к неверию и т. п.

Основываясь на подобного рода антропологии, папские социальные энциклики принимают за основу анализа социальной ситуации традиционное представление о борьбе в самом человеке двух противоположных на-

чал, определяющих ход его мыслей и поступки. Человек в католической антропологии (и соответственно в социальном учении) предстает, с одной стороны, как «подобие» бога благодаря наличию бессмертной души, разума и воли, с другой — как «наследник» первородного греха и естественной склонности к злу. «Будучи слабым и грешным, — отмечает энциклика «Redemptor hominis», — он нередко делает то, чего не хочет делать, и наоборот. Он страдает от *раздвоенности в самом себе* и от тех коллизий, которые *вырастают на этой основе в обществе* (курсив авт. — Ф. О.)» [§ 14]. Таким образом, источник зла согласно католицизму коренится в природе самого человека, и любые попытки уничтожения социального зла должны иметь своей целью соответствующее изменение человека.

О «родовом несовершенстве человека» Иоанн Павел II пишет и в другой своей энциклике — «*Dives in misericordia*» («Богатый в милосердии»). Указанный недостаток, отмечает он, обуславливает своеобразное «сплющивание человеческого сознания» [102, § 7], его однонаправленность и односторонность. Так, например, человек не понимает, что «одной» человеческой справедливости недостаточно для решения социальных проблем. Современный человек, считает папа, слишком «по-светски» понимает дарованное ему господство над землею и исходит в своих действиях не из божественного, а из собственного понимания справедливости. Все дело заключается в том, что человек в результате первородного греха как бы «подталкивается» постоянно к злу и не может противостоять ему. Другой, правда, не столь существенный в понимании теолога, источник зла — это экономические, политические и идеологические механизмы, которые из-за недостатков «природы» человека ограничивают и его духовную жизнь.

Можно ли противостоять этим силам? Человеческую природу изменить невозможно, однако можно и должно затормозить действие греховного элемента в человеке путем обращения воли к богу и к тем «средствам» совершенствования и спасения людей, которыми располагает католическая церковь. Любовь и милосердие суть те средства, с помощью которых сам человек может активно «сотрудничать» с богом и церковью в преодолении зла. Поэтому именно их Иоанн Павел II объявляет основными средствами противодействия испорченной чело-

веческой природе. Таким образом теологически истолкованные любовь и милосердие оказываются в центре внимания его второй энциклики.

*Антропология и солидаризм*      Общественный характер существования человека и его жизнедеятельности католические теологи также выводят из ограниченности природы человека. Согласно их версии сотворенный богом мир потенциально содержит необходимые средства удовлетворения потребностей не для одного человека, а для всего человечества. Этих средств так много и они столь разнообразны, что только коллективные усилия могут удовлетворить потребности индивидов. Отсюда же теологами выводится и необходимость социально-классовой солидарности (солидаризма).

Теория «антропологической» вовлеченности в общественный прогресс была разработана в предсоборный период учениками создателя школы католического солидаризма Г. Пеша (1854—1926) — Г. Гундлахом, О. фон Нелль-Бройнингом, Г. Вильдманом (ученик Гундлаха), В. Бертрамсом и И. Хёффнером. Она, однако, получила свое развитие в социальных документах Ватикана лишь после собора. Представители современного католического солидаризма исходят из того, что не только источником, но и конечной целью общественной жизни является человеческая личность. Она, хотя и «ограничена» своей природой, обладает тем не менее некой внутренней потенциальностью, направляющей ее интенционально к совершенному бытию — ее «прообразу». Указанное онтологическое стремление к полному бытию, к совершенству, ограничиваемое фактом телесности человека, превышает, однако, возможности единичной личности. Поэтому актуализация внутренней потенциальности требует солидарного сотрудничества всех без исключения личностей независимо от их социально-классовой принадлежности [121, 120].

Таким образом, как заявлял Гундлах, а ныне утверждает и официальный Ватикан, люди (рабочие и капиталисты) самым своим бытием «обречены» на взаимную поддержку и взаимное дополнение своего потенциально совершенства. Взаимозависимость классов и социальных групп выступает в этой хитроумной теологической интерпретации как «природа» человека: только в социальном единстве, в условиях классового мира человек, дескать, и может реализовать себя как личность.

Согласно современной доктрине церкви указанное естественное свойство личности следует считать формальной причиной общественной жизни. Более того, интенциональное стремление человеческой личности к осуществлению своей потенциальности через сотрудничество с другими личностями объясняет как генезис, так и сущность общественной жизни. В связи с этим, утверждают теологи, нет никакой необходимости в том, чтобы при истолковании человеческой склонности к «солидарному сотрудничеству» прибегать к каким-либо иным аргументам.

Совершенство человеческой личности, которое реализуется на основе совместных усилий членов любого, в том числе и антагонистического, общества является, по мнению католических солидаристов, высшей социальной ценностью [157, 213]. Поскольку же эта познаваемая личностями ценность выступает как предмет их интенциональных устремлений, постольку она тем самым предстает и как их наивысшее общее благо [157, 737].

Указывая на онтологический аспект проблемы, теологи отмечают, что указанное благо является имманентным по отношению к личностям. Оно «не существует вне их, а существует в них, но не в них как в независимых друг от друга индивидах, а в них как в социальном единстве» [135, 53]. Таким образом, указанное благо, с одной стороны, якобы обладает «персональным» характером, потому что может быть реализовано только через личность; но, с другой стороны, из-за того, что его реализация превышает возможности единичных личностей и может осуществиться только в рамках общества, оно обладает социальным измерением — это «общее благо» всего общества. В реализации общего блага — социального солидаризма, якобы способствующего совершенствованию личности, заключается также, по мнению идеологов церкви, смысл жизни общества.

Истолкование общественной жизни через «природу» человека — лишь одна сторона католической антропологии и социологии. Одна «онтология», утверждают теологи, не в состоянии объяснить общественную жизнь, на помощь ей должна прийти этика. Как разъяснял А. Ф. Утц, концепцией которого впоследствии было дополнено официальное социальное учение церкви, общественная жизнь возникает в результате интенционального соотнесения усилий многих личностей и общей ценности.

Эта ценность имеет «дообщественный характер», и поскольку она обладает достоинством этического императива, то, следовательно, должна рассматриваться как моральная ценность [153, 39].

Современная католическая антропология исходит из того, что сущность общественного характера человеческой природы выводится не только из факта зависимости одних личностей от других в сфере реализации «индивидуального совершенства», но и из этического предписания реализации ценности, «заданной» людям свыше. Разумеется, источником этой моральной заповеди является сам творец природы человека, воля которого выражается в том, чтобы «весь мир, но особенно человечество, отражали в себе божье совершенство» [153, 52]. Для обоснования идеи солидаризма современный католицизм, как видим, привлекает не только теологию и антропологию, но и этику.

*Католическая  
антропология  
и марксизм*

Итак, идеологи католицизма признают, что для нормального функционирования личность нуждается в обществе. Однако они стыдливо умалчивают о том, что общество является необходимым условием возникновения и формирования личности. Ведь это противоречило бы основному тезису неотомистского креационизма, согласно которому бог изначально в едином акте создал заверченный и совершенный мир и независимо от процесса труда человеческую личность.

Марксистская критика религиозной антропологии и религиозного истолкования обусловленности человеческой деятельности вовсе не означает, что марксизм пренебрегает естественной природой человека, его «антропологией». Напротив, К. Маркс и Ф. Энгельс усматривали предпосылку истории в существовании человеческих индивидов с их телесной организацией: «Людей можно отличать от животных по сознанию, по религии — вообще по чему угодно. Сами они начинают отличать себя от животных, как только начинают *производить* необходимые им средства к жизни, — шаг, который обусловлен их телесной организацией» [1, 3. 19].

Однако, во-первых, основоположники марксизма, связывая труд с телесной организацией человека (прямохождение, развитая рука, мыслящий мозг и т. д.), трактовали ее не как нечто изначально данное и не как обусловленный всевышним «порок», или «недостаточность», а

как одно из самых сущностных определений человека (для теологов таковым является душа). Во-вторых, марксистское понимание человека противоположно католической антропологии, потому что не противопоставляет в нем биологическое социальному. Марксистское учение, говоря о человеческой способности к труду как совокупности физических и духовных сил человека, всегда учитывает, что реально человеческая природа имеет те специфические черты, которые характеризуют ее в данное время, в данных исторических условиях в зависимости от развития производительных сил и общественных отношений.

Как справедливо отмечает советский философ А. Ф. Шишкин, данное положение означает, что естественные предпосылки появления человека в ходе развития индивида и общества преобразуются в исторические предпосылки. Это относится и к естественным потребностям человека, истоки которых хотя и коренятся в животном мире, но приобретают особые черты в результате исторического развития. Кроме того, человек создает богатейший мир социальных потребностей, которые порождены историческим развитием и не имеют аналогии в мире [67, 154].

Теологам потребовалось немало времени для того, чтобы они «увидели» и приняли, правда, с существенными оговорками не только взаимосвязь явлений материального мира, но и связь между ними и преобразовывающим природу, создающим «вторую природу» человеческим трудом. Познаваемый и преобразовываемый человеком мир лишь во второй половине XX в. предстал перед многими теологами не как исключительно дело творца, но и как результат человеческого творчества.

Ввиду явной несостоятельности идеи креационизма — учения о сотворении мира и человека в едином творческом акте — современные теологи пытаются создать концепцию человека-творца, которая имела бы не атеистическое, а теистическое толкование. Наиболее удачным средством теистического объяснения развития человека им представляется, как уже упоминалось, «христианский эволюционизм» Тейяра де Шардена. Этой же задаче служит целый ряд заимствований из марксизма, отчасти его диалектический метод и идея антропотворческой роли труда, разумеется, не в конкурентном по отношению к «акту творения» смысле, а в плане признания



возможности частичного преобразования в труде человеческого бытия. Но, признавая с претензией на научность, что в процессе труда человек формирует себя как личность, современная теология по сути по-прежнему перечеркивает этот тезис. Ведь даже самые радикально настроенные теологи не могут отказаться от принципиальной для христианства идеи зависимости мира и человека от творца, на это не может решиться никакой «христианский эволюционизм». Личность и в модернизированной католической теологии с самого начала оказывается «сотворенной» богом, а затем уже «поддерживается им в существовании». Следовательно, труд в становлении личности оказывается излишним — личность онтологически первична по отношению к труду, поэтому речь в католицизме может идти лишь о возможности совершенствования в труде уже изначально данных вместе с душой таких свойств человека, как разум, свобода воли и т. д.

Марксизм объясняет процесс возникновения и становления человека исключительно естественными и социальными факторами. В решении вопроса о роли труда в формировании человека заключено глубокое атеистическое основание марксизма: он не нуждается в обращении к богу для объяснения антропогенеза. Человек как социальное существо в процессе трудовой деятельности сам в определенном смысле выступает в роли творца окружающего мира и самого себя.

Отдельные заимствования идей марксизма современными католическими философами и теологами, как правило, выхваченных из общего контекста, разумеется, выполняют сугубо апологетическую роль. Гораздо больше усилий католические авторы прилагают для дискредитации как отдельных положений марксистской концепции мира, человека и общества, так и всей теории и метода марксизма.

*Субъективизация католической антропологии* Для современного этапа развития католического учения о человеке, равно как и для католической теологии и философии в целом, характерно усиление субъективно-идеалистической тенденции. Ведущая роль в этом принадлежит самому Иоанну Павлу II, создавшему концепцию «действующей личности».

Построение своей теории личности Иоанн Павел II начинает с анализа суждения «я действую», которое служит дальнейшему познанию человеком самого себя и

через это — «другого». Личный опыт, по его мысли, в состоянии зафиксировать не только мою собственную действительность, но и действительность, существующую вне меня. Иными словами, приступая к изучению личности, необходимо вначале исследовать ее субъективный мир, а затем воспринимаемый ею мир объективный. Отправной точкой при этом должен служить анализ понятия активности личности, который всегда начинается с изучения самопроизвольного акта действия, сознания и самосознания.

«Я — причина, я вызываю существование указанной деятельности, движения, а также вызываю тот или иной результат,— пишет Иоанн Павел II.— Я являюсь причиной того, что мой динамизм обуславливает какое-то существование, которого до сих пор не было» [159, 69]. В этом и состоит сущность «феноменологического подхода» теолога. Все попытки углубления знаний о человеке должны идти в направлении лучшего понимания человека «изнутри», по существу — его воли и сознания. Дальнейшее развитие этой идеи Иоанном Павлом II показывает, что ее автору не чужды субъективно-идеалистические попытки возродить в рамках современного католицизма берклианство и юмизм, а также отождествить общественное бытие с общественным сознанием в духе неомахизма. Рассуждения Иоанна Павла II показывают, что он выводит поступки человека, деятельность непосредственно из сознания, практически игнорируя их социально-экономическую обусловленность.

Понять же общественное сознание, ограничиваясь областью самого сознания, невозможно. Для этого, как доказали классики марксизма-ленинизма, необходимо проанализировать его связь с материальным жизненным процессом. «Сознание,— писал К. Маркс,— надо объяснить из противоречий материальной жизни, из существующего конфликта между общественными производительными силами и производственными отношениями» [1, 13, 7].

Как философ и глава католической церкви Иоанн Павел II не может обходить проблему деятельности человека «совместно с другими» [159, 70], но на первом плане у него стоит не соотношение «личность — общество», а «личность — поступок». Проблема существования и деятельности человека «совместно с другими» анализируется теологом постольку, поскольку такая деятель-

ность может служить «реализации самого себя» как ценности. Дело в том, что с проблемой «соучастия» Иоанн Павел II связывает понятие трансценденции личности, проявляющейся согласно новой концепции церкви именно тогда, когда она осуществляется «совместно с другими».

Под «участием», являющимся антитезой отчуждения, Иоанн Павел II понимает различные формы соотнесения личности с другими личностями, с обществом, а также основы тех форм последнего, которые должны отвечать развитию личности. В понятие участия включается способность личности к совместной деятельности и ее актуализация, или, по словам папы, «самостояние» [159, 106].

Для «самостояния» личности, как утверждает Иоанн Павел II, необходимо осуществлять «аутентичные поступки». Последние имеют место тогда, когда человек, стоя перед возможностью выбора, усматривает в объекте выбора собственную ценность, когда он «реализует персоналистическую ценность поступка», а через него и себя. Человек-личность может оказаться исключенным из процесса «участия» из-за «неаутентичного устройства той или иной общности» [159, 106] — «индивидуалистической» или «тоталитарной». Индивидуализм, по оценке папы, выдвигает благо личности в качестве основного блага, которому подчиняет все общество. Тоталитаризм, напротив, подчиняет личность и ее благо обществу. В итоге обе системы ограничивают «участие» личности; лишь указываемый церковью путь развития личности и общества якобы преодолевает их «крайности».

<i>Мистификация человеческой деятельности</i>	Наибольшее значение для церкви всегда имел «религиозный поступок», посредством которого верующий выражает свое отношение к творцу и якобы «актуализирует перспективу соединения» с ним. Традиционно католицизм выделял в качестве упомянутых «поступков» лишь такие формы, как культ, аскетические подвиги во славу бога и религиозно-нравственное совершенствование человека. В настоящее время, следуя примеру протестантов, католическая церковь решилась на признание сакрального элемента в сугубо земной деятельности; на этом базируется вся «теология земной реальности».
---	---

Человеческая деятельность, направленная на преобразование мира, традиционно определялась консерватив-

ными церковными идеологами как проявление гордыни человека, его бунта против установленных богом законов. Отказ от всевозможных реформ, пассивная позиция и консерватизм считались достоинствами и свидетельствовали о готовности придерживаться «естественного порядка», установленного богом. Ныне католические идеологи пересматривают устоявшиеся на протяжении веков схоластические нормы, понимая, что игнорирование ценностей земной жизни и ориентация исключительно на внеземные проблемы не найдут поддержки не только среди широких слоев трудящихся, но и в среде верующих. В современном католическом социальном учении происходит смещение акцентов. Сегодня оно не постулирует аскетизм, презрение к земным благам, «уход» из «бренного» мира в мир «божий». Усиливая внимание к земным делам и духовному миру людей, церковные идеологи стремятся там, где это возможно, направить общественное развитие и сознание отдельных индивидов по пути, соответствующему их классовым целям и политическим установкам. Пути же эти, а также установки Ватикана, несмотря на стремление последнего играть роль некоего беспристрастного внеклассового арбитра, находятся в русле эксплуататорского общества.

В силу того что вопросы об истоках и сущности, смысле и ценности активности человека непосредственно связаны с вопросами изучения и объяснения общества и человека, принцип деятельности приобретает важнейшее значение. Классовый характер деятельности проявляется в том, что человеческая активность может направляться на достижение различных, зачастую взаимоисключающих друг друга идеалов: как на изменение существующей ситуации в мире, так и на ее сохранение, как на реальные земные цели, так и на сферу иллюзорного, служить делу прогресса или силам реакции. В конечном итоге признание большей или меньшей ценности того или иного вида деятельности может способствовать как участию в революционном преобразовании мира, так и религиозной «деятельности» (молитвам, религиозным обрядам), ограничивающей активность личности узким мирком религиозной общины. Религиозное искажение деятельности, как правило, связано с принятием идеи божественного присхождения власти, смирения и терпеливого несения земного бремени. «Того, кто всю жизнь работает и нуждается, — отмечал В. И. Ленин, — религия

учит смирению и терпению в земной жизни, утешая надеждой на небесную награду» [3, 12, 142].

История человеческого общества неопровержимо свидетельствует о реакционной роли религиозной идеологии, способной деформировать людскую энергию. Мистифицированной церковью «деятельности» марксизм противопоставляет научно-материалистическое понимание человеческой активности, обобщенное в категории практики. Под практикой марксизм понимает такую деятельность людей, которая обеспечивает существование и развитие общества, и прежде всего объективный процесс материального производства, а также революционно-преобразующую деятельность классов и все другие формы общественной деятельности, ведущей к изменению мира. Религия же, являясь превратной формой общественного сознания, влечет за собой и искажение практики.

Современные католические историографы пытаются опровергнуть обвинение в том, что религия подавляет творческую активность масс, уводит их от борьбы за совершенствование условий земной жизни. При этом они ссылаются на то, что в прошлом религия нередко была знаменем восставших против эксплуататоров угнетенных классов, да и сейчас под лозунгами католицизма проходит национально-освободительная борьба в некоторых странах, освободившихся от колониальной зависимости. Фальсифицируя социальную роль религии, идеологи католицизма и солидаризирующиеся с ними ревизионисты указывают также на участие верующих в антивоенных, антиимпериалистических и общедемократических движениях, а также в строительстве социализма. Однако, во-первых, участие верующих-католиков в отмеченных выше прогрессивных движениях современности, как правило, осуждается современным Ватиканом, во-вторых, идеализация религиозного мировоззрения, основанная на факте участия верующих в этих движениях, свидетельствует в данном случае лишь об игнорировании имеющей здесь место противоположности между религиозной оболочкой социально-политических движений и обусловленными повседневной жизнью интересами и чаяниями самих верующих.

Извращение религией человеческой практики непосредственно связано с объективной функцией религии, а не с субъективными устремлениями верующих. Вопреки

утверждениям католических теоретиков, эта связь прослеживается даже тогда, когда те или иные социальные движения, первоначально направленные на преобразование мира, приобретают форму религиозных движений. В результате общественное движение, по сути своей выражающее протест против определенных условий существования человека, приобретая форму религиозного протеста, перестает быть направленным против действительных несправедливых общественных отношений. Необходимость их изменения временно прекращает ощущаться, поскольку то, что их породило, как правило, находит хотя и иллюзорное, но субъективно удовлетворяющее решение в виде новой, религиозно деформированной картины действительности. Трансформированные в религиозные, прогрессивные социальные требования ликвидации антигуманных общественных отношений в этом случае не ведут к действительной ликвидации причин социального зла, а, наоборот, становятся фактором, служащим их сохранению.

Основоположники марксизма установили, что по мере развития религиозных систем их демобилизующее влияние на классовую борьбу и другие виды преобразующей деятельности неуклонно возрастает. Данный вывод марксистской науки по-прежнему остается актуальным, он подтверждается анализом идеологии и деятельности современного Ватикана.

### § 3. ЭВОЛЮЦИЯ ОСНОВНЫХ КАТЕГОРИЙ СОЦИАЛЬНОЙ ДОКТРИНЫ. НОВЫЕ КАТЕГОРИИ

*Метаморфозы терминологии католической социальной философии*

Рассматривая социальную философию Фомы Аквинского, мы отметили, что основными категориями томизма и возникшего в XIX в. неотомизма являются категории «естественное право» и «общее благо». Кроме того, было показано, какую апологетическую роль выполняли данные категории в осуществлении социальных задач церкви. Претерпели ли какую-либо эволюцию эти и другие категории в современной социальной доктрине?

В настоящее время большая группа ватиканских деятелей активно занимается разработкой категорий и терминологии религиозной философии и теологии [73, 1981, № 5, 52]. Не ограничиваясь проблемами изучения их

смысловой нагрузки в истории социального учения церкви и проблемами семантики библейского языка, теологи включают в круг своего внимания практически все общественные науки. Особо тщательно изучаются источники теологического словообразования, потому что для выражения этического, философского и политического содержания своего учения католические авторы прибегали к светским понятиям, к языку философии, права, политической экономии и т. д.

Указанное перенесение светского словаря на почву понятийного аппарата католической философии, разумеется, приводило к изменению его лексической ценности. Однако не все заимствования закрепились в лексике католической доктрины: отдельные формулы, использовавшиеся ранее, ныне выходят из употребления. В новых социально-политических условиях термины, выработанные средневековыми схоластами, уже не в состоянии отразить сложные процессы социальных отношений. Беспомощными здесь оказываются и классическая латынь, и язык категорий римского права, и не случайно теологи, которым папа Иоанн XXIII поручил редактирование соборных документов, жаловались на невозможность отразить в традиционных понятиях новые социальные явления [73, 1981, № 5, 53].

Времена меняются, и нынешняя схоластика уже не касается многих проблем, которые считались заслуживающими внимания во времена «ангельского доктора». Из лексикона современной католической церкви исчезло очень популярное в первых папских энцикликах понятие «субсидиарность» («вспомоществование»), в котором конкретизировались сфера и формы вмешательства церкви и буржуазного государства в экономическую жизнь общества. Значительно реже употребляется понятие «ordo» как показатель соответствия общественного устройства «божественному порядку».

Однако по-прежнему в арсенале социальной доктрины остаются и, наполняясь новым содержанием, получают дальнейшее развитие такие категории, как «естественное право» и «общее благо». Появляются и новые категории, отражающие изменения в мире и специфику приспособления к ним церкви. К подобным категориям прежде всего следует отнести категории «знамения времени», «социальное развитие» и «социальный прогресс». Более того, на основе религиозно истолкованных катего-

рий развития и прогресса в католицизме сформировалась особая теологическая «дисциплина» — «теология развития» [45, 123].

Анализ папских документов показывает, что выдвижение на первый план той или иной категории социальной философии продиктовано характером решаемых церковью в тот или иной период задач. В большинстве случаев, когда церковь выступает с открытым забралом, а следовательно, оценивает мир в политических категориях и тем самым формулирует свое отношение к нему в форме «социально-политической доктрины», ее идеологи прибегают к понятиям «онтологического» характера, в частности к понятию естественного права. В периоды же усиленного экспонирования своей «надустройственности» и целенаправленного придания своему социальному учению характера «социальной этики» церковные теоретики обращаются преимущественно к «этическим», более нейтральным понятиям, как, например, к понятию общего блага.

В этой связи вполне объяснимым представляется тот факт, что на протяжении последних веков вплоть до конца 50-х гг. нашего столетия доминирующую роль в системе социальной философии католицизма играло понятие «естественное право». В период церковного «ад-жорнаменто», напротив, на первый план выдвинулась проблема общего блага. И не случайно, оценивая место категории естественного права в этот период в католической социальной теории и пытаясь изменить ситуацию, нынешний глава церкви писал в 1970 г.: «Сегодня модно бунтовать против естественного права и, к сожалению, отрицать его...» [82, 1970, № 18(2), 53].

*Естественное право  
в последних  
социальных  
документах церкви*

Каково содержание естественного права в настоящее время, как оно выглядит в современных церковных документах? Можно ли говорить об эволюции концепции естественного права в последние десятилетия?

Чтобы ответить на вопрос о характере и содержании эволюции учения о естественном праве, обратимся к взглядам предшественников «католического реформатора» XX в. — Иоанна XXIII. Создатель официальной социальной доктрины Лев XIII ссылаясь на естественное право (данный богом порядок существования и развития материального мира и человека) как на основу и источ-



ник общественной жизни. Из естественного права он выводил необходимость государства, власти, частной собственности, семьи и т. д. В этом плане концепция Льва XIII мало отличалась от концепции Фомы Аквинского.

Пий XI и Пий XII, подобно Фоме, также придерживались представления о существовании «абсолютного», «неизменного» и «вечного» порядка, установленного творцом. Данный порядок выступает у них источником и основанием опредмеченного естественного права, которое также в конечном счете является божественным, поскольку в его основе лежит божья воля. Субъектом указанных прав выступает человек как личность, однако мерой их является «природа» человека.

Как Пий XII понимает эту природу — фундамент естественного права? На этот вопрос пытается ответить современный итальянский теолог Ф. Фавара: «Основой естественного права, согласно Пию XII, является природа людей и вещей, ибо все бытия участвуют в общем порядке, установленном богом» [122, 71]. Несомненно, подобное определение является упрощенным воспроизведением мысли Пия XII, особенно если буквально понимать высказывание папы о том, что «объективная действительность обуславливает нормы человеческой деятельности» [122, 71].

Пий XII ни в коей мере не приемлет материалистический тезис об объективной обусловленности человеческой практики. И теолог Фавара, пытаясь осовременить его мысли, игнорирует одно из звеньев в цепи рассуждений Пия XII. Ведь, согласно логике папы, бог изначально выступает творцом «порядка», и лишь затем, благодаря определенной богом «природе» людей, опосредованно следует некая автономия в их деятельности (целенаправленность и целеполагание). В его трактовке мир — это объективный, неизменный и всеобщий порядок, который имеет «юридический» характер, т. е. обладает непосредственной обязующей силой. Следовательно, учение Пия XII о естественном праве не отходит от учения Фомы Аквинского и Льва XIII.

Новые элементы в концепции естественного права обнаруживаются в первой же социальной энциклике Иоанна XXIII «*Mater et Magistra*» («Мать и наставница»), однако более полное их изложение содержит энциклика «*Racem in terris*» («Мир на земле»).

Отправной точкой здесь также служит установлен-

ный богом порядок мира, однако уже с самого начала, в отличие от своих предшественников, Иоанн XXIII подчеркивает динамичный характер этого порядка, объясняя динамику эту ссылкой не только на бога, но и на человеческую деятельность [94, § 3]. Папа отмечает, что как в сфере «естественного порядка», т. е. в природе, развитие и прогресс не нарушают, а лишь совершенствуют его, так и в общественной жизни развитие и прогресс должны содействовать совершенствованию общежития людей на основе права, которое, по его словам, «творец проложил глубоко в сердце человека» [94, § 5] и которое существенно отличается от законов природы [94, § 6].

Естественное право в изложении Иоанна Павла II предстает уже не системой «объективных требований», вытекающих и из природы человека и из природы вещей, а системой прав каждой личности и ее обязанностей, тесно связанных с ее личностной природой и сверхъестественным достоинством. Данная система, разумеется, представляется папой как реализация установленного в мире богом порядка, но порядка, отраженного и определенного с помощью человека. Порядок человеческого общежития, утверждает папа, создается самими людьми — хотя и на основе данных богом принципов, но в то же время вследствие относительно свободной, активной, разумной деятельности субъекта.

В эволюции церковной концепции естественного права в целом можно обнаружить движение от «натуралистической» позиции в сторону «персоналистической». В соборной интерпретации естественное право уже не предстает как односторонний, хотя и обусловленный богом, «биологический» закон. Человек, отмечается в соборной папской конституции, обладает телом и разумом, но только благодаря «интеллектуальной природе личности возможны поиски истины и добра» [96, § 15].

«Персоналистический характер» естественного права достигается, по мнению теологов, подчеркиванием ими роли совести, «в глубинах которой человек открывает свое право» [96, § 16]. Следовательно, человек сам устанавливает божественное право и предписание соблюдать его; он как бы активен по отношению к этому праву. Подчеркивание активной роли личности в установлении и даже обогащении содержания естественного права необходимо идеологам церкви по двум причинам. Во-первых, чтобы доказать, будто установленное богом вечное

право не перечеркивает, не исключает естественного права, поскольку его исполнение осуществляется на основе свободного прочтения голоса собственной совести. Во-вторых, чтобы показать динамичный характер этого права — дескать, в ходе осуществления естественного права совершенствуется и сам человек.

Дальнейшая эволюция концепции естественного права, наблюдаемая в период понтификата Иоанна Павла II, выражается в попытках определенного стирания граней между позитивным (людским) правом, естественным правом и правом откровения (божественным). В связи с этим современная католическая доктрина подчеркивает, что все виды права суть права бога; в силу указанного аргумента теологические элементы вводятся как в естественное, так и в позитивное права, т. е. в реально существующие законы человеческих обществ. Происходит не предусмотренное Фомой Аквинским соединение земного и сверхъестественного «законов», позволяющее идеологам церкви теоретически обосновывать необходимость своего участия во всех сферах человеческой жизни.

#### *Общее благо*

Причину нового ренессанса категории общего блага в 60—70-х гг. можно усматривать в следующем. Еще недавно руководство католической церкви предлагало верующему в качестве «общего блага» ценности буржуазного общества: классово-антагонистическое устройство, капиталистическое производство и распределение, буржуазную, хотя и религиозно окрашенную, демократию и т. д. Отвергая ценности социалистического общества либо игнорируя их, идеологи католицизма вкладывали в понятие общего блага образцы и идеалы господствующего в капиталистическом обществе класса.

С изменением социально-политической ситуации в мире, с укреплением авторитета и роли стран социалистического содружества католическая церковь вынуждена была по-другому расставить акценты. Это выразилось как в признании отдельных ценностей социалистического общества — в поисках «точек соприкосновения» в католическом и марксистском учениях о личности и обществе, так и в выработке некоего общего знаменателя, предлагая который церковь тем самым как бы «объединяла» под своим духовным началом не только антагонистические классы, но и противоположные системы. К тому же

в современной католической концепции общего блага прослеживаются попытки соединить религиозные ценности с ценностями «бренными». Эти новшества находят отражение в обновленной концепции общего блага.

Общее благо, или благо общества, — категория, которая может быть наполнена различным содержанием. Разумеется, невозможно отрицать наличие общего блага как общего интереса, общих устремлений, скажем, нации к освобождению или всего прогрессивного человечества к миру. Поэтому при определении сущности предлагаемого католицизмом общего блага необходимо исходить из конкретного анализа реального смысла, вкладываемого в это понятие. Одно дело, когда церковь, существующая в условиях социализма, принимает, как это имеет место в большинстве социалистических стран, социальные идеалы этого прогрессивного строя в качестве общего блага, и совсем иное — когда церковь пытается навязать обществу в качестве этого блага реакционные социальные отношения либо теократические принципы государственного устройства.

Вопрос о различных вариантах и целых направлениях в разработке католического учения об общем благе заслуживает специального рассмотрения. Здесь же отметим, что современная послесоборная концепция общего блага сформировалась на основе синтеза разработок нескольких школ: католического солидаризма (Г. Гундлах, О. фон Нелль-Бройнинг и др.), фрибургской (А. Ф. Утц, Ф. Фаллер, М. Э. Шмитт, В. Вальтер и др.), И. Месснера и Ж. Маритена.

«Католические солидаристы» утверждали, что общее благо, заключающееся в объединении личностей, противоположных концепций и систем, составляет смысл жизни всякого общества. Согласно их точке зрения, существует принципиальное различие между общим благом и благом конкретного индивида, и в иерархии земных ценностей общее благо стоит выше индивидуального блага. Ибо «солидарное общество», поучал О. фон Нелль-Бройнинг, есть нечто большее и качественно иное, чем сумма единичных благ [135, 54]. Представители «солидаристской» школы подчеркивали, что прокламируемое ими «общее благо» имеет лишь приблизительное сходство с томистским «*bonum commune*», настаивая на признании их нетождественности. Для выделения специфики своей категории — «имманентности» общего блага — Гундлах

и его последователи употребляли термин «Gemeingut» («общее достояние», «общественное достояние»), а не «Gemeinwohl» («общее благо»). Специфика концепции солидаристов заключалась в признании аксиологического достоинства у якобы заложенного от природы в человеке стремления к «всеединству» и в отрицании такого достоинства у «внешней формы общего блага», т. е. у государства и общественных институтов. «В отличие от имманентного блага людей,— писал Г. Гундлах,— внешнее благо есть единственно организационная ценность, выполняющая инструментальную роль» [121, 121].

Прямо противоположную концепцию так называемого институционального истолкования общего блага предлагал Ж. Маритен. Под общим благом он понимал в первую очередь совокупность государственных и общественных институтов, благодаря которым индивиды могут достигать своей цели — духовного совершенствования.

Для представителей фрибургской школы общим благом является все то, что составляет либо может составлять «предмет стремлений многих личностей» [151, 129]. Тем самым А. Ф. Утц и его сторонники пытаются примирить представленные выше концепции, объявляя общим благом две группы ценностей, которые могут выступать как общая цель многих личностей — внешние и внутренние. Провозглашаемый «плюрализм» общего блага выводится из сферы этики. Однако при этом А. Ф. Утц заявляет, что только этическое истолкование общего блага его не устраивает, поэтому он готов «прочесть» содержание общего блага и сквозь призму социальной природы человека.

Сама по себе посылка, из которой исходит Утц, не вызывает возражений: по мнению теолога, «подлинное прочтение» общего блага возможно лишь в контексте учета всех его обусловленностей, учета как «внешней», так и «внутренней» сфер человеческого бытия, в том числе и социальной. Но на этом требовании собственно и кончается «научный подход» Утца, поскольку непременным условием «полного описания» социальной природы и социальных условий существования человека и общества теолог объявляет установление места человека в сотворенном мире и его отношение к прапричине всякого существования — богу [151, 169].

А. Ф. Утц и его ученик А. П. Верпаален дали в предсборный период наиболее подходящую церковной иерархии концепцию общего блага. Они обращались к наследию Фомы Аквинского, но в то же время уже учитывали идеологический и политический климат второй половины XX столетия, очищая томистское учение об общем благе от откровенной апологии эксплуататорского строя. К числу заслуг фрибургской школы перед современным католицизмом следует также отнести более углубленное «онтологическое» обоснование общего блага (через «природу» человека), манифестацию его «персоналистического характера» и, наконец, развитие теоцентризма в истолковании общего блага, в результате чего последнее окончательно предстало в католицизме как некая вневременная социально-этическая норма.

Католические философы признают возможность рационального постижения общего блага. Однако данное познание, по их мнению, должно осуществляться не только в категориях гносеологии, но и в категориях этики, сквозь призму добра и зла. Благодаря одновременности познавательного и оценочного актов человек постигает не только фактическое состояние общества, но и его «идеальное состояние» [144, 22] и «не только то, что есть, но и то, как должно быть» [137, 76]. В результате объект познания является познающему субъекту не только как «бытие-истина», но и как «система правил и норм» [138, 78].

Человек, утверждают теологи, познает общее благо как идеал, причем познает его как этическое предписание, или заповедь [144, 22].

Субъектом этого предписания выступает все общество. Поскольку, однако, общество не является субстанциональным бытием, но состоит из субстанциональных бытий, т. е. человеческих личностей, постольку последние в конечном итоге и являются субъектами этого предписания. Однако, как было показано выше, реализация данной заповеди превышает возможности отдельно взятых личностей. Несмотря на всю парадоксальность и нелогичность подобной концепции общего блага, теологи утверждают, что именно в коллективной, «солидарной» форме оно способно привести в движение всю цепь трансцендентальных связей.

На основе трансцендентального взаимоотношения человеческих личностей и общего блага, по мнению идео-

логов церкви, общество превращается в единство, целостность [152, 562]. Игнорируя тот факт, что классовое общество составляют люди, стремящиеся к прямо противоположным социальным идеалам, церковь, предлагая им некое свое универсальное общее благо, заключает, что общество — это «единство порядка, заключающегося в духовной интеграции личностей в общем благе» [108, 416].

Правда, теологи при этом уточняют, что подобная связь устанавливается лишь тогда, когда речь идет о «подлинном» общем благе и «подлинном» благе личности. Как разъясняет итальянский иезуит Д. Лучини, а вслед за ним и социальные энциклики, существует и «ложное» общее благо, т. е. тот идеал, который предлагают «различные формы социального тоталитаризма» [130, 21], имея в виду под последним социализм.

Ситуация несколько изменилась в период понтификатов Иоанна XXIII и Павла VI. Крах католического социального идеала, непосредственно отождествлявшегося прежде с капиталистическими общественными отношениями, обусловил необходимость изменить акценты в интерпретации общего блага. Ныне оно определяется лишь в самых общих чертах, как некие абстрактные условия, способствующие формированию «совершенного человека». «Общее благо, — отметил II Ватиканский собор, — это сумма условий общественной жизни, позволяющих полнее и легче достичь своего совершенства группам людей либо отдельным членам общества» [96, § 26].

Наблюдавшийся в 60—70-х гг. отказ идеологов церкви от социологического и экономического истолкования общего блага в пользу этико-теологического был продиктован рядом причин, прежде всего необходимостью найти абстрактную формулу, не связанную с реальным социальным контекстом. Соотнесение общего блага с личностью, с человеком, извлеченным из реальных общественных условий, представлялось выгодным для церкви ходом.

Однако уклонение от пропаганды определенных социально-экономических структур в выборе пути реализации общего блага вовсе не свидетельствует о принятии церковью нейтральной позиции. Общее благо и сегодня в более мягкой форме связывается с «имеющим божественное происхождение» эксплуататорским государством. Отрицание государства, по мнению официальных теоло-

гов, равнозначно «бунту» против природы человека, поскольку «... естественная склонность человека к жизни в обществе — это всегда стремление к государственной общности» [125, 47].

Путем довольно несложных ухищрений теологи фальсифицируют социально-политическую сущность государства как аппарата экономически господствующего класса для подавления и эксплуатации угнетенного класса [1, 21, 171]. Объявив общее благо этической категорией, они стремятся наделить государство прежде всего моральными признаками. «Коль скоро общее благо является этической ценностью, то наиболее глубокую дефиницию государства может дать этика, — пишет западно-германский теолог В. Вальтер. — Ибо единственно эта наука обладает соответствующими познавательными средствами, которые могут установить моральную заповедь стремления к государственной общности» [125, 47].

Как же выглядит в таком случае определение государства в католицизме? «Государство, — заявляет И. Месснер, — есть широко организованное объединение людей на определенной территории, которые в силу вытекающих из человеческой природы норм обязаны сотрудничать в деле реализации наивысшей ценности, каковой является общее благо» [134, 633]. Реакционный характер теории государства в католицизме очевиден. Ее авторы, теологически и телеологически истолковывая понятие государства (оно существует якобы ради цели, каковой является высшее благо), стремятся внушить трудящимся мысль о надклассовости буржуазного государства, о том, что оно выражает интересы всех без исключения членов общества, о том, что, учитывая его божественную природу, к нему следует относиться как к обязательному установлению. Общее благо отождествляется не только с буржуазным типом государства, но и с другими элементами буржуазной надстройки.

«Ближайшее знакомство с социальными документами последних понтификов, — справедливо отмечает польский марксист В. Мыслэк в статье «Общее благо в доктрине современной католической церкви», — не оставляет сомнений в том, что оптимальными формами собственности на средства производства папы считают современную государственно-монополистическую собственность... что буржуазная демократия, в соответствии с их точкой зрения, должна являться той формой, кото-



рая наилучшим образом обеспечит права человека и развитие личности и что реформизм по-прежнему останется отправной точкой в социальной доктрине папства... Разумеется, современная политическая позиция папства отличается от предшествующей, открыто антикоммунистической, но там, где речь идет о реальностях социального устройства, несомненно, предпочтение отдается неокapитализму» [75, 1977, № 4, 85].

*Социальное развитие и прогресс* Последние энциклики немало внимания уделяют проблемам социального развития и прогресса. В рамках послесоборного обновления католической доктрины, как утверждают специалисты, «движение социального развития и прогресса» постоянно набирает силу, оформившись в специфическую «теологию развития и социального прогресса» [117, 53].

С 1967 г., когда была опубликована энциклика Павла VI «*Populorum progressio*», категории «развитие» и «социальный прогресс» все чаще появляются на страницах ватиканского официоза «*L'Osservatore Romano*». «Тема развития и прогресса, — указывает на эту проблематику в энциклике «*Redemptor hominis*» Иоанн Павел II, — не сходит со страниц прессы. Нельзя также забывать, что в этом вопросе содержится не только определенная уверенность, но и беспокойство. Церковь, оживляемая эсхатологической верой, считает заботу о человеке, о будущем людей на земле, а следовательно, о направлении всего развития и прогресса существенной для своей миссии» [101, § 15]. По инициативе Ватикана в последние годы появилось много организаций (в основном конфессиональных), главной задачей которых является деятельность «в пользу развития народов», созданы специальные центры по исследованию проблем развития и прогресса, а во многих католических университетах — специальные «секции развития».

В современной католической концепции развития и прогресса выделяются два аспекта: «материальный» и «духовный». Наиболее общим критерием «материального» развития является степень улучшения условий жизни людей, создание комфорта и условий для развития человеческих возможностей. Для того чтобы реализовать этот идеал, церковь рекомендует избегать «односторонностей» капитализма и социализма. Развитие должно

избегать скачков, должно быть процессом эволюционным, а не революционным. Развитие, утверждал Павел VI в энциклике «*Populorum progressio*», должно выражаться не в уничтожении, а в «обновлении порядка бранных ценностей», не в разрыве с прошлым, а в «реформе существующих условий жизни» [98, § 81]. Развитие должно протекать гармонично и не нарушать социального равновесия. Все конфликты современного мира, в том числе и классовые, могут быть разрешены на основе взаимопомощи и сотрудничества.

Одним из критериев подлинного развития, в глазах теологов, является его «общностный» характер. Это значит, что развитие должно реализовать «общее благо на всех уровнях». В условиях «общностного развития», борясь за права бедных, не следует ущемлять в правах богатых. Необходимо, чтобы никто не считал себя правым. «Легче всего, — читаем мы в послании Павла VI «*Octogesima adveniens*», — обвинять других в существующей несправедливости, чем понять, что все люди не безгрешны и что вначале нужно быть более требовательным к самому себе» [100, § 48].

Развитие общества и человека «в свете веры» — это осуществление людьми запроектированной богом программы «подчинения земли в собственных целях» и продолжение начатого богом акта творения. Оно заключается в следующем: в совершенствовании изначальной способности «принятия любви бога» и в стремлении к богу; во все более полном понимании содержания откровения; в укреплении чувства всеобщей любви. Католицизм, поучают папские социальные энциклики, переносит «конечный полюс», или конечную цель человеческого деяния, из жизни брнной — в будущую, из царства земного — в царство небесное. Поэтому и принципы социального развития должны выводиться из «вечного закона», т. е. из религии.

Развитие человека состоит, таким образом, в совершенствовании религиозного сознания, побуждающего его не только к принятию сложных социальных обязанностей, но и к «открытой позиции» в отношении всех людей и бога. Для христианина, читаем мы в «*Octogesima adveniens*», развитие должно непременно увязываться с «эсхатологической перспективой», целью развития должна быть подготовка души к загробной жизни. Совершенствуя себя и мир, люди отнюдь не меняют своей сущно-

сти, которая остается неизменной в любую историческую эпоху.

Со времени II Ватиканского собора официальная церковь утверждает, что существует тесная связь между развитием в «естественной плоскости» и совершенствованием в «сверхъестественной плоскости». Однако гораздо большее значение для нее имеет последнее. Признавая необходимость «естественного» развития, идеологи церкви подчеркивают, что в интегральном процессе развития должна быть сохранена иерархия целей. Низшие цели не могут заслонять высших целей, в частности, экономическое и научно-техническое развитие должно быть подчинено реализации духовных личностных ценностей. Дифирамбы в адрес «естественной» деятельности и подчеркивание ее относительной автономии не меняют дела. Категория прогресса в католической доктрине имеет лишь один критерий «подлинного» прогресса: прогресс как таковой имеет место лишь тогда, когда он ведет человека к богу. Человек призван совершенствовать «сотворенные вещи», т. е. развивать науку, технику, культуру, общественную жизнь, однако это развитие, чтобы быть «совершенствованием», должно содействовать «возрастанию царства божьего».

Католическая концепция развития является частью стратегической программы, преследующей цель «повторной христианизации» мира. Оценивая эту концепцию, можно отметить следующее: она идеалистична, ибо исходит из априорно принятого деления мира на две сферы — земную и небесную; она метафизична, поскольку ограничивает развитие действительности лишь отдельными аспектами; она утопична, так как предлагаемые ею цели не могут быть реализованы с помощью рекомендуемых мер; она реакционна, ибо, провозглашая программу социального развития, не предусматривает революционного преобразования несправедливых социальных структур и служит в конечном итоге интересам эксплуататорских классов.

#### *Знамения времени*

В теологическом истолковании творимой человеком истории, понимаемой как проявление трансцендентных ценностей в изменяющемся мире, все большую роль играет категория «знамения времени». Впервые в обиход католической церкви ее ввел, ссылаясь на евангелия (Матфей 16, 3; Марк 13, 22), Иоанн XXIII. Ныне она широко исполь-

зуется как теологическая и социологическая категория одновременно, выступая своеобразной отправной точкой для «теологии земных реальностей».

«Знамения времени», как отмечалось в документах собора, это знаки божьей воли, которая является людям «через события, потребности и желания» [96, § 4]. Под «знамениями времени» церковь понимает все явления общественной жизни, которые она должна «прочитать» и «разъяснить» людям, а на деле — соответствующим образом приспособиться к ним.

В попытках сохранить свою роль в жизни современного общества церковь прибегает к понятию знамений времени, интерпретируя земную действительность, социально-историческую проблематику в «эсхатологической перспективе». Трактующая инструментально, эта категория используется церковью для соответствующей интерпретации тех событий и исторических процессов, в которых якобы надлежит усматривать действие провидения. «Бог, — разъяснял эту идею нынешний папа в бытность краковским епископом, — внедряясь в церковь и через нее в историю, всякий раз высвечивает современность как своеобразную сумму «знамений времени» [163, 14]. Расплывчатость и неопределенность указанной категории позволяет идеологам церкви эластично приспособлять свое учение к конкретной социальной действительности, давать ей те или иные оценки в зависимости от сложившихся условий. Точно так же обстоит дело и с другими традиционными и новыми категориями социальной философии католицизма.

# ЭВОЛЮЦИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ДОКТРИНЫ ЦЕРКВИ В ЭПОХУ ИМПЕРИАЛИЗМА И В СОВРЕМЕННУЮ ЭПОХУ

## § 1. НЕСОСТОЯТЕЛЬНОСТЬ ЦЕРКОВНОГО ИСТОЛКОВАНИЯ СОЦИАЛЬНОГО РАЗВИТИЯ

*«Классическая»  
социальная модель*

В историческом и идейно-политическом планах формирование и эволюция социальной доктрины католицизма на протяжении последних ста лет совпали с этапами становления империализма как высшей стадии капитализма, общего кризиса капиталистической системы, охватившего экономический и государственный строй, политику, идеологию и культуру буржуазного общества, а также с современной эпохой — исторической эпохой перехода человечества от капитализма к социализму и коммунизму, крушения колониализма и победы национально-освободительных революций. Таким образом, формулирование социальной программы идеологами католической церкви осуществлялось как в эпоху, когда буржуазия выступала ведущей силой и потому определявшей главное содержание, «главное направление ее развития» [3, 26, 142], так и в современную эпоху, в которой ведущая роль перешла от буржуазии к пролетариату. Указанные революционные изменения, а также усиление идеологической борьбы между двумя противоположными системами — социализмом и капитализмом — определили характер представлений идеологов церкви о закономерностях социального развития, равно как и направление эволюции католического учения об обществе в целом.

Содержание социальной доктрины католицизма, в котором отразилось отношение иерархии церкви к отмеченным выше процессам, изложено в основном в следующих документах: в энциклике Льва XIII «*Rerum novarum*» («О новых вещах», 1891); в энциклике Пия XI «*Quadragesimo anno*» («В год сороковой», 1931); в энцикликах Иоанна XXIII «*Mater et Magistra*» («Мать и наставница», 1961) и «*Pacem in terris*» («Мир на земле», 1963); в материалах II Ватиканского собора (1962—1965), в пер-

вую очередь в принятой им пастырской конституции «*Gaudium et spes*» («Радость и надежда»), именуемой также «О церкви в современном мире»; в энциклике «*Populorum progressio*» («Прогресс народов», 1967) и апостольском послании «*Octogesima adveniens*» («Наступают восьмидесятые», 1971) Павла VI и в энцикликах Иоанна Павла II «*Redemptor hominis*» («Искупитель человека», 1979), «*Dives in misericordia*» (Богатый в милосердии», 1980) и «*Laborem exercens*» («Трудом своим», 1981).

Как уже отмечалось во «Введении», здесь не ставится задача дать систематическое изложение доктрины в историческом аспекте и подробно осветить каждый социальный документ Ватикана. Эта задача в целом выполнена учеными-религиоведами. В философско-социологическом плане объектом исследования является постулируемая церковниками некая «идеальная» модель общества, анализ ее развития, теоретического обоснования. Однако даже краткий перечень поднимавшихся в указанных церковных документах вопросов может дать определенное представление о характере и направленности эволюции социальной доктрины католицизма. Ведь каждый из этих документов был своего рода ответом церкви на бурно развивавшиеся в XX в. события.

До появления первой социальной энциклики в католицизме существовали различные школы, социальные программы которых не всегда соответствовали политической линии Ватикана. С публикацией «*Regum poenitentium*» Ватикан устанавливал своеобразную монополию на развитие социальной мысли в церкви, определял направление этого процесса и его рамки. Энциклика «о социальном вопросе» была обнародована лишь на тринадцатом году понтификата Льва XIII, что объяснялось несколькими причинами.

Папа Лев XIII понимал, что его выступление, даже не будучи радикальным изменением позиции, а лишь изменением в идеологических формулировках Ватикана, станет переломом в многовековой традиции церкви. Следовательно, необходимо было вначале подготовить соответствующую почву и убедить даже самых закоренелых консерваторов-иерархов в исторической необходимости обновления, в необходимости восприятия осуждаемой до того времени буржуазной демократии и доказать, что все это может стать импульсом к возрождению влияния цер-

кви, которое было утрачено ею в результате буржуазных революций. Компромисс церкви с буржуазной демократией, как удачно заметил один из исследователей католицизма, стал возможен «не потому, что это была демократия, а потому, что она была буржуазная» [146, 59].

Другой причиной задержки с обнародованием принципов социальной доктрины была необходимость осуществления предварительных теоретических разработок. В связи с последним Лев XIII учредил ряд «научных центров» по изучению социальной проблематики. По его инициативе в 80-х гг. в Риме был создан Международный союз социально-политических исследований под руководством кардинала Джакобини, а во Фрибурге (Швейцария) была учреждена Католическая уния социальных исследований, которую возглавил фрибургский епископ Мермиллод [146, 66]. Результаты исследований указанных «научных центров» передавались в Ватикан, они-то и составили первичный материал для энциклики.

В своей первой социальной энциклике Лев XIII сформулировал основы церковной «модели» идеальных общественных отношений. Теоретическим фундаментом предлагаемого общественного устройства была философско-теологическая система Фомы Аквинского, приспособленная для оценки и оправдания буржуазного способа производства. В результате капиталистические общественные отношения представляли как отношения, соответствующие установленному богом «естественному» порядку. «*Regim povagim*» состоит из двух частей. В первой резко осуждается социализм и излагается церковный взгляд на якобы вытекающую непосредственно из естественного права частную собственность. Вторая часть представляет собой так называемую «позитивную» программу решения «социального», или «рабочего» вопроса в рамках сотрудничества церкви, государства и различных буржуазных общественных институтов.

О характере и направленности первой социальной энциклики красноречиво свидетельствуют названия ее частей и параграфов. Например, общее название первой части звучит так: «Ложное решение: социализм», а параграфы разъясняют, почему церковь считает общественную собственность на средства производства недопустимой: «Общественная собственность вредна для рабочего. Общественная собственность противоречит естественному праву. Общественная собственность угрожает семье.

Введение общественной собственности чревато социальным расстройством». Во второй части энциклики, носящей название «Истинное решение», Лев XIII пишет: «Первым принципом, который здесь следует назвать, есть то, что человек должен признать естественной необходимостью, которая обуславливает невозможность полного равенства в человеческом обществе. Правда, к этому стремятся социалисты, но напрасна всякая борьба с природой вещей» [90, II, § 1].

Несмотря на то что энциклика «*Rezum novarum*» придала католическому социальному учению форму официальной доктрины, она, естественно, не могла дать ответ на все вопросы общества. В первую очередь это касается предложений Льва XIII по созданию «христианского общественного устройства». В энциклике были очерчены лишь общие рамки такого устройства, которые могли быть наполнены конкретным содержанием в зависимости от изменяющихся социальных условий.

Эту задачу в определенной мере выполнил папа Пий XI, возглавлявший католическую церковь в 1922—1939 гг. В сороковую годовщину энциклики «*Rezum novarum*» он опубликовал энциклику «*Quadragesimo anno*». Второй документ существенно отличался от первого, хотя в нем затрагивался примерно тот же круг проблем и выдерживалась та же линия защиты капитализма и нерушимости частной собственности. Однако Пий XI развил их применительно к новым условиям, в связи с новым кризисом капитализма. В то время как «*Rezum novarum*», изданная во время заката свободноконкурентного капитализма, носила подзаголовок «О рабочем вопросе» и выдвигала на первый план проблему установления «справедливых», с точки зрения идеологов церкви, отношений в рамках «*существующего*» (курсив авт. — Ф. О.) общественного порядка», энциклика «*Quadragesimo anno*» носила подзаголовок «Об обновлении (курсив авт. — Ф. О.) общественного устройства и приспособлении его к евангельскому праву». Наибольшее внимание в этом документе было уделено дальнейшей конкретизации антисоциалистического содержания доктрины. «Критика» отдельных сторон капитализма носила демагогический характер. Пий XI прямо заявлял в энциклике: «Сам этот строй, основанный на капитале и труде, по природе своей не является плохим и не заслуживает осуждения» [91, § 101].



Социальная доктрина по планам ее создателей должна была также и идейно, и политически разоружить трудящихся. Католическая церковь, бравшая на себя роль беспристрастного арбитра, отказывала им в праве самостоятельно, революционными средствами решать свою судьбу. Ограничиваясь частичной критикой «злоупотреблений» капитализма, католическая церковь ратовала за косметические, преимущественно утопические реформы в рамках того же эксплуататорского строя. Будучи апологетом и союзником буржуазии, церковь укрепляла свои позиции также посредством организации христианских профсоюзов, клерикальных партий, различных молодежных, женских и прочих находившихся под ее влиянием объединений, деятельность которых противопоставлялась действительной борьбе трудящихся за социальное освобождение.

Основными принципами социальной доктрины, существовавшей до конца понтификата Пия XII (1939—1958), были: идея божественного происхождения государства и государственной власти; безоговорочная апология частной собственности на средства производства; безусловное осуждение классовой борьбы и проповедь социального солидаризма на основе капиталистических общественных отношений; защита социального неравенства и антикоммунизм. В соответствии с этими принципами формулировалась и «идеальная» модель общества.

Папы Иоанн XXIII (1958—1963) и Павел VI (1963—1978), а также II Ватиканский собор ввели в социальную доктрину католической церкви новые формулировки, свидетельствовавшие о том, что идеологи католицизма начали сознавать необратимый характер происшедших во второй половине XX в. изменений. Характеризуя в целом социальную обусловленность обновления доктрины Ватикана с начала 60-х гг., надо отметить, что оно диктовалось следующими причинами: необходимостью признания социализма и стран социалистического содружества реальной силой, влияющей на формирование идеологического климата в современном мире; необходимостью так или иначе реагировать на экономические и политические проблемы так называемого «третьего мира» и поисками церковью своего места в этом мире; усилением кризиса в капиталистических странах и задачами церкви по предотвращению в них процесса дехристианизации рабочего класса.

Доктринальный перелом в католицизме начался довольно поздно, лишь через пятнадцать лет после окончания второй мировой войны. Начало этому новому курсу Ватикана положила «*Mater et Magistra*» — третья по счету фундаментальная социальная энциклика. Развивая в ней в принципе основные положения своих предшественников, папа Иоанн XXIII одновременно и отошел от них ровно настолько, чтобы иметь возможность «открыть» католицизм в сторону «универсальной» интерпретации социального учения церкви. В каком смысле и в чем конкретно энциклика явилась «шагом вперед» по сравнению с «*Regum novarum*» и «*Quadragesimo anno*»? Главное — в ней отсутствовали проклятия в адрес социализма и открытая полемика с марксизмом. Это не значит, что в документе нет косвенных нападок на социализм. Так, намекая на социалистический строй, Иоанн XXIII писал: «История и опыт свидетельствуют, что в политических системах, не признающих права частной собственности, ликвидированы и подавлены основные человеческие свободы» [93, § 5].

Энциклика «*Pacem in terris*» впервые в истории церкви была адресована не только католикам, но и «всем людям доброй воли». В этом документе Иоанн XXIII демонстрирует восприятие официальной церковью многих положений персоналистической философии Ж. Маритена и Э. Мунье<sup>1</sup>. В энциклике папа перечисляет права человека, которые во многом напоминают маритеновский кодекс прав, созданный католическим философом в середине 40-х гг. Во многих вопросах Иоанн XXIII пошел дальше Маритена. Так, если Маритен отрицал возможность сотрудничества католиков с коммунистами, то Иоанн XXIII, в отличие не только от него, но и от своего предшественника Пия XII, заявлял: хотя католики и не могут отказаться от принципов веры и учения церкви, они должны сотрудничать с не католиками и неверующими (папа не исключал при этом коммунистов и атеистов), если данное сотрудничество служит общему благу.

Основная идея энциклики — это идея мира, в первую очередь социального, а затем и международного на основе согласного сотрудничества верующих и неверую-

<sup>1</sup> О персонализме Ж. Маритена и Э. Мунье см. работы В. Н. Кузнецова, И. С. Вдовиной, А. А. Радугина, Т. М. Ярошевского.

щих. Миротворческие призывы, несомненно, повысили авторитет Иоанна XXIII во всем мире. В этой энциклике папа сформулировал ряд конкретных требований, таких, как запрещение оружия массового уничтожения, всеобщее разоружение, урегулирование международных конфликтов путем переговоров и т. д. В то же время следует отметить, что, выдвигая в мелкобуржуазном духе на первый план отношения между «бедными» и «богатыми» народами, между верой и атеизмом, Иоанн XXIII сознательно отодвигал на второй план проблематику собственности, занимавшую традиционно ведущее место во всех предыдущих ватиканских социальных документах. Это был не более чем тактический прием; отказаться от защиты частной собственности Ватикан не может, поскольку и по сей день он не отказался от апологии эксплуататорских отношений.

В целом обновление на данном этапе эволюции социальной доктрины выразилось в вынужденном признании и санкционировании церковью тех явлений и процессов, которые уже стали реальностью. Конкретно это проявилось в тех же вынужденных уступках трудящимся, которые были «признаны» буржуазией в развитых капиталистических странах, а также в признании сложившегося в мире равновесия сил. По указанным причинам Иоанн XXIII был вынужден также признать в своих энцикликах добытое в классовой борьбе право трудящихся на 8-часовой рабочий день, право на социальное страхование, на забастовки, правда, «при определенных обстоятельствах» и т. д. Принятая собором папская конституция «О церкви в современном мире» в свою очередь осудила «все формы дискриминации рабочих в экономической, политической и культурной жизни» [96, § 29]; в ней была широко представлена идея солидаризма, сформулированы туманные требования социальной справедливости и установления международного мира.

Апогея в своем развитии современная социальная доктрина достигла в энциклике «*Populorum progressio*» и апостольском послании «*Octogesima adveniens*» папы Павла VI. Правда, как и в предыдущих папских документах, в энциклике и послании рекомендуется все конфликты решать на основе классового солидаризма. Впервые допуская революцию как крайнее средство разрешения социальных проблем в случаях «очевидной и дли-

тельной тирании» [98, § 31], Павел VI в более поздних выступлениях, по сути, отверг допустимость революций, отметив, что «церковь выступает против всякой борьбы и всякого насилия» [100, § 7].

Социально-политический смысл энциклик пап Иоанна XXIII и Павла VI, а также решений II Ватиканского собора обстоятельно раскрыт в работах М. В. Андреева, Е. М. Бабосова, Л. Н. Великовича, А. А. Гайдиса, В. И. Гараджи, И. Р. Григулевича, И. Я. Кантерова, И. М. Кичановой, Н. А. Ковальского, И. И. Кравченко, Я. В. Минкявичюса, М. П. Мчедлова, М. М. Шейнмана, И. Б. Ястребова. Анализу итогов собора посвящен специальный выпуск «Вопросов научного атеизма» (№ 6, 1968), анализу других социальных документов католической церкви посвящены подобные выпуски — № 17 (II раздел, 1975), № 28 (1981) и № 33 (1985), а также международный сборник «Католицизм-77» и др. Это освобождает нас от необходимости более подробного освещения документов 60—70-х гг. и позволяет сразу приступить к анализу самой католической философско-теологической концепции общественного развития и ее принципов.

*Статическая и динамическая концепции общества* Видение мира и общества в католицизме формально основывается на одних и тех же источниках — откровении и естественном праве. Тем не менее имеется существенное различие между их истолкованием в социальном учении Льва XIII, Пия XI и Пия XII, с одной стороны, и Иоанна XXIII и его преемников — с другой. В течение веков католическая философия и теология придерживались *статической* картины мира. В ней сотворенный богом человек представлял как некое завершенное существо. Ни развитие природы, ни активность самого человека не могли изменить его субстанционально. С другой стороны, познаваемый человеком мир и существующие социальные институты также объявлялись, по сути, неизменными, несмотря на человеческую деятельность. Согласно классическому томизму и неотомизму бог установил через естественное право «неизменный порядок вещей» в том виде, как он был им задуман. При таком подходе все реальное выступает одновременно и божественным, а потому стабильным и неприкосновенным. Всякие попытки изменить объявленные «божественными» и «есте-

ственными» основы классового общества автоматически истолковывались церковью как покушение на «современный христианский град». Построить же этот град иначе, чем его построил бог, невозможно без «повреждения» органично функционирующего общества. «Необходимо лишь одно, — поучал Пий XI, — чтобы мы следовали установленному самой природой вещей праву, и все экономические цели — как индивидуальные, так и коллективные — без труда создадут единый ансамбль целей, своеобразных ступеней; идя по ним, мы достигнем конечной цели...» [91, II, § 1].

Статико-иерархической концепцией идеологи католической церкви долгое время обосновывали апологетическую теорию буржуазного общества. Статичность как неизменность существующего строя, а также иерархический уклад буржуазного общества являлись, по мнению папы Льва XIII, необходимыми условиями «общего блага». Такому идеальному порядку с его «симметрией» и «красотой» угрожает марксистская теория, побуждающая пролетариат к «насилию». Обосновывая в энциклике «*Recurramus ad legem*» необходимость классового сотрудничества буржуазии и пролетариата, их мирного сосуществования, Лев XIII писал: «Главное заблуждение в рассматриваемом вопросе заключается в той неверной посылке, что два различных состояния (богатые и бедные) объявляются враждебными по своей природе, как будто это природа склоняет богатых и бедных к вооруженному противостоянию в борьбе. Это прямо противоположно разуму и истине. Как в теле различные его члены дополняют друг друга таким образом, что сохраняется форма закономерности и меры, именуемая симметрией, так и природа требует, чтобы в обществе оба слоя взаимно и согласно дополняли друг друга. никоим образом одно не может обойтись без другого: ни капитал не может существовать без труда, ни труд без капитала. Из согласия рождается красота вещей и порядок, и, напротив, из борьбы вырастают хаос и дикость» [90, § 1].

Критикуя марксистское понимание взаимоотношения труда и капитала, Лев XIII и его непосредственные предшественники сформулировали свою, приемлемую для церкви концепцию гармоничного устройства общественного организма. Таковым являлся, по его мнению, классический капитализм, а все то, что угрожало капиталистическо-

му строю, угрожало и церкви как составной части надстройки буржуазного общества. Поэтому предложения пап, содержащиеся в первых социальных энцикликах, которые сегодня даже многие теологи именуют «неадекватными» по отношению к изменившейся социальной действительности, выражались в призывах к обоим классам добросовестно выполнять свои функции, а также в ссылках на необходимость обращения к вере — средству, якобы способному преодолевать социально-политические конфликты. Несколько позднее в ватиканских документах появились ни к чему не обязывающие призывы к капиталистам «достаточно вознаграждать рабочих за их труд», по-отечески заботиться о них и т. п. Статико-иерархическое понимание антагонистического общества как общества «гармоничного» оставалось в католицизме официальным вплоть до начала понтификата Иоанна XXIII (1958—1963).

Так называемый *динамический* взгляд церкви на мир и человека впервые проявился в энциклике Иоанна XXIII «*Mater et Magistra*». В этом документе папа, в отличие от своих предшественников, не только по-новому оценил изменившуюся ситуацию, но и перестроил общие принципы изучения общества, личности и ее деятельности. «Кредо» Иоанна XXIII выглядело следующим образом: «Развитие общественной жизни ни в коей мере не осуществляется под нажимом неких слепых сил природы. Оно является *результатом деятельности людей* (курсив авт. — Ф. О.), свободных и по природе вещей несущих ответственность за свои поступки. Однако они должны стремиться к познанию законов общественного развития и экономических процессов, а также учитывать их» [93, § 11].

Разумеется, папе не удалось вскрыть механизм взаимодействия объективных законов действительности и субъективной по форме деятельности людей. Для этого ему пришлось бы отказаться от религии и идеализма и стать на диалектико-материалистические позиции. Однако он, в отличие от своих предшественников, уже не говорил о существовании единственных и неизменных, установленных богом законов природы (проявляющихся в общем законе «естественного права»), а признавал и законы общественно-экономического развития, проявляющиеся через человеческую деятельность, в первую очередь через труд.

Это позволило Иоанну XXIII, избегая конкретных социальных рекомендаций, обновить социальную доктрину церкви, по-новому очертить некие общие рамки «социального порядка», т. е. идеального с точки зрения церкви решения проблемы труда и капитала. Разумеется, предложения папы находились в русле «неокапитализма», за ними явно прослеживалась традиционная для церкви идея классового мира.

Постепенный переход церкви от статической концепции к концепции динамической начался лишь после образования системы социализма и укрепления ее позиций в мире, по мере роста авторитета и влияния коммунистических и рабочих партий. Окончательный формальный разрыв церкви со статической моделью своего социального учения провозгласил папа Павел VI в апостольском послании «*Octogesima adveniens*». Уже во введении этого документа папа вынужден был указать на главную причину этого шага: перед лицом «столь разнородной ситуации, в которой оказались христиане», церкви трудно «предложить какую-либо однозначную модель их деятельности и модель общественного устройства» [100, § 4]. Однако глава Ватикана, с одной стороны, якобы ратая за «правомерность самостоятельного выбора» католиков, поскольку «одна и та же христианская вера может приводить к различным формам ангажированности» [100, § 50], с другой — напоминал верующим, что в социальных вопросах они по-прежнему должны считаться с директивами Ватикана. Он заявил также, что церковь в конечном итоге не отказывается от постулирования собственной модели общественного устройства: «Социальное учение церкви, характеризующееся динамизмом, сопутствует людям в их поисках. Но точно так же, как оно не высказывается окончательно по вопросам существующих структур, так оно и не ограничивается лишь напоминанием об их общих принципах» [100, § 42].

Высказывания папы Павла VI показали, что руководство церкви окончательно признало изменения в социальной доктрине естественными и постоянными. Как отмечалось в послании, «многовековой опыт церкви позволяет ей осуществлять в сфере своих постоянных забот смелые и творческие новшества, которых требует актуальная ситуация в мире» [100, § 42].

Однако признание церковью развития в обществе и

в своем учении вовсе не свидетельствует об ее отказе от идей вечности естественного права и божественного характера мира. Тот факт, что одним и тем же естественным правом церковь обосновывала вначале феодализм как вечное установление бога, а ныне буржуазный строй и отчасти элементы социализма, ничуть не смущает идеологов католицизма. Если церковь, пишет Ж. Канапа, «признает (с опозданием) *некоторое* общественно-историческое развитие, то только затем, чтобы утвердить в противовес ему превосходство неизменного и вечного: институциональные «формы», в какие облекается естественное право, могут меняться, но его «основные черты», то есть содержание, были и будут неизменными» [25, 65].

*Социальное развитие  
в истолковании  
К. Войтылы*

Кардинал Кароль Войтыла (род. в 1920 г.) после избрания на высший пост в церкви взял себе имя Иоанна Павла II. Это решение должно было свидетельствовать о его намерении продолжать дело Иоанна XXIII и Павла VI. Однако далеко не во всем новый папа остался верным линии своих предшественников. Если Иоанн XXIII и Павел VI заявляли о своем намерении приспособить церковь к миру, видя, что мир развивается, а церковь за ним явно не поспевает, то Иоанн Павел II уже в своей первой программной энциклике «*Redemptor hominis*» выдвинул утопическое положение о необходимости приспособления мира к церкви.

Войтыла принимал активное участие в разработке некоторых документов II Ватиканского собора, возглавляя комиссию по вопросам теологического истолкования личности, религиозной свободы, брака, семьи и культуры. Отдельные места пастырской конституции «О церкви в современном мире» почти дословно повторяют идеи, высказанные им ранее в книге «Любовь и ответственность» (1960), а также в многочисленных статьях. Кстати, в подготовленной недавно Ватиканом библиографии работ Войтылы, охватывающей период с 1949 по 1978 г., т. е. до избрания его папой римским, насчитывается 635 наименований произведений — теологических, философских и даже художественных — он долгие годы выступал как автор стихов и пьес под литературными псевдонимами Станислава Анджея Явения и Анджея Груды [161].

Выдвинутая Войтылой задолго до собора концепция



личности и общества характеризуется сложностью понятийного аппарата и не имеет аналога в католицизме. Она базируется на традиционной томистской философии и теологии, обогащается персонализмом феноменологии и экзистенциализма, буржуазной социологией и отчасти философской антропологией.

К. Войтыла, активно подключившийся к разработке основного соборного документа — папской конституции, внес следующие предложения. Во-первых, он указал на «аналогичное содержание мира»: хотя социальная действительность в разных странах — это «разные миры», текст соборного документа должен удовлетворять всех. Во-вторых, основой диалога с миром должно стать восприятие им католического естественного права. Естественное право должно быть сформулировано в документе таким образом, чтобы у всякого человека возникала и укреплялась потребность в боге и его милости. В-третьих, проблема сотворения и развития мира, человека и общества должна быть истолкована не как единовременный акт, а как длительный процесс, с учетом творческой деятельности человека.

Наряду с этим, по мнению Войтылы, необходимо подчеркнуть, что католическая церковь не связывает себя с какой-либо культурой и с каким-либо социально-экономическим строем. Он выдвинул заимствованную из протестантизма идею «теологического эвристического метода», при котором «вечные» религиозные ценности «отыскивались бы» в самой действительности — трансцендентного и одновременно имманентного бога необходимо искать и в мире, и в самом человеке. Все указанные Войтылой моменты, как отмечают исследователи его творчества, в значительной мере повлияли на содержание и характер папской конституции «О церкви в современном мире» [87, 1979, № 1—3. 33].

В последние годы перед избранием на пост главы Ватикана К. Войтыла все более настойчиво акцентировал внимание на обусловленном грехом «факте» дезинтеграции человека и мира. Разобщение этих «божьих сфер», в интерпретации теолога, предстает как вызов творцу и «дурное самовыражение человека» [162, 126].

В чем же, по мнению Войтылы, заключается процесс дезинтеграции? Вместе с отрицанием бога современный человек якобы лишается основы своего существования и силы, гармонизирующей все его желания и управляю-

щей ими. Гаснет тот свет, который указывает человеку подлинную иерархию ценностей и глубочайший смысл человеческого существования. Мир перестает выполнять роль посредника в познании трансцендентного бога. С особой силой последствия греха проявляются в сфере технической цивилизации, которая начинает угрожать существованию целых народов. Неспособность вести диалог с богом в свою очередь обуславливает неспособность современных людей к ведению диалога друг с другом. Всеобщее братство людей становится невозможным, поскольку подвергается сомнению статус бога как создателя и отца всех людей. Грех гордыни и эгоизма отравляет климат общественной жизни и обуславливает тотальную угрозу существованию человека. Социальная дезинтеграция, вызванная грехом человека, передается естественной среде.

На основе представленной выше концепции К. Войтыла выдвигает понятие «теологии отчуждения». Отчуждение человека от мира выводится им не из взаимодействия человека и природы и не из антагонистических отношений собственности, а из присущих человеку эгоизма и жажды обладания как противоположности бескорыстной любви. «Любовь, — пишет К. Войтыла, — обогащает мир, в то время как жажда обладания обедняет его. Жажда обладания проявляется в таком отношении к ценности, которое не позволяет увидеть ее воплощение в бытиях. Так, «ценности» брэнной жизни уничтожают ценность человеческой личности, достоинство человека. Похоть тела не позволяет увидеть его действительную ценность и красоту. Похоть глаз позволяет увидеть лишь то, что лежит на поверхности сотворенных благ, но не их сущность. Трагедия жажды обладания, а вместе с ней и трагедия мира вытекает из противопоставления этого порока добродетели и любви» [69, № 366. 6].

К. Войтыла является также автором концепции «теологии мира в его отношении к богу-любви». «Диалектическая» структура мира, в котором любовь и анти-любовь составляют его внутреннюю структуру, является оригинальной войтыловской интерпретацией соборных документов. В основу своей концепции теолог кладет понятия «анти-слово», «анти-любовь» и «анти-евангелие». Эти понятия соответствуют у него всему злу земного мира и противопоставляются «миру света», который явился в мир в лице Иисуса из Назарета.

Особо Войтыла подчеркивает значение «договора» бога с человеком, имеющего, согласно интерпретации теолога, «космическое» и «антропологическое» измерение. Из определенного отношения человека к «договору» в свою очередь возникает проблема свободы, которая также принимает у Войтылы теологический характер. Свобода выражается в первую очередь в послушании и непослушании воле всевышнего. Адам, выразивший свое непослушание к воле бога, занял позицию «анти-слова» и «анти-любви», т. е. позицию «несвободы». Напротив, Христос, выразивший полное послушание вплоть до принятия мученической смерти, оказался абсолютно свободным. Свободу человека в экономической сфере К. Войтыла считает несущественной. Человек, по его мнению, нуждается в первую очередь в свободе духа — свободе религии.

Земной мир, согласно Войтыле, «случаен» и «ограничен» и как таковой обладает определенными собственными законами развития, в реализации которых существенная роль принадлежит человеку. Однако этому миру угрожает зло, противостоящее не только богу, но и человеку, его будущему. Процесс противодействия злу в истории человечества, по мысли К. Войтылы, выражается в идее антимира, «нового прекрасного мира, по-разному изображаемого разными мыслителями, часто, однако, не учитывающими плана бога, а потому не учитывающими также и блага человека, его действительно счастья» [162, 103].

Общество согласно концепции Войтылы еще в земной жизни необходимо под руководством церкви «религиозно и морально обновить и трансформировать во Христе в божью семью» [160, 141]. До сознания каждого человека надо донести мысль о том, что бог «пришел» к нему и к обществу в целом и постоянно «приходит» в человеческой истории. История и эсхатология, в интерпретации Войтылы, дополняют друг друга. Эсхатология не исключает историчности мира и человечества, напротив, она придает истории новый смысл. По мнению Войтылы, «церковь входит в историю человечества» и тем самым указывает ему будущее; это обогащает историю, «так как естественной ее категорией является только прошлое» [160, 142].

На вопрос о том, как соотносятся развитие современного мира и «царство божье», христиане, по мнению

Войтылы, дают три разных ответа. Одна часть полагает, что всякий социальный, научный и технический прогресс несовместим с «царством божьим»; другая, индифферентная, не соотносит эти две «сферы»; а третья, к которой теолог причисляет и себя, считает, что земной прогресс приближает обещанное богом господство над всем сотворенным. Правда, Войтыла признает, что его концепция противоречит библейской картине, превозносящей сакральные ценности и отодвигающей «бренные» ценности на второй план. Выход из противоречия теолог находит в идее соединения уже на земле двух взаимоисключающих в традиционном истолковании сфер. Это означало, что теолог еще до избрания на высший пост в Ватикане примкнул к умеренному крылу сторонников так называемой «теологии земных реальностей»<sup>2</sup>.

Общественное развитие К. Войтыла истолковывает преимущественно как развитие регрессивное. Он признает, что развитие и глубокие изменения в обществе происходят, но считает, что «сама социальная действительность изменяется в том смысле, что ослабевают и разрушаются традиционные формы социальной общности (семья, род и т. п.) и одновременно на основе индустриализации и урбанизации возникают новые, далеко не лучшие социальные институты» [87, 1979, № 1—3, 6].

Основными «знамениями нашего времени» Войтыла объявляет ситуацию, при которой современный человек, создавший совершенные орудия труда, овладевший сложным производством, в итоге оказывается беспомощным перед ними, подчиненным им. «Вместо того, чтобы пользоваться ими, — заключает теолог, характеризуя ситуацию «во всем мире», — человек становится их придатком. При этом экономический прогресс не предохраняет значительную часть людей от голода и нищеты, а прогресс в сфере культуры — от невежества. Вроде бы никогда еще ранее человек не был столь свободным, на деле же никогда еще не было так много новых форм рабства и социально-психологической зависимости» [87, 1979, № 1—3, 7].

Чем же конкретно объясняет теолог подобное состояние общества и его бессилие? Это состояние, присущее

---

<sup>2</sup> О теологии земных реальностей см.: Овсиенко Ф. Г. Личность и социальное развитие в католической «антропологизированной» теологии // Вопросы научного атеизма, 1980, № 26, с. 115—116.

якобы всем формациям, вытекает прежде всего «из нарушения равновесия в семье, из конфликтов между поколениями, из нового уклада отношений между мужчиной и женщиной и лишь затем, отчасти, из социально-экономических условий» [87, 1979, № 1—3, 7].

*Социально-  
философский смысл  
энциклик  
Иоанна Павла II*

Особенность войтыловского философско-теологического понимания человека и общества, а также принципов, на которых они должны развиваться, во многом определила специфику энциклик и других социальных документов Иоанна Павла II. С момента, когда его взгляды стали взглядами главы римско-католической церкви, они согласно ее учению обрели статус официальной позиции Ватикана, или статус доктрины. Следует учитывать, что речь в данном случае идет о католицизме — таком направлении в христианстве, которое исходит из признания догмата непогрешимости папы как наместника бога на земле. Централизация власти в католицизме предоставляет его главе неограниченную возможность для пропаганды своих взглядов в качестве официальной позиции церкви.

Говоря о роли конкретного иерарха в церкви, даже такой централизованной в мировом масштабе, какой является католическая, не следует, разумеется, полагать, будто глава ее выдвигает и «навязывает» некую общую для теологов и философов линию и проблематику. Напротив, не в последнюю очередь концепция личности и общества Войтылы, в наибольшей мере отвечающая нынешним запросам католической церкви, определила его выбор в качестве главы Ватикана. Разумеется, это не единственная причина. Западные авторы, например, называют также и такие, как необходимый для противодействия левым силам в церкви определенный социально-политический и догматический консерватизм Войтылы и даже наличие у него «опыта сосуществования в рамках чуждой католицизму идеологии» [46, 44].

Иоанн Павел II — автор энциклик «*Redemptor hominis*», «*Dives in misericordia*», «*Laborem exercens*», «*Slavorum apostoli*», «*Dominum et vivificantem*». Они отличаются антропологизмом, рассуждениями «о современной цивилизации вообще», а не о конкретных современных социально-политических системах, пессимистической оценкой современного мира и морализаторством.

За основу анализа социальной ситуации Иоанн Па-

вел II принимает религиозно истолкованную личность. Согласно его концепции о мире и обществе можно говорить только сквозь призму человеческой личности (персоны) и ее богоданного достоинства. Одним из положений персоналистической концепции личности и общества нынешнего папы является прокламировавшийся им ранее и развиваемый далее в энцикликах тезис о «дизинтеграции сознания личности». По сути, это новое изложение традиционного христианского учения о борьбе добра и зла в человеке. Все социальные конфликты, утверждает папа в своей первой энциклике, являются результатом борьбы материального и духовного элементов в нем. «Человек, — заявляет Иоанн Павел II, — претерпевает разлад в самом себе, результатом чего является множество неурядиц в обществе» [101, § 8].

Борьба между телесным и духовным началами в человеке имеет абсолютный характер. Она находит свое выражение в контактах личности с другими личностями на уровне семьи, народа, человечества. Указанная дихотомичность обуславливает противоречие между телесными, «греховными», и благородными, духовными потребностями человека. Иоанн Павел II критикует во всех своих энцикликах «материалистические системы» прежде всего за то, что они, по его мнению, исходят из примата материи над духом, вещи над личностью, техники над этикой. Все это нарушает внутренний мир человека, составляющий предпосылку всякого мира как антипода борьбы вообще. Поэтому папа считает, что надлежит изменить ситуацию и установить новую иерархию ценностей, в которой духовные элементы доминировали бы над материальными элементами.

Материальные потребности, вещи, по убеждению Иоанна Павла II, по природе своей являются источником «ограничений» и «разграничений», социального размежевания в широком смысле слова, и потому «борьба за них выступает в истории человека как необходимость» [101, § 9]. В то же время духовные элементы и блага якобы выполняют интегрирующую функцию, и уже сам этот факт склоняет к признанию большей их ценности. Таким образом, миротворческие по своему характеру духовные ценности противопоставляются обремененным социальными и международными конфликтами материальным ценностям. Папа анализирует ряд таких соотносительных категорий, как любовь — эгоизм, свобода —

угнетение, истина — ложь. Результатом «анализа» является вывод о необходимости устранения антиномии, в силу которой люди заняты «умножением вещей» вместо того, чтобы пробуждать в себе высшие устремления, в сравнении с которыми материальная сфера играла бы служебную роль. «Речь идет о развитии личностей, — отмечает он в энциклике «*Redemptor hominis*», — а не столько об умножении вещей, которыми личности могли бы пользоваться. Речь идет о том, как это сформулировал современный мыслитель (имеется в виду католический философ Габриэль Марсель. — Ф. О.), а за ним повторил собор, чтобы не столько «больше иметь», сколько «больше быть» [101, § 14].

Обращение Иоанна Павла II к взглядам основоположника католического экзистенциализма Г. Марселя весьма примечательно. Ведь относительно недавно, в 1950 г., экзистенциализм был осужден папской энцикликой, после чего французский философ назвал свое учение «неосократизмом», или «христианским сократизмом». Сегодня же Иоанн Павел II дополняет социальное учение католицизма философией экзистенциализма. «Драматическое видение человека» — центральный пункт экзистенциализма — красной нитью проходит через все энциклики папы.

Следует отметить, что официальные документы Ватикана со времени понтификата Иоанна XXIII в целом характеризовались определенным оптимизмом. Так, этот папа выражал уверенность в том, что «развитие» и «прогресс» будут служить задаче улучшения условий существования людей. Историософия Иоанна Павла II существенно отличается от историософии Иоанна XXIII и даже Павла VI. Иоанн XXIII прервал традиционную линию апокалиптического видения мира своих предшественников, согласно которому со времени средневековья мир неуклонно духовно деградирует. Иоанн Павел II фактически вновь воскресил историософский пессимизм. Его энциклики отличает в целом пессимистический взгляд на мир. Они полны красочных описаний бедствий, которые несет «техническая цивилизация», говорят о возможности «невообразимого самоуничтожения, в сравнении с которым померкнули все известные катаклизмы и катастрофы», рисуют «отчуждение» и «трагедию существования современного человека» [101, § 15]. Кроме того, в энцикликах констатируется наличие «диспропорции»

между развитием техники и цивилизации, с одной стороны, и нравственным прогрессом — с другой.

Что предлагает в энцикликах Иоанн Павел II в качестве рецепта для разрешения многочисленных неурядиц, вытекающих из развития социально неоднородного общества и научно-технической революции? Кроме абстрактных пожеланий необходимости «смелых решений», необходимости «планирования» прогресса и поисков «соответствующих институтов и механизмов», конкретных предложений нет. В этом плане энциклики Иоанна Павла II являются определенным регрессом по сравнению с документами его предшественников.

Определенного внимания заслуживает идеологический аспект историософии Иоанна Павла II. В своих энцикликах папа часто обращается к христианской традиции противопоставления церкви и мира, хотя в других случаях сам выступает за соединение «неба» и «земли». Первая тенденция находит у него воплощение в часто цитируемом афоризме, якобы высказанном Христом во время допроса у Пилата: «Царство мое не от мира сего» (Иоанн, 18, 36). Истолкование подобной позиции как тактической формы, с помощью которой можно в случае необходимости в определенном смысле «отмежеваться» от брэнного мира, сохранить некую дистанцию по отношению к нему, не является изобретением Иоанна Павла II. Выработку такой платформы в наше время начали Иоанн XXIII и Павел VI, однако в работах Иоанна Павла II эта концепция достигла высшей точки развития. Так, Иоанн Павел II во время «паломничества» в Англию в 1982 г. подчеркивал: «Наверное, наша верность евангелию будет контрастировать с духом «нынешних времен». Да, мы находимся в мире как ученики Иисуса Христа. Мы посланы в мир, но не принадлежим миру. Конфликт между определенными ценностями мира и ценностями евангелия — неизбежная часть жизни церкви. ...Но в том-то и заключается сущность нашего христианского призвания, чтобы быть «светом» и «солью» для мира, в котором мы живем» [78. (2), 1982, № 6, 12].

Существенную идеологическую нагрузку несут и употребляемые Иоанном Павлом II понятия, чаще всего заимствованные из различных философских систем. Причем истолкование их весьма неоднозначно. Например, широко эксплуатируемый в энцикликах термин «матери-



ализм» имеет у папы несколько значений: онтологическое — как антипод идеализма, политическое — как синоним марксизма и социалистического способа производства, и этическое — как противоположность церковных моральных идеалов. Наряду с этим Иоанн Павел II нередко прибегает к подмене понятий, когда термин «материализм» в одном случае используется им для характеристики социалистического общества, в другом — как синоним потребительского общества, под которым нередко подразумеваются капиталистические и социалистические страны одновременно.

Эклектически соединяя воедино столь различные, противоположные системы, представляя капитализм и социализм в качестве «материалистического сообщества, в котором господствуют инстинкты эгоизма, сексуализма и силы», в 80-х гг. папа начал противопоставлять им некий «простой образ жизни» [83, 1983, № 17, 129], якобы духовно более богатый. При этом бросается в глаза то, что чаще всего, рассуждая о «материализме» он критикует ту его «модель», которая связана с «программным атеизмом» [101, § 11], т. е. социалистическое общество.

*Идеал духовной  
жизни современного  
общества*

27 мая 1983 г. Иоанн Павел II принял в Риме участников международной конференции, посвященной энциклике «*Laborem exercens*». Конференция была организована западногерманским фондом имени Конрада Аденауэра. Выступая перед участниками конференции с речью, озаглавленной весьма примечательно — «Конкретная реализация католического социального учения», Иоанн Павел II сказал: «Вы правильно поставили вопрос: каким образом, применяя указания, содержащиеся в этом социальном по своему характеру документе, можно более полно реализовать достоинство личности, солидарность, справедливость и свободу. Иными словами: как, следуя указаниям «*Laborem exercens*», а также предыдущим великим папским документам, можно улучшить существующие экономические и политические условия в разных странах, на разных континентах?» [78 (2), 1983, № 5—6, 26].

Отвечая на этот вопрос, папа заявил, что «осуществление социального идеала в рамках существующих социально-экономических систем» невозможно. Дело в том, что ни при одной системе, по его мнению, человек не

трактуются как истинный субъект истории; напротив, он определяется и используется как «вещь», «предмет». Однако и в современном мире, считает глава Ватикана, существуют разрозненные «духовные элементы», позволяющие в случае их соединения создать более или менее идеальное в земном измерении человеческое общежитие. Папа выделил три элемента, которые могли бы дополнить социальное учение церкви.

Первый элемент — это «простой образ жизни», идеальным выражением которого является *«ментальность африканцев»*. Противопоставляя «материалистической цивилизации» духовную культуру народов Африки, папа следующим образом формулирует свою концепцию: «Африка должна сыграть важную роль в современном мире. Африка является подлинной сокровищницей многих аутентичных человеческих ценностей. Она призвана к тому, чтобы поделиться этими ценностями с другими нациями и народами и таким образом обогатить всю человеческую семью и все другие культуры» [89, 1980, № 10, 34]. Благодаря богатству духовных ценностей ее народов миссия Африки, по мнению папы, заключается «в создании такой формы прогресса, которая будет гармонизировать со всем человеческим существом» [89, 1980, № 10, 34]. Африканцы в представлении папы выступают потенциальными творцами «интегральной личности», в которой духовные ценности получают приоритет над материальными ценностями.

В числе специфических духовных ценностей, которые Иоанн Павел II усматривает у африканцев, он называет «врожденное религиозное чувство», «ощущение сакрального», «глубокое осознание связей, соединяющих природу с ее творцом», «священное почитание всего живого с момента его зачатия» [89, 1980, № 10, 34]. В числе других естественных проявлений духа африканцев он называет такие черты, как сильное чувство семейных и групповых связей, чувства коллективной ответственности, братства и социальной любви.

Наличие подобных ценностей в культуре народов Африки приводит Иоанна Павла II к выводу о ее «специфической миссии в мире». Исходя из указанного идеализированного представления об африканской культуре и африканском образе жизни, Иоанн Павел II конструирует концепцию ближайшего развития человеческого общества. «Религиозной» и «гуманной» культуре

этого континента папа противопоставляет «материалистическую цивилизацию», придавая в данном случае термину «материализм» мировоззренческое, а не аксиологическое значение. Более того, он недвусмысленно показывает, что употребляет здесь слово «материализм» не столько как синоним западного потребительского общества, сколько как характеристику социалистического общества. Об этом свидетельствует предостережение Иоанна Павла II африканцам от принятия ими «атеистической идеологии», которая якобы «не может быть движущей и ведущей силой в достижении благосостояния либо в создании социальной справедливости, поскольку она лишает человека данной ему от бога свободы» [89, 1980, № 10, 32].

Правда, пытаясь как-то сбалансировать критику социализма с критикой капитализма, Иоанн Павел II поучает африканцев: «Не заимствуйте некоторые чуждые модели, которые основываются на человеческой гордыне либо на культе наживы. Не мчитесь вдогонку за искусственно созданными потребностями, которые дадут вам лишь иллюзорную свободу и приведут к индивидуализму, в то время как вам свойственны групповые тенденции» [89, 1980, № 10, 51]. Однако ограниченную критику капитализма явно перевешивает неприязнь к строю, основанному на марксистском учении.

Вторым элементом духовной культуры здорового общественного организма Иоанн Павел II называет жизненный уклад сельских общин. Своеобразный «аграризм» и идеализация деревенской общины и до понтификата нынешнего папы были неотъемлемой чертой католической социальной доктрины. С одной стороны, это реликт прошлых эпох, ведь родословная современной доктрины уходит своими корнями в раннее средневековье, когда католицизм без каких-либо ухищрений обосновывал право феодала на собственность, особенно на имевшую тогда наибольшую ценность землю. С другой стороны, современный католицизм исходит из того, что в условиях традиционного (сельского, патриархального) уклада больше сохраняются и передаются из поколения в поколение религиозные представления. Процесс миграции выводит личность из-под традиционных форм контроля патриархальной семьи и приходского священника.

Непосредственную связь с динамикой религиозности имеет также урбанизация. В современной семье, которая

живет в промышленном регионе, традиционные связи разрушаются. Вместе с ними разрушаются и традиционные представления, в том числе и религиозные. В этом также кроется одна из причин того, почему современная церковь нападает на индустриализацию, урбанизацию, технику в целом. В глазах идеологов католицизма эти явления разрушают патриархальный и общинный уклад деревни, размывают традиционные верования сельских жителей. Воспевая «аграризм», Иоанн Павел II пытается уберечь «сельскую», «народную» религиозность от пагубного воздействия города. «Сельский мир, — уверяет папа, — обладает невиданными человеческими и религиозными богатствами: природной любовью к семье, духом дружбы, взаимопомощи, глубокого гуманизма, чувством миролюбия и гражданского общежития, живым опытом религиозного измерения, доверия и открытости к богу, любовью к святейшей деве Марии и многими другими» [89, 1979, № 5, 45]. Разумеется, Иоанн Павел II не предлагает всем вернуться к этому «естественному» обществу, однако он считает, что ценности, присущие ему, могут стать «всеобщим достоянием» в результате трансформации людей в сторону «сельской ментальности».

Наряду с этим идеологи церкви сознают, что традиционная «сельская ментальность», в которой всегда находится место для религии, связана с частным сектором в деревне. Поэтому Ватикан до сего дня откровенно ориентирует верующих-крестьян, в том числе и в странах народной демократии, на индивидуальное, а не кооперативное ведение сельского хозяйства, чтобы, как отмечает официальный печатный орган церкви, «сохранить указанные великие ценности старинной семьи» [70, 1980, № 3127, 10].

Третьим элементом духовной культуры постулируемой папой модели общества являются «демократические свободы» западных государств, прежде всего США. Во время встречи с президентом Дж. Картером в октябре 1979 г. и нескольких встреч в 80-х гг. с президентом Р. Рейганом Иоанн Павел II не раз заявлял, что церковь всецело одобряет господствующие в этой стране «религиозную свободу», «человеческое творчество», «свободу мысли и выражения личности». И действительно, по многим вопросам, в частности, в трактовке прав человека, современный Ватикан выступает в унисон с Вашингтоном. Не случайно выступления папы всячески

поддерживаются антикоммунистической пропагандой западных стран и истолковываются в антикоммунистическом духе.

«Построить новое общество — значит прежде всего сформировать новое сознание», — утверждает папа [78, 1980, № 151]. И он готов дополнить указанными выше элементами «христианское сознание, основанное на божьем праве и учении Иисуса Христа о человеке» [78, 1980, № 151]. Однако предлагаемые руководством католической церкви в 80-х гг. для восприятия верующими-католиками элементы — «африканская ментальность», «сельская ментальность» и буржуазные правовые и этические нормы — выступают как совокупность сугубо надстроечных элементов. Что же касается рекомендуемых сегодня церковью производственных отношений — «экономической структуры общества» (К. Маркс), — то в этой области католический идеал не отличается подобной пестротой.

## § 2. СОВРЕМЕННАЯ ЭКОНОМИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

*Статус и специфика  
католической  
экономической  
теории*

Современный Ватикан отрицает наличие «католической экономической теории» в своем социальном учении. Идеологи церкви подчеркивают, что, в отличие от светских буржуазных экономических школ и направлений, а также в отличие от марксизма, они не ставят в центр своего анализа экономикотехнологическую или организационную стороны производства, а высказываются о них с некой этической, аксиологической позиции. Сущность церковного подхода якобы заключается исключительно в «нормативном» характере отношения к социально-экономическим процессам, в предъявляемом ко всем системам требовании исходить «из примата этики над экономикой» [101, § 17]. Собственно, церковь якобы только потому и «высказывается по социально-экономическим вопросам, что они обладают специфическим моральным аспектом» [70, 1979, № 3102, 455].

Еще в 50-х гг. папа Пий XII утверждал, что «католическая социальная экономия» наряду с концепцией личности составляет фундамент социальной доктрины церкви. В 1947—1952 гг. он разработал детальный перечень «экономических законов», основанных на учете абстракт-

ного католического естественного права, но однозначно отражавших и оправдывавших капиталистические производственные отношения. Последователь этого папы Иоанн XXIII, решившийся на радикальное обновление в вопросах политики, в сфере экономики еще традиционно решал основную проблему социальной доктрины — проблему собственности. «Повсеместно рождается сомнение в том, — писал Иоанн XXIII в энциклике «*Mater et Magistra*», — не утратили ли своего значения — полностью или по крайней мере частично — один из основных принципов социально-экономического порядка, провозглашавшийся и решительно защищавшийся нашими предшественниками. Речь идет именно об утверждении, что люди обладают данным им самой природой правом частного владения... Право частной собственности на средства производства является обязательным повсеместно, поскольку оно содержится в самом естественном праве» [93, § 21].

Последовавшие с середины 60-х гг. изменения (отказ от корпоративной модели, запрещавшей создание рабочих организаций, не зависимых от организаций работодателей, в конституции «О церкви в современном мире»; новые формулировки в энциклике «*Populorum progressio*»: «Никто не обладает абсолютным и безусловным правом на частную собственность» [98, § 23]; признание «обобществления благ» нормальным явлением и др.) вовсе не свидетельствовали о том, что церковь отказалась от апологии капиталистических социально-экономических структур. Идея дополнения частной собственности на средства производства «обобществленным» сектором, управляемым органами власти капиталистических государств, вполне укладывается в модернистские концепции «неокапитализма», допускающие частичную национализацию и развитие различных форм коллективной собственности (кооперацию, муниципальную собственность и т. п.). Не свидетельствовали эти изменения и об отказе церкви от собственной экономической теории, ибо, несмотря на усиливающееся стремление ее иерархов продемонстрировать свою «нейтральность», социальное учение католицизма по-прежнему содержит в себе определенную оценку форм собственности, взаимоотношения труда и капитала, трактовку социального равенства, заработной платы, деятельности профсоюзов и т. д.

Неопозитивистский прием, к которому прибегает цер-

ковь при истолковании социально-экономических процессов, заключается в следующем. Ее идеологи, разграничивая знание на научное и философское, выделяют в экономических процессах «организационно-техническую сторону», якобы не интересующую церковь, и «человеческую деятельность», связанную с организацией общественной жизни, собственностью, трудом, экономическим устройством. Именно эта деятельность, по мнению церковных идеологов, «должна развиваться на основе морального права; поэтому церковь исходит из того, что объяснение, провозглашение и защита морального права и необходимость учета его во всякой человеческой деятельности составляют часть ее миссии. Из сказанного вытекает логический вывод: это ее задача и долг судить о том, соответствует или нет данный социально-экономический порядок моральному порядку, а также определять принципы, которыми следует руководствоваться в социально-экономической жизни, чтобы она отвечала требованиям справедливости и любви» [70, 1979, № 3102].

Отмеченная выше попытка разграничить экономику на «технологические факторы» и «этическую», а по сути, мировоззренческую и идеологическую оценку экономической структуры, не только не отрицает, но, напротив, подтверждает наличие специфической католической политической экономии. В. И. Ленин отмечал, что предмет политической экономии «... вовсе не «производство материальных ценностей», как часто говорят (это — предмет технологии), а общественные отношения людей по производству» [3, 2, 195].

Теологическая концепция экономики — составная часть католического социального учения. С другими буржуазными экономическими теориями, характеризующимися большой пестротой, католическую «социальную экономию» (Пий XII) сближают одинаковые принципиальные подходы: мировоззренческий (идеализм), методологический (метафизика) и идеологический (апологетическая направленность).

Идеализм — неотъемлемое свойство католической экономической теории. В то время как для марксизма исходным пунктом экономической теории является конкретное общество, в силу чего предметом его политической экономии являются производственные отношения в их единстве с производительными силами, католические теоретики в качестве такого пункта объявляют во-

лю и сознание индивида. По характеру объяснения общественных отношений католическая экономическая теория, разумеется, является классовой. Выделяя из множества отношений людей в процессе производства «этический аспект», теологи закрывают глаза на тот очевидный факт, что в обществе, разделенном на классы, производственные отношения — отношения распределения, обмена и потребления — представляют собой в конечном счете отношения между классами. Не случайно классовое деление общества В. И. Ленин рассматривал как «основу хозяйственного строя» всякой докоммунистической общественно-экономической формации [3, 25, 44].

Теологический подход католицизма к оценке экономических процессов сближает с неопозитивистским то, что оба подхода, будучи направленными на дискредитацию научной методологии марксизма, ведут полемику с ним не с позиций самой политэкономии, а с позиций «общефилософской теории» (неопозитивизм) и этики и теологии (католицизм). Различие между этими двумя направлениями в критике марксистской политической экономии состоит в том, что неопозитивизм осуществляет свою борьбу с марксизмом на уровне сциентистской эмпирии и внеисторической абстрактной дедукции. Одновременно он исподволь протаскивает определенную теорию социально-экономического развития и свое видение исторического процесса. Католическая же экономическая теория, или «этика экономической жизни» [73, 1980, № 3, 64], всецело воспринимая богатый арсенал буржуазных нападок на марксистскую политэкономия и используя основы буржуазной политэкономии, не различает принципиального отличия марксизма от неопозитивизма и определяет оба направления как «материалистические» и «аморальные» [73, 1980, № 3, 64]. Формально католическая «этика экономической жизни» выступает и против «коллективизма» (марксизма) и против «индивидуализма» (капитализма), хотя теоретическую основу и фактологический материал церковных экономических рецептов составляют заимствованные, эклектически соединенные и соответственно интерпретированные элементы буржуазной политической экономии в целом. Примечательно, что в последние годы церковные экономические концепции во все большей мере сближаются с экономическими программами реформистских социал-демократических партий.



является изданная в 1981 г. почти на ста страницах энциклика «*Laborem exercens*». Следует подчеркнуть, что в настоящем разделе работы рассматривается в первую очередь социально-экономический, а не теологический аспект проблемы труда, хотя под «теологией труда» римская курия понимает все обновленное учение «о труде», которое ныне включает в себя как социальный аспект (собственно экономическую теорию), так и сопряженный с ним и преломляющийся в нем аспект теологический.

Католическая церковь переживает в настоящее время глубокий кризис. Он выражается и в усилении разрыва между ее учением и современной социальной действительностью, и в сокращении числа верующих, посещающих богослужения и принимающих участие в религиозных обрядах, и в росте свободомыслия и атеизма среди трудящихся, прежде всего рабочего класса. Чтобы привлечь к церкви трудящихся, выходящих из-под влияния религии, теологи вынуждены пересматривать традиционное учение о труде. По мнению М. Д. Шеню, Ж. Лякруа и других ведущих католических идеологов, проблематика труда является центром борьбы церкви с процессом освобождения различных сфер общественной жизни от влияния религии. Как утверждает Шеню, в результате того, что «дособорная теология не сумела сделать труд и человека труда предметом своей рефлексии, достойным внимания элементом, формирующим человеческие судьбы» [113, 392], атеизм получил столь широкое распространение.

Церковь утрачивает влияние на трудящихся, как признает профессор высшей школы святого Георга во Франкфурте-на-Майне О. фон Нелль-Бройнинг, также потому, что длительное время была связана с эксплуататорскими классами и не поняла значения и роли пролетариата в современном обществе. Своей позицией она как бы «отдала рабочих на откуп идеологии марксистско-ленинского атеизма» [136, 422].

Учитывая отмеченные выше факторы, католицизм ищет такие решения, которые позволили бы ему, с одной стороны, снять обвинение в том, что церковь выступает в роли апологета буржуазии, а с другой — в целях

более активного «присутствия» в мире — вписать многогранную трудовую деятельность человека в божественный план творения мира и спасения (искупления) человечества.

Третья по счету энциклика нынешнего папы «*Laborem exercens*» издана по случаю 90-летия первой социальной энциклики «*Regum poenarum*». Она продолжает традицию предыдущих социальных документов, которые в большинстве своем издавались в ту или иную годовщину первой социальной энциклики.

Энциклика «*Laborem exercens*» состоит из введения и четырех разделов: «Труд и человек», «Конфликт между трудом и капиталом», «Правомочия трудящихся» и «Элементы, влияющие на духовность труда». В ней церковь представлена защитницей эксплуатируемых, своего рода арбитром в современном противоречивом мире. Этой задаче служат и многочисленные дифирамбы в адрес трудящихся, и современный социологический категориальный аппарат, и одновременно сознательный уход от конкретных оценок и подлинно научного анализа конкретных способов производства, в которых осуществляется процесс труда.

Анализ этой энциклики выявляет большое количество положений, далеких от науки, но претендующих на научность, а также нередкую подмену понятий и нечеткость в их употреблении. Из тактических соображений в ней подчас искажается смысл предыдущих социальных энциклик. Примечательно, что, издав свой документ по случаю 90-летия первой социальной энциклики «*Regum poenarum*», Иоанн Павел II, ссылаясь на нее, ни разу не рискнул процитировать этот явно апологетический прокапиталистический документ Льва XIII.

«Труд как проблема человека, безусловно, является ядром «социального вопроса», на который в течение почти ста лет, истекших со дня написания упомянутой энциклики, церковь целенаправленно ориентирует свое учение и множество инициатив, связанных с ее апостольской миссией» [103, § 4], — пишет он об этом документе.

При этом умалчивается, что идеологов церкви, занимающихся «социальным вопросом», интересовал не сам труд и не запросы и чаяния трудящихся масс. Церковные иерархи со времен «*Regum poenarum*» считали главной своей задачей разработку альтернативного марксистского

стско-ленинской теории классовой борьбы учения о классовом мире трудящихся и эксплуататоров. В свою очередь и так называемый «анализ» категории «труд», осуществляемый в энциклике «*Laborem exercens*», служит не столько установлению социальной природы и функций этого явления, сколько задачам классово-апологетического и религиозно-апологетического характера. При решении первой из них трудящихся убеждают в необходимости мирного сосуществования с капиталистами, при решении второй — выявляют некий трансцендентный элемент в трудовом процессе, а также высшее назначение труда в планах творца.

Первое, что бросается в глаза при анализе энциклики, это отношение к проблеме детерминации трудовой деятельности человека. Так, известно, что в дособорный период католическая церковь при объяснении деятельности людей обращалась не к материальной сфере общественной жизни, а к различным ее духовным сторонам. Однако в папской конституции «О церкви в современном мире», а также в энцикликах Иоанна XXIII и Павла VI уже признавалось значение материальных факторов, хотя по-прежнему отрицалась их определяющая роль.

В энциклике «*Laborem exercens*» наблюдается отход от ранее уже частично признанных церковью социальной и естественной обусловленности трудовой деятельности. Даже не пытаясь затушевать элементы идеализма (объективного и субъективного) и волюнтаризм своей концепции, Иоанн Павел II игнорирует роль потребностей как основного стимула к труду. Он утверждает, что наличие разума и свободы как структурных свойств человека гарантирует недетерминированность трудовой деятельности. Развивая точку зрения, высказанную им ранее в книге «Личность и действие», Иоанн Павел II в духе субъективного идеализма признает, что «в определенные периоды» «у отдельных людей» могут возникать ситуации отсутствия потребностей либо их чрезмерного преувеличения. Однако наличие потребностей как чего-то случайного свидетельствует, во-первых, о такой специфической черте человека, как «неполнота» и «несамодостаточность», а во-вторых, о том, что человек выступает в роли источника специфической энергии. Более того, практически игнорируя социально-экономическую обусловленность трудовой деятельности, энциклика об-

виняет марксизм в несостоятельности его учения на том основании, что он исходит из первичности и примата материального над идеальным, называя подобное решение основного вопроса философии «капитальным заблуждением разума и ошибкой марксизма» [103, § 13]. Анализ католической критики марксизма показывает, что католицизм применяет ненаучный, идеалистический подход к истолкованию причин, объясняющих истоки человеческой активности. Он, как отмечал Ф. Энгельс, заключается в том, что «люди привыкли объяснять свои действия из своего мышления, вместо того чтобы объяснять их из своих потребностей...» [1, 20, 493].

Несмотря на различные дифирамбы в адрес труда, энциклика не соотносит его со свободой человека. Подобная постановка вопроса для теологов лишена смысла: ведь свобода, согласно их представлениям, дается человеку изначально, она — свойство души и результат ее наличия. Свобода как нечто внутреннее, атрибутивное, своеобразный дар божий не зависит от каких-либо естественно-социальных условий, общественных отношений или конкретного строя. Поэтому ничем не обусловленный человек может действовать в мире в соответствии со своей свободной волей.

Научное, марксистское понимание соотношения труда и свободы выражается в признании того, что труд, являясь необходимым условием существования общества, в то же время выступает условием возрастания степени свободы общества и человека по отношению к природе и обществу, основой сознательного контроля общества над условиями своего бытия. При этом, однако, следует отметить, что свобода действий людей в области общественных отношений достигается только при условии ликвидации антагонистических общественных отношений, т. е. при социализме.

Своим главным оппонентом при рассмотрении социальных проблем Иоанн Павел II, несомненно, считает марксизм. Если в двух первых энцикликах, более теологических по характеру, папа в основном избегал явной конфронтации с марксизмом, то в энциклике о труде он открыто противопоставляет свою концепцию марксистской теории. При этом искажается смысл многих впервые поставленных марксизмом проблем, а затем этот искаженный марксизм опровергается. «Материализм, даже в своей диалектической форме, — определяет свое отно-

шение к философии рабочего класса Иоанн Павел II, — не в состоянии достаточно и решительно обосновать рассуждения о труде, чтобы примат человека над орудием-капиталом, превосходство личности над вещью могли найти в нем соответствующую проверку и подлинное основание. Даже в диалектическом материализме человек не является прежде всего субъектом труда и явной целью процесса производства...» [103, § 13].

«Обвинения» главы Ватикана в адрес марксизма не отличаются оригинальностью, поскольку они уже давно воспроизводятся представителями различных направлений в современной буржуазной философии, социологии и политэкономии: это и попытки распространить проблему отчуждения труда на социалистический строй, и обвинение марксизма в забвении проблемы личности, и стремление опорочить саму практику реального социализма. Однако на понимании некоторых социально-экономических проблем, в решении которых современный католицизм претендует на некий «третий путь», следует остановиться подробнее.

*Проблема  
собственности  
сегодня*

Один из параграфов энциклики «*Laborem exercens*» красноречиво называется «Труд и собственность».

Позиция Иоанна Павла II в отношении частной собственности (сам папа определяет ее как «радикально расходящуюся с программой капитализма и программой коллективизма») выглядит следующим образом.

Папа утверждает, что католическая церковь якобы никогда не рассматривала право на частную собственность как нечто абсолютное и неизменное. Данное утверждение находится в противоречии не только с освящением частной собственности Фомой Аквинским, а затем Львом XIII в энциклике «*Reverentiam*», но и с собственными рассуждениями самого Иоанна Павла II. Своеобразие его понимания проблемы собственности выражается лишь в проповеди «подчинения права на частную собственность праву общего пользования, всеобщему предназначению благ» [103, § 14] при одновременном сохранении системы общественного производства и частного присвоения. В отличие от своего предшественника Павла VI, признававшего в энциклике «*Populorum progressio*» возможность широкого обобществления средств производства даже без последующей компенсации их прежним владельцам, Иоанн Павел II допускает

лишь «ограниченное обобществление при соответствующих условиях некоторых средств производства». Дальнейшие предложения папы показывают, что его планы находятся в русле реформированного капитализма. Он, правда, готов признать, что так называемый «суровый капитализм», т. е. капитализм классический, нуждается в реформах, однако именно эту систему, по его мысли, можно реформировать в строй, «учитывающий права человека». При этом Иоанн Павел II еще раз заявляет, что «многочисленные и столь желаемые реформы не могут быть осуществлены уничтожением частной собственности на средства производства» [103, § 14].

Предостерегая от того, чтобы предлагаемое церковью «обобществление» не было отождествлено с марксистской концепцией обобществления, энциклика специально отмечает, что социальное учение церкви «радикально отличается от программы коллективизма» [103, § 14]. В ней подчеркивается, что изъятие капитала у частных владельцев в «недемократических системах» равнозначно передаче его в руки изолированной от общества правящей группы. Искажая сущность социалистического обобществления и функционирования производительных сил в обществе развитого социализма, папа утверждает, что «национализация промышленности в государстве с коллективистским устройством еще не равнозначна подлинному и необходимому обобществлению этой собственности» [103, § 14].

Свою прокапиталистическую ориентацию современному Ватикану не удастся скрыть ни за утопическим и далеко не новым предложением превратить всех пролетариев в собственников средств производства при сохранении частного владения, ни ссылками на необходимость существования этой собственности для подлинного развития личности. Ведь уже сегодня многие буржуазные социологи, выступая против ленинского определения классов, утверждают, что в современном капиталистическом обществе якобы исчезли классы и классовые различия на том основании, что многие рабочие приобрели акции и стали совладельцами соответствующих предприятий, в результате чего их интересы-де полностью совпали с интересами капиталистов. Однако приобретение некоторыми рабочими акций не ликвидирует, как известно, эксплуатации и социального неравенства, поскольку действительными владельцами средств производства оста-

ются собственники основной части акций, т. е. капиталисты. Несмотря на фиаско неокapиталистической утопии, именно с ней связывает современный католицизм свои планы и именно такое «обобществление» он признает.

### *Профсоюзы*

В четвертом разделе социальной энциклики о труде содержится специальный параграф, посвященный проблеме профсоюзов.

В свое время Лев XIII, создавая «*Regum novarum*», питал надежду на то, что ему удастся расколоть профсоюзное движение, выступавшее под социалистическими лозунгами. С этой целью он рекомендовал объединяться исключительно в христианские профсоюзы, которые должны были изолировать рабочих от влияния пролетарского профсоюзного движения. Иоанн Павел II ныне не может открыто выступать за создание исключительно конфессиональных профсоюзов, однако, продолжая линию первых социальных энциклик, он высказывается в «*Laborem exercens*» против классового и политического характера этих организаций. «Католическое социальное учение, — пишет он, — не допускает, чтобы профсоюзы представляли собой отражение «классовой» структуры общества и были выразителями будоражающей жизнь общества классовой борьбы» [103, § 20].

Особо в энциклике подчеркивается тезис, согласно которому профсоюзы должны отказаться от борьбы «против других», хотя подавляющему большинству трудящихся-католиков сегодня уже ясно, что это невозможно в обществе, разделенном на антагонистические классы. В папском документе обнаруживаются отголоски ревизионистских концепций о неактуальности марксистского учения о классах и о необходимости замены его новой теорией, особенно в промышленно развитых странах Запада.

Затронув политический аспект деятельности профсоюзов, папа поучает: «Профсоюзы не должны заниматься политикой в том смысле, какой повсеместно придается этому слову сегодня. Профсоюзы не имеют характера «политических партий», борющихся за власть, и не должны зависеть от решений политических партий или иметь слишком тесные связи с ними» [103, § 20]. Несомненно, в подобном предостережении сквозит завуалированная мысль о необходимости отказа профсоюзов

от сотрудничества с коммунистическими и рабочими партиями. Ведь наивно было бы полагать, — резонно отмечает С. Маркевич, — что современный Ватикан ратует за освобождение «желтых» профсоюзов от опеки со стороны христианско-демократических партий [132, 270].

*Труд и капитал*      Анализируя причины конфликта между трудящимися и капиталистами, Иоанн Павел II для обоснования идеи классового сотрудничества употребляет в энциклике два значения понятий «труд» и «капитал». Осуществленная им логическая операция выглядит следующим образом. Вначале теолог дает наиболее общие определения труда и капитала как категорий сугубо экономических, причем искажает сущность труда и капитала, отождествляя, в частности, последний лишь со средствами производства. Лишая понятия «труд» (деятельность индивида по созданию материальных и духовных ценностей) и «капитал» (в данном случае только средства производства) их классового содержания, он делает вывод об их постоянном взаимном дополнении и единстве. Затем, осуществив подмену понятий и подразумевая уже под «трудом» и «капиталом» антагонистические классы, Иоанн Павел II делает другой вывод: о неестественности противоречия между трудящимися и капиталистами, поскольку, как было доказано в первом случае, труд и капитал — две необходимые стороны одной сферы — экономики. «Невозможно разделить понятия «капитал» и «труд», — пишет Иоанн Павел II, — никаким образом невозможно противопоставить труд капиталу, а капитал — труду, и в еще меньшей степени конкретных людей, определенных этими понятиями (т. е. рабочих и капиталистов. — Ф. О.). ...Противоречие между трудом и капиталом не находит своего источника ни в структуре производственного процесса, ни в структуре экономики вообще» [103, § 13].

Однако противоречие между антагонистическими классами в форме классовой борьбы все же существует. Чем же оно объясняется в энциклике «*Laborem exercens*»? По мнению папы, у данного противоречия нет реальной основы, а вырастает оно «лишь из человеческой мысли», в виде «заблуждения рассудка», которое допускает материализм, «вплоть до такой его фазы, которую принято называть диалектическим материализмом» [103, § 13]. Вывод о том, что причиной классовой борьбы является



марксизм-ленинизм, а не несправедливый общественный строй, полностью разоблачает идеалистическую, ненаучную методологию данной доктрины, ее апологетический характер.

Появление энциклики о труде, в которой фигурирует современная социологическая терминология, породило у некоторых теологов и ревизионистов иллюзии о своеобразной конвергенции между католической и марксистской концепциями экономики. По их мнению, предлагаемая в энциклике интерпретация проблемы отчуждения якобы совпадает с Марксовой характеристикой отчуждения.

Однако самое простое знакомство с энцикликой «*Laborem exercens*» показывает, что католическое толкование этой проблемы чуждо марксистской концепции отчуждения. Но обращение католической церкви к проблеме отчуждения закономерно. В этом вопросе католическая церковь намного отстала от других религиозных направлений и буржуазных философских и социологических школ.

В энциклике отчуждение трактуется не как антагонизм, присущий определенной форме общественных отношений, а как «диспропорция», вырастающая из противоречия между прогрессом техники и человеческой личностью. Согласно ей процесс дегуманизации присущ не конкретным общественным отношениям, а человеческой цивилизации в целом. Если К. Маркс основой отчуждения считает прежде всего отделение большинства членов общества от средств производства, т. е. частнособственническую форму организации труда, то Иоанн Павел II усматривает источник этого явления в нравственном несовершенстве человека. Различное понимание сущности отчуждения марксизмом и католицизмом обуславливает и различное понимание путей его устранения. Для Маркса отчуждение можно преодолеть, только ликвидировав частную собственность на средства производства. Иоанн Павел II считает, что средством преодоления отчуждения является христианская вера и любовь.

Объявив труд основным вопросом своего социального учения (раньше таковым был вопрос о частной собственности), идеологи католицизма обосновывают право церкви давать свою оценку различным аспектам экономической жизни общества, а также выявлять всевозможные «опасности», возникающие в процессе воздействия

человека на природу, предлагать соответствующие меры по гуманизации производственных отношений. Однако при конкретизации предлагаемых рецептов обнаруживается демагогический характер церковной экономической теории. Ибо когда дело доходит до непосредственного определения способа производства, в рамках которого можно было бы решить эту задачу, церковь, с одной стороны, провозглашает, что она не отдает предпочтения ни одной из ныне существующих систем, а с другой — предлагает реформированные, интерпретированные в религиозном духе буржуазно-либеральные концепции.

Демагогически подчеркивая свою социально-политическую нейтральность, современная католическая церковь если не прямо, то косвенно отдает предпочтение тому способу производства, апологии которого всегда служила ее социальная доктрина. Эта позиция, слегка завуалированная в энцикликах Иоанна XXIII и Павла VI, вновь стала очевидной в энциклике «*Laborem exercens*». И вовсе не случайно этот процесс совпал с периодом усиления идеологической борьбы между двумя основными социально-политическими системами.

### § 3. ПОЛИТИКА ЦЕРКВИ

*Специфика ватиканской политики* Рассматривая разнообразную деятельность католической церкви в современном мире и постулируемые ею концепции, мы вправе говорить о наличии у Ватикана политической идеологии — системы взглядов, теоретически обосновывающих политику того или иного класса или социальной группы, и политики — особого отношения между классами [3, 43, 72], нациями [3, 49, 369], партиями, определения содержания и форм деятельности государства, участия в этой деятельности [3, 33, 340]. Такой вывод представляется закономерным потому, что, несмотря ни на какие декларации своей аполитичности, идеологи католицизма не отказались от своих оценок сущности государства и форм государственного устройства, от воззрений на классы и классовую борьбу. Иное дело, что эти взгляды сознательно растворяются в неполитической проблематике и запутываются, но таково свойство всех буржуазных общественных теорий. Так, характеризуя состояние буржуазных учений о государстве, В. И. Ленин указывал, что «вопрос о государстве есть один из

самых сложных, трудных и едва ли не более всего запутанных буржуазными учеными, писателями и философами... едва ли найдется другой вопрос, столь запутанный умышленно и неумышленно представителями буржуазной науки, философии, юриспруденции, политической экономии и публицистики, как вопрос о государстве» [3, 39, 64, 66].

Вопрос о государстве, отмечает В. И. Ленин, запутан и усложнен потому, что затрагивает «интересы господствующих классов больше, чем какой-нибудь другой вопрос. Учение о государстве служит оправданием общественных привилегий, оправданием существования эксплуатации» [3, 39, 66]. Идеологи католической церкви заинтересованы в запутывании вопроса о государстве и других вопросов политики не в меньшей степени, чем идеологи других буржуазных школ и направлений. Тенденция к фальсификации объективного содержания политических процессов обусловлена как тем, что современный Ватикан, несмотря на свою относительную самостоятельность и специфику, является надстроечным элементом мировой капиталистической системы, так и все усиливающимися попытками устранить всякие признаки своей классовой ориентации, результатом чего является стремление еще больше их запутать.

Рассмотрение политики Ватикана мы не случайно начали с разговора о государстве — важнейшем, по оценке В. И. Ленина, вопросе в политике и политической борьбе. Применительно к Ватикану он приобретает несколько необычный характер. В отличие от других направлений в христианстве католицизм имеет единую, строго централизованную и иерархизированную церковную организацию. Центр католицизма и его главы — папы римского — Ватикан; с другой стороны, это и теократическое государство — конгломерат современности и средневековья. В этой связи по крайней мере теоретически применительно к Ватикану употребляют два разных определения: «апостольская столица» и «государство Ватикан». Первое означает конфессиональный центр и сферу компетенции папы в качестве главы, под вторым подразумевается абсолютистское государство, главой которого является тот же глава церкви. Абсолютная власть папы в государстве Ватикан официально провозглашается производной от его абсолютной духовной власти в качестве первосвященника.

Действуя на территории в 44 гектара (в рамках города Рима), Ватикан как суверенное государство обменивается дипломатическими представителями с десятками других государств, в том числе и Италией. Как субъект международного права Ватикан имеет все атрибуты государственной власти. Основным источником и мерилom всех внутренних правовых норм и «апостольской столицы», и «государства Ватикан» объявляется подправленный в начале 80-х гг. кодекс канонического права.

Свои правовые и этические нормы Ватикан до сих пор пытается навязывать другим государствам, в том числе и тем, в которых религия отделена от политических и общественных институтов. В то же время он признает большинство международных соглашений и организаций. Начиная с 1972 г. представители ватиканского государства участвуют в заседаниях ООН и ее специальных учреждений.

Однако здесь нас интересуют не столько специфика государства Ватикан, его структура и особенности права, сколько внешнеполитическая теория, в которой отражено его отношение к различным типам и формам государств, к социальной революции, войне и миру, а также к другим вопросам политики в послесоборный период, преимущественно в 70—80-х гг. Существо этих вопросов и составляет содержание политических теорий современной эпохи. Изучая политику церкви, необходимо за религиозно-этическими и теологическими понятиями увидеть определенный классовый интерес, а также выявить подлинное значение политической теории католицизма. Поэтому в раскрытии социального содержания политического учения церкви мы должны исходить из указания В. И. Ленина о том, что «политика оценивается не по заявлениям, а по реальному классовому содержанию...» [3, 38, 344].

*Современная  
ватиканская теория  
государства*

Предсоборная концепция государства в истолковании католицизма обстоятельно изложена в работах Р. Миллера [36] и Ж. Канапы [25]. Отсылая читателя, интересующегося историей формирования теологических представлений о государстве, к этим трудам, мы ограничимся анализом развития идеи государства в церковных документах 60—80-х гг.

К началу собора церковная доктрина, ориентировав-

шаяся на неотомизм, еще в духе «ангельского доктора» рассматривала государство как божественное установление. На первый взгляд могло сложиться впечатление, что речь в церковной доктрине идет о любом государстве, но ее изучение показывало, что соответствующим естественному праву типом государства выступало только эксплуататорское государство. Социалистический тип государства в церковном учении вплоть до конца 50-х гг. трактовался как противоречащий естественному праву.

Поворот если не к снятию подобного разграничения, то к его смягчению предпринял папа Иоанн XXIII. «В общем-то, — писал он, — нельзя однозначно ответить на вопросы: каким должен быть соответствующий государственный строй, в каких формах необходимо осуществлять государственную власть, при каких обстоятельствах принимать законы и как пользоваться ими, как осуществлять судопроизводство? Дело в том, что при установлении формы правления в государстве и исполнении государственных функций наибольшее значение имеет современное состояние и условия существования данного государства, которые изменяются в зависимости от места и времени» [94, § 68]. Казалось бы, подобное положение не отдает предпочтения тому или иному государству, однако другое высказывание папы о том, что «доктрину происхождения власти от бога можно отнести только к действительно демократическим правительствам», послужило дополнительным импульсом для послесоборных дискуссий о возможности причисления к «божественным» социалистических государств и правительств. К тому же в другом социальном документе Иоанн XXIII недвусмысленно показывал, что идеальная модель государства в его понимании — это модель «регулируемого» капитализма. «Программирование» в таком государстве должно осуществляться через сферу «свободной экономики»; государственная же власть должна следить за тем, чтобы последняя «не деградировала» в результате перерастания ее в «коллективистскую экономику» [93, § 78].

В соборных документах понятие государство четко не определено, выражаясь словами В. И. Ленина, оно «запутано». Более того, даже для обозначения этого института «угнетения одного класса другим» в эксплуататорском обществе [3, 39, 75] чаще употребляются обтекаемые нейтральные понятия — «*communitas politica*»

(«политическое сообщество») и «*communitas civilis*» («гражданское сообщество»). Зато в соборных документах усиленно подчеркивается «персоналистический характер» требуемого церковью политического устройства. Но этот «идеал» слишком абстрактен и выражается лишь в некоей возможности всех граждан государства участвовать в принятии важных решений в условиях неопределенной «аутентичной свободы». Отцы собора сводят суть вопроса не к историческому типу и форме государства, а к выработке «высокой социальной культуры» у всех граждан. При отсутствии же такой культуры широкое участие граждан в управлении государством «может перерасти в анархию», в связи с чем, предостерегают отцы церкви, «сфера допущения граждан к управлению государством зависит от специфических условий каждого народа и ограничена эластичными способностями общественной власти» [96, § 31].

В документах собора можно усмотреть, правда, расплывчато сформулированное предложение в пользу некоего плюралистического государства. Это предложение проскальзывает в декларации «О религиозной свободе» и в декларации «О христианском воспитании», где всячески восхваляются государства, которые «учитывают плюрализм современного общества и уважают религиозную свободу» [97, § 7]. По необходимости признавая возможность существования «светского государства», отцы собора, однако, подчеркнули, что они требуют и от такого государства свободы деятельности для церкви не только «в провозглашении веры и своего социального учения, но и в праве давать свою моральную оценку даже в вопросах, касающихся политики» [96, § 76].

Светское государство, в понимании идеологов церкви, не есть государство, «отвергающее бога». Во всяком государстве церкви должна быть обеспечена такая свобода деятельности, чтобы церковь, «которая в силу своей миссии и компетенции никоим образом не отождествляет себя с политической общностью и не связывает себя ни с какой политической системой, выступала одновременно как знак и страж трансцендентного характера человеческой личности» [96, § 76]. Поневоле соглашаясь с давно осуществленным в большинстве государств принципом отделения церкви от государства, Ватикан тем не менее добивается «развития здорового сотрудничества между ними (государствами и локальными церквями. —

Ф. О.) с учетом обстоятельств места и времени» [96, § 76].

Даже весьма умеренные решения собора и пап Иоанна XXIII и Павла VI, а также их компромиссное отношение к социалистическим государствам вызвало лавину критики со стороны реакционных католических кругов. Особенно консервативную позицию занял архиепископ г. Марселя Лефевр, который отверг все решения собора и отказался подчиняться папе Павлу VI. Он и его сторонники обвиняли папу в «вовлеченности в создание мостов соглашений» между Востоком и Западом. Несомненно, эти препятствия наряду с другими причинами существенно затормозили процесс социально-политического «аджорнаменто» в церкви, и уже в адортации Павла VI «*Evangelii nuntiadi*» («Провозглашение евангелия», 1975) и в более поздних документах пап вновь явно проявились симпатии Ватикана к буржуазному государству и тем его сторонам, которые могли бы способствовать «примирению» классов в антагонистическом государстве.

Гибкое сочетание «универсализма» с апологией классово-антагонистического общества наблюдается и в концепции государства Иоанна Павла II. По его мнению, антагонистическое государство выступает не как аппарат насилия, а как выражение «общенародного блага». Государство, полагает папа, должно быть фактором, укрепляющим «солидарность всех групп и классов», а государственная власть — иметь «отцовский характер» [101, § 17]. Выступая против марксистского учения об исторической неизбежности диктатуры пролетариата, папа заявляет: «Нет подлинной свободы там, где власть сосредоточена в руках одного социального класса... либо когда общее благо отождествляется с интересами одной партии, которая идентифицируется с государством» [78 (2), 1980, № 11].

*Злоключения идеи политического плюрализма* Иоанн XXIII был первым папой в католической церкви, который провозгласил, что христиане вместе с нехристианами должны нести ответственность за судьбы мира. До конца понтификата Пия XII церковь жестко определяла свою социальную доктрину и требовала от католиков безоговорочного послушания; с начала же 60-х гг. в церковных документах все чаще звучит идея о необходимости самих католиков участвовать в поисках наилучших моделей социального устройства. Правда,

при этом и Иоанн XXIII и Павел VI поучали, что верующие, сотрудничая с неверующими в решении социальных вопросов, всегда должны отличать «доктринальную мотивацию» от «практической ангажированности».

Разумеется, после десятилетий огульного отрицания социализма и откровенно прокапиталистической позиции новый курс свидетельствовал об определенном прогрессе и относительном реализме руководства церкви. Однако «плюрализм» ватиканской иерархии в ее отношении к современному миру — капитализму, так называемому «третьему миру» и социалистическим странам — с самого начала был избирательным. По крайней мере с начала 60-х и до конца 70-х гг. в социально-политической практике церкви более или менее гибко отражались те конкретные условия, в которых она была вынуждена действовать. В тех странах, где, несмотря на обострившийся кризис системы, позиции капитализма были довольно прочными, Ватикан всемерно поощрял прокапиталистическую линию местных епископатов. В тех развивающихся странах, в которых антикапиталистические настроения верующих и части епископата сочетаются с неприятием социалистического строя и идей научного социализма, поддерживались возникшие на этой почве расплывчатые классово неоднородные концепции так называемого «христианского социализма». Районы же, где в течение нескольких десятилетий существовал и укреплялся социализм, стали сферой приложения на практике разноликого, эволюционировавшего социального учения католицизма. В тех социалистических странах, где позиции католической церкви были не очень прочными и где она функционировала как одна из нескольких или многих религиозных организаций, ее иерархия, как правило, выказывала относительную лояльность к существующему строю, что находило определенное понимание со стороны Ватикана. В других же странах социализма, где католическая церковь в силу исторических обстоятельств играла значительную роль в жизни общества или, по существу, является моноисповедной структурой (например, в Польше), местная иерархия подчас не скрывала своих антикоммунистических настроений, и это тоже не вызывало возражений со стороны «апостольской столицы».

Именно в этот период многие видные католические авторы (М. Д. Шеню), обращая внимание на подобный «плюрализм», стали говорить об отсутствии единой и обя-



зательной для всех католиков социальной доктрины. Речь, по мнению этих теологов, могла идти только о существовании своеобразных доктрин локальных католических церквей. В 80-х гг., однако, как мы уже знаем, ватиканское руководство однозначно выступило с требованием восстановления «доктринальной дисциплины» и унификации социальной доктрины.

Следует признать, что базировавшаяся на расплывчатых рекомендациях II Ватиканского собора формула политического (не мировоззренческого) плюрализма была в 60—70-х гг. популярнейшим средством сохранения церковью своего влияния на жизнь общества. По мнению чрезмерно оптимистически настроенных теоретиков католицизма, она означает, что во всякой конкретной ситуации верующий может осуществить определенный политический выбор в зависимости от голоса совести и указаний местного епископата.

Но упомянутая формула политического плюрализма, гарантируя церкви возможность «проявляться» в разнородных политических формах, а ее приверженцам — состоять в различных партиях, несмотря на определенные выгоды, являлась и своеобразным препятствием в глазах высшего духовенства. Она существенно затрудняла выработку Ватиканом единой линии, уводила верующих разных по своему социально-политическому устройству стран и целые епископаты из-под его влияния. Эти причины и далеко зашедший в ряде стран процесс политической радикализации (полевления) верующих, по нашему мнению, и вынудил руководство католической церкви в конце концов назвать политический плюрализм опасным и нежелательным явлением [78, 1980, № 151].

*Католицизм  
и социализм*

К числу важнейших проблем, находящихся в орбите отношений церкви и современного мира, относится вопрос об историческом противостоянии и о возможности «сосуществования» католицизма и социализма. Католическая церковь — и это признают даже многие ее апологеты — потому и существует на протяжении многих веков, что умела приспосабливаться к различным сменявшим друг друга общественным устройствам. Однако можно ли, когда речь идет о социалистическом строе, говорить, что церковь проявила указанные адаптационные способности?

Говоря «церковь», можно иметь в виду и локальные

католические церкви, и Ватикан. В различных странах социализма отношения между католической церковью и государством в 80-х гг. сложились разные. Так, если в Венгрии установились нормальные отношения между руководством национальной католической церкви и социалистическим государством, то в Польше и Чехословакии нормализация отношений затруднена как деятельностью внутренних сил, пытающихся использовать религию в политических целях, так и поддержкой, оказываемой этим силам Ватиканом.

В недалеком прошлом все попытки римско-католической церкви объяснить явления изменяющегося мира с необходимостью приводили ее к непосредственной конфронтации с социалистическими теориями. И хотя отношение официальной католической церкви к социализму как общественному строю в 60—70-х гг. начало несколько меняться, невозможно предать забвению тот факт, что с момента возникновения научного социализма Ватикан всегда находился в лагере сил, которые выступали против его теории и практики.

Линия на дискредитацию социализма не прекращалась Ватиканом даже в годы, когда церковь стала прокламировать возможность сотрудничества католиков с людьми, придерживающимися иного мировоззрения. Вынужденная уступка объясняется в первую очередь все тем же желанием церкви «присутствовать» во всех системах: бойкот действительности лишил бы ее возможности влиять на эту действительность. Нагляднее всего об этом свидетельствуют официальные документы. Так, в энциклике «*Ecclesiam suam*» («Своей церкви», 1964) Павел VI, подтверждая тезис «Пиев» о невозможности согласования христианства с коммунизмом, писал: «Как и наши предшественники и все те, кому дороги ценность и значение религии, мы обязаны отвергнуть мировоззренческие системы, отрицающие существование бога... Зачастую эти взгляды связаны с социальным и экономическим строем, особенно с атеистическим коммунизмом» [95, § 101]. А в документе, обнародованном в начале 70-х гг., этот же папа разъясняет: «Христианин, который хочет переживать свою веру в политической деятельности, понятой как служение другим, не может, не противореча самому себе, принять такую систему, которая уже в силу своих принципов или в основных своих пунктах противостоит его вере и его взгляду на челове-

ка. Следовательно, он не может высказываться в пользу доктрины марксизма с ее атеистическим материализмом и диалектикой насилия, а также в пользу ее метода, где свобода личности поглощается коллективной жизнью и одновременно отрицается всякая трансценденция человека» [100, § 26].

*«Восточная политика» Ватикана* Политика в отношении социалистических стран, или так называемая «новая восточная политика» Ватикана — сложный и неоднозначный процесс. В первой стадии развития она связывалась с отказом от откровенно реакционной политики папства по отношению к странам социалистического содружества. В этом плане ее выражением был новый практический курс, провозглашенный Иоанном XXIII и нашедший реальное воплощение в признании ватиканской дипломатией принципа мирного сосуществования в международных отношениях, в нормализации отношений с социалистическими странами, в признании их границ.

Новые тенденции, как справедливо отмечает Л. Н. Великович, «вызывают недовольство у антикоммунистически настроенных деятелей католической церкви, испытывающих ностальгию по «холодной войне». Их выступления... продиктованы стремлением помешать объединению людей доброй воли, их совместной борьбе за мир, демократию и социальный прогресс, затормозить процесс разрядки международной напряженности» [66, 155]. К сожалению, с середины — конца 70-х гг. можно говорить о существенном изменении содержания «новой восточной политики» Ватикана в сторону «старой». Это выражается в ослаблении процесса нормализации отношений со странами социализма, в попытках вмешательства в их внутренние дела, в сокращении многосторонних и двусторонних связей Ватикана со странами социалистического содружества в 80-х гг.

Но дело не только в указанных негативных практических шагах Ватикана. Уже в 70-х гг., как указывает исследователь католицизма И. Красицкий, стало ясно, что «восточная политика» Ватикана не является самоцелью [126, 90]. В некоторых кругах ватиканских политиков со времени II Ватиканского собора пробивала себе дорогу ставшая ныне ведущей мысль о двухэтапном характере отношений между Ватиканом и отдельными социалистическими странами или же социалистическим

сообществом в целом. Первый этап, согласно этой стратегической концепции «восточной» ориентации, должен заключаться в создании постоянно развивающихся церковных институтов в странах социализма. Второй этап должен представлять собой определенные мировоззренческие и идеологические акции ранее созданных религиозно-общественных институтов. Тезис о некоем обязательном мировоззренческом плюрализме социалистического общества, проповедь идеи отказа от распространения материалистических взглядов на мир, проповедь давно скомпрометировавших себя либеральных теорий, скрытых за новым клерикальным фасадом, и, наконец, дискредитация господствующей социалистической идеологии — вот направление конечных усилий и задач новой «восточной» ориентации Ватикана. Характерно, что, осуждая сегодня плюрализм в рядах католиков, Ватикан настаивает на том, чтобы социалистические государства воплощали в жизнь принципы философского и политического плюрализма.

*Католическая  
альтернатива*

Своеобразным проявлением церковного экспансионизма явилось движение Ватиканом в 1980 г. доктрины создания так называемой «христианской Европы». Смысл ее заключается в следующем. Поскольку христианство существует во всех системах и якобы не высказывается в пользу ни одной из них, то оно, по мнению римской курии, может и должно стать фактором, объединяющим все европейские страны. Разумеется, для того чтобы произошла подобная интеграция, необходимо исключить все то, что является нехристианским, материалистическим и атеистическим. В принятой 28 сентября 1980 г. «Декларации епископов Европы об ответственности христиан за сегодняшнюю и завтрашнюю Европу» отмечается: «Как на Востоке, так и на Западе довольно часто различные формы материализма занимают место религии. Однако Европа не может базироваться на таком фундаменте» [68, 1980, № 42, 14].

В своем стремлении противопоставить единый фронт социализму и марксистскому атеизму Ватикан пытается использовать идею экуменизма. Для этого он готов пойти на союз с любыми церквами и религиозными организациями. Кстати, в отличие от своих предшественников, нынешний глава римско-католической церкви даже не пытается скрывать свои намерения. «Со своей стороны

я хочу сделать все, что в моих силах, — говорил папа, обращаясь к группе мусульман из разных стран, — чтобы помочь укрепить духовные связи, объединяющие христиан и мусульман. Молитва, подаяние и пост высоко ценятся в обеих почитаемых нами традициях; вне сомнения, это прекрасные знамения в мире, которому угрожает материализм» [89, 1980, № 10, 39]. А во время экуменической встречи с представителями некаатолических христианских церквей, с мусульманами и иудаистами в 1982 г. Иоанн Павел II высказался еще откровеннее: «Наши контакты, диалог и почитание всех неоспоримых сокровищ духовности каждой религии, общность и, если это возможно, общая молитва могут привести к коллективным усилиям по противодействию иллюзии создания нового мира без бога, а также вакууму антропоцентристского (марксистского. — Ф. О.) гуманизма» [78 (2), 1982, № 5, 13].

Примечательно, однако, что, выступая за диалог с другими христианскими церквями, папа требует компромисса только со стороны «отлученных братьев». «Благородна готовность понять каждого человека, — поучает он католиков в своей первой энциклике, — благородна готовность проанализировать каждую систему, признать истинным все то, что кажется верным. Однако она не может означать ни утрату истинности своей веры, ни отказ от принципов этики (католической. — Ф. О.)» [101, § 14]. Папа выступает за диалог, будучи заранее уверен в том, что католическая церковь обладает «истинной» и такими этическими и социальными принципами, которые должны стать универсальными в процессе объединения церквей.

Итак, современный Ватикан выступает с идеей создания «христианской Европы», а в перспективе, что уже имело место в период средневековья, и своеобразной «христианской цивилизации». Однако здесь возникает вопрос: на каких все-таки конкретных принципах должно функционировать нынешнее общество и предлагаемое церковью общество завтрашнего дня?

В начале 80-х гг. группа священников и монахов-иезуитов ряда latinoамериканских церквей обратилась к тогдашнему генералу ордена Педро Аррупе с вопросом: какой общественной теорией должны руководствоваться христиане и могут ли они, в частности, принять марксистскую теорию? После консультаций в Ватикане

генерал ордена иезуитов разослал в епархии документ, главный акцент в котором делался на то, «почему христиане не могут и не должны принимать марксистский анализ общества» [76, 1981, № 5, 4].

Христианин, утверждает Аррупе, не должен руководствоваться марксистским анализом общества потому, что марксизм является целостным учением, и это означало бы одновременно и принятие его опасных для «христианской цивилизации» философии, политики и практики. Кроме того, «с историческим материализмом тесно связана критика религии», и в случае восприятия католиком марксизма «вера в бога-создателя и в Христа-искупителя лишится своей опоры, станет бессмысленной» [76, 1981, № 5, 7]. Но главное — и это больше всего страшит теолога — «следует также учитывать, что сердцевиной марксистского анализа общества является учение о классовой борьбе. Христианство также признает существование антагонизмов, но мы избегаем обобщений и не можем сводить всю историю человечества к борьбе и тем более к борьбе в буквальном смысле слова. Руководствоваться надо следующим принципом: даже там, где христиане признают право на борьбу в исключительных случаях и даже допускают революцию в случаях крайней тирании (энциклика «*Populorum progressio*», § 31), они не могут прибегать к ней как к обязательному средству. Они должны найти другие способы изменения общества: убеждение, личный пример, прощение, единение, и никогда не терять надежды на переубеждение» [76, 1981, № 5, 7].

Представленная выше позиция Аррупе в отношении марксистской общественной теории полностью разделяется официальным Ватиканом. Эта позиция, как и идея создания «единой христианской Европы», нашла свое отражение в энциклике Иоанна Павла II «*Slavorum apostoli*» («Апостолы славян», 1985), написанной по случаю 1100-летней годовщины смерти святого Мефодия. Внимательное изучение этого документа позволяет выделить в нем несколько своеобразных точек преломления.

Первая связана с экуменической программой католической церкви, которая рассчитывает на выработку единой доктринальной платформы с православием, а затем и на возможность оказывать непосредственное влияние на славянские народы. Свои призывы к объединению

церквей Иоанн Павел II предваряет декларацией, согласно которой «церковь свободна от всякого рода партикуляризма, этнической исключительности, расовых предрассудков», с тем, чтобы уже в следующем абзаце подчеркнуть «мирный» характер создания церкви у славян, что, по его мнению, было следствием «изначального видения церкви как единой, святой, вселенской» [105, § 12].

Воспоминание о «деле евангелизации» Кирилла и Мефодия, об исторических событиях тысячелетней давности необходимо папе для того, чтобы в итоге заявить, что «для нас, современных людей, апостольство святых братьев имеет характер экуменического призыва... к созиданию единства Востока и Запада» [105, § 13]. Он утверждает, что «дело» Кирилла и Мефодия представляет собой выдающийся вклад в «создание общих корней Европы» [105, § 25], оно и ныне может способствовать созданию «нового единства» на континенте, «преодолению непонимания и взаимного недоверия, а также устранить идеологические конфликты на основе признания всеобщей истины...» [105, § 27].

Глава Ватикана имплицитно дает понять, что если миссией Кирилла и Мефодия была «первая результативная евангелизация славян» [105, § 23], то ныне настало время предпринять очередную попытку. Поэтому в заключительной части энциклики, имеющей форму молитвы, он просит бога о том, чтобы славянские народы «могли по-прежнему без препятствий» принимать и осуществлять программу евангелизации; чтобы их принадлежность к церкви «не трактовалась как противоречащая благу их земной родины»; чтобы «вся Европа во все большей мере ощущала потребность единства в христианской вере и в братской общности всех ее народов» [105, § 29]. Речь здесь, таким образом, идет не о единстве Европы вообще, а о единстве ее в «христианской вере».

Следующая проблема, затрагиваемая в энциклике «*Slavorum apostoli*», — культура. Ей в документе посвящен специальный раздел — «Евангелие и культура». В нем миссия привнесения Кириллом и Мефодием в славянскую культуру «ценностей западного общества» именуется прототипом современной «инкультурации», под которой понимается «воплощение евангелия в отечественные культуры» и «внедрение этих культур в жизнь

церкви» [105, § 21]. Наряду с этим в контексте рассуждений о культуре энциклика напоминает славянским народам о некоем «долге» их по отношению к Западу и к христианству за то, что «началом своих национальных культур славяне обязаны солунским братьям и церкви» [105, § 21], что именно этот процесс, начавшийся в IX в., привел к «миллениуму (от лат. mille — тысяча. — Ф. О.) христианства славян», который, как отмечается в энциклике, должен быть ознаменован торжествами в 1988 г.

Примечательно, что ватиканский документ говорит о специфическом «сообществе славянских народов», которое должно осуществлять свои задачи, основываясь на христианской, вернее, католической системе ценностей. В то же время энциклика демонстративно игнорирует тот факт, что славянские народы ныне развиваются на основе принципов реального социализма. Несомненно, данная энциклика является очередным элементом ватиканской идеологической экспансии, своеобразной попыткой активизации церковной «восточной политики».

*Ватиканская  
философия  
и теология мира*

Считаясь с волей большинства верующих-католиков, Ватикан начиная с 60-х гг. выступил с рядом социально значимых миротворческих акций (требования запрещения оружия массового уничтожения, всеобщего разоружения, решения международных споров мирным путем и т. д.). Марксисты положительно оценивают призывы церкви к человечеству жить в мире, прекратить испытания ядерного оружия и ограничить стратегические наступательные вооружения. К сожалению, церковный анализ причин социальных конфликтов, существующих в мире, носит менее позитивный характер. Констатируя наличие в мире таких реальных, волнующих все прогрессивное человечество проблем, как гонка ядерных вооружений, церковные документы не указывают конкретно виновника этих и других негативных явлений — империализм. Огульно осуждая всякое «насилие», современный Ватикан одновременно осуждает все виды классовых выступлений и не идет дальше буржуазно-либерального пацифизма. Отнюдь не считая империализм единственным виновником напряженности в мире, он возлагает ответственность в равной мере на угнетателей и угнетенных, ставит на одну доску диктаторские режимы и патриотические силы, борющиеся за свободу и демократию.



Пожалуй, ни одна проблема социального учения церкви не претерпела в последние годы такой эволюции, как проблема войны и мира. В традиционном истолковании социальной доктрины, основу которой составляло учение Фомы Аквинского, война представляла как естественное средство восстановления международной справедливости. Согласно Фоме, война может быть признана допустимой или необходимой, если она отвечает трем условиям: 1) предпринимается компетентной властью; 2) ведется на достаточном основании; 3) с необходимыми намерениями [148, II-II]. Разъясняя официальную позицию церкви, Пий XII в выступлениях перед участниками VI Международного конгресса по уголовному праву (1953) и участниками VIII Конгресса объединения врачей (1954) высказывался в пользу войны как средства самозащиты.

В период, предшествовавший II Ватиканскому собору, в церкви существовало два направления в подходе к вопросам войны и мира. Представители первого (Иоанн XXIII и его сторонники), отходя от традиционной линии, отмечали, что всякая война в современном мире может перерасти в тотальную, а потому церковь должна более определенно высказаться за пацифизм.

Другая группа теологов (Г. Гундлах и др.) выступала против пацифизма, доказывая, что даже сегодня нельзя смешивать такие понятия, как «война» и «тотальная война». По их мнению, не всякая современная война может привести к применению оружия массового уничтожения и что можно говорить о «конвенциональной войне», где сохраняет свое значение традиционная доктрина войны, ведущейся на «достаточном основании».

Проблемы войны и мира широко обсуждались на II Ватиканском соборе и нашли отражение в конституции «О церкви в современном мире». Собор отметил, что церковь пока еще не может предать анафеме всякую войну, ибо она признает право народов на самозащиту. Отказ от справедливых войн был бы равнозначен одобрению безнаказанной агрессии. Поскольку в мире нет международного органа, обладающего полномочиями в решениях конфликтов и контролирующего выполнение своих решений, постольку, отмечалось в конституции, «нельзя не признать за правительствами права на необходимую оборону, если уже исчерпаны все другие средства мирного урегулирования» [96, § 79].

Наблюдая за развитием этих двух тенденций, можно прийти к выводу, что уже в 80-х гг. в церкви произошел еще более резкий крен в сторону абсолютного пацифизма. Данное новшество существенно отличает позицию самого Иоанна Павла II от взглядов не только Аврелия Августина и Фомы Аквинского, но и от установлений II Ватиканского собора. Выступая в Латинской Америке в марте 1983 г., Иоанн Павел II официально сформулировал новый тезис, который гласит, что само деление войн на справедливые и несправедливые несостоятельно. Всякую войну, в том числе и оборонительную, по мнению папы, следует квалифицировать как несправедливую. Правда, указанный переход Ватикана на позиции абсолютного пацифизма пока еще нельзя назвать окончательным — выступая в мае 1985 г. в странах Бенилюкса, папа, противореча своим предыдущим высказываниям, вновь, хотя и довольно туманно, говорил о возможности борьбы с агрессией, однако несомненно, что тенденция к абсолютному пацифизму становится в Ватикане доминирующей.

Чем объяснить усиление указанной тенденции? Все тем же стремлением «никого не потерять» в социально разделенном мире. Ведь в случае признания правомерности деления войн на справедливые и несправедливые идеологи церкви должны были бы установить их критерии и более однозначно определить свою позицию. По существу же в современном мире справедливые войны — это национально-освободительные войны против империалистической агрессии, одобрять которые официальный Ватикан не может из-за своей в целом прокапиталистической ориентации. Не следует также забывать, что как государство Ватикан в экономическом плане (через банки, предприятия, земельную собственность, сдаваемые в наем квартиры и т. д.) тесно связано с той же экономической системой<sup>3</sup>.

Однако трактовать в качестве справедливых империалистические войны против стран социализма, как это имело место всего лишь несколько десятилетий назад, Ватикан также сегодня не может — это значительно подорвало бы его авторитет в глазах большинства верующих и всей миролюбивой общественности. Отсюда —

---

<sup>3</sup> По данным А. Б. Канестри, только в Риме в 1982 г. Ватикану принадлежали 51 млн. кв. м земельных участков и 100 тыс. квартир, сданных квартиросъемщикам [110, 115].

стремление занять компромиссную позицию, хотя она, безусловно, уязвима. Ведь осуждать борьбу народов против иноземного агрессора или гражданскую войну трудящихся за свое социальное освобождение — значит объективно одобрять агрессию в первом случае и социальную несправедливость — во втором.

Что касается изменения точки зрения о правомерности войны против коммунизма, то в значительной мере отказ от нее церкви обусловлен как ростом могущества и авторитета сил социализма в мире, так и позицией верующих-католиков в социалистических странах. Так, рижский епископ Валерианс Зондакс в выступлении на VIII пленарном заседании Берлинской конференции епископов Европы (ноябрь 1982 г.) потребовал «подвергнуть ревизии... позицию церкви в отношении некоторых ошибочных интерпретаций заповеди мира» [89, 1984, № 1—2, 36], а также «решительно отвергнуть всякие попытки использования христианской веры для обоснования и оправдания атомной конфронтации» [89, 1984, № 1—2, 37].

Священник из Риги, другие советские верующие недвусмысленно указывали, какой должна быть позиция Ватикана в современных условиях. «В ситуации, — отмечал В. Зондакс, — когда сталкиваются друг с другом два суждения: первое — что «нет более важного вопроса, чем мир», и другое, что «есть вещи поважнее, чем мир» (высказывание Рейгана. — Ф. О.), место христианина может быть только там, где слово «мир», как важнейшая задача, определяет образ мышления и поведения» [89, 1984, № 1—2, 38].

«Философия мира» (достижение мира на основе «естественных» усилий) и «теология мира» (достижение того же мира с помощью сверхъестественных усилий) Иоанна Павла II продолжают линию, начатую Иоанном XXIII, но содержат в себе и новые элементы. Мир у него — философско-антропологическая и теологическая проблема, от решения которой зависит дальнейшее гармоничное развитие человечества. Мир в «естественной плоскости» может быть сохранен в результате изменения сознания личности — субъекта истории. Однако «персоналистическая» точка зрения папы не означает окончательного разрыва с традиционной идеей мира, основанной на теории естественного права. Персонализм католицизма здесь своеобразно увязан с естественным

правом: с одной стороны, мир на земле не может быть сохранен иначе, как только через сохранение порядка, установленного богом, с другой — мир должен вырастать из соблюдения естественного и в то же время богоданного «достоинства человека».

Концепция мира Иоанна Павла II строится на четырех принципах: справедливости, истине, доступной лишь в вере, свободе и любви. Мир, по мнению папы, наступит тогда, когда названные принципы будут перенесены из сферы желаний в сферу убеждений людей, когда произойдет их полная «интернационализация» в результате христианского воспитания субъектов мира — личностей, семей и целых народов.

В основе сформулированных таким образом «принципов» и путей, ведущих к миру, лежит своеобразная трактовка войны, насилия и террора. Основным «естественным» источником войны объявляется отсутствие справедливости в семье и уважения нерушимых прав человека. «Справедливость» понимается Иоанном Павлом II широко, она касается как социальных структур, так и межличностных связей на уровне микросреды. В силу этого и мир подразделяется папой на «внутренний» (мир в семье, мир на работе и т. д.) и «международный», а справедливость, согласно папе, выступает как «отсутствие персонального и структурного насилия» [68, 1983, № 2, 1]. Мир, утверждал он в одном из новогодних посланий, есть «не только противоположность конфронтации между Востоком и Западом, но и между Севером и Югом — богатыми и бедными. В целом речь идет о всемирной солидарности бедных и богатых» [86, 1984, № 1, 1].

Несправедливость в трактовке Иоанна Павла II связана с непониманием одной личностью другой личности, с наличием в мире «антихристианских программ» [86, 1984, № 1, 1] и с «отсутствием истины». В основе всякой «неистины» (манипулирование средствами массовой информации, дискредитация противника, «насилие» в разных формах, в том числе и в форме классовой борьбы) лежит, как полагает папа, «неверное понимание человека» [101, § 1]. Напротив, истина выступает как миротворческая сила. Где ее следует искать? Разумеется, в учении католической церкви — подлинная истина «связана с истиной о человеке, прочитанной в христологической перспективе» [101, § 1].

Следующим структурным элементом мира выступает свобода, связанная с трансцендентным достоинством человека. Быть свободным, в понимании Иоанна Павла II, а также выступать в роли «соавтора» своей свободы может лишь тот, кто сознает свою связь с богом и «переживает» ее. В связи с отмеченным моментом папа отказывает неверующему в «сотворении мира» на земле. Неверие в бога, по его мнению, обесценивает деятельность неверующих в пользу мира, делает ее «неполноценной» [68, 1983, № 2, 12].

Мир, с одной стороны, объявляется Иоанном Павлом II божественным даром, с другой — производной от деятельности человека. Чтобы миротворческие усилия людей могли осуществиться, необходимо создать в их сознании образ будущего без «насилия» (классовой борьбы и революции) — всеобщего диалога, на который должны решиться все противостоящие друг другу силы. Основным же «диалогом», определяющим все прочие формы диалога, папа называет диалог с богом. «Человеческая семья лишь тогда познает глубокий мир, — заявляет он, — когда мы услышим призыв, вернемся к Отцу и соединимся с самим богом. Здесь не надо рассчитывать на свои силы, на свою слабую волю» [86, 1984, № 1, 2].

«Я глубоко убежден, что война берет свое начало в сердце человека, — пишет Иоанн Павел II. — Дисгармония в сердце есть своеобразная дисгармония совести... Когда люди отдают предпочтение системам, а условием прогресса объявляют борьбу, тогда они попадают в сферу военной ментальности, которая делает их неспособными к преодолению напряженности и к ведению диалога... Мир всегда будет зыбким, если не будет изменено сердце» [86, 1984, № 1, 2]. Таким образом, мир понимается Иоанном Павлом II как определенное религиозно-нравственное состояние, гарантирующее вначале моральный порядок (гармонию) в человеке, а лишь затем во всем мире; мир зиждется на теологически истолкованных этических категориях и функционирует независимо от политических структур. Вот почему борьба за мир сводится современным Ватиканом преимущественно к сфере моральных и религиозных факторов.

## Глава V

### СОЦИАЛЬНО-ЭТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ДОКТРИНЫ

#### § 1. ЧЕЛОВЕК В СИСТЕМЕ СОВРЕМЕННОЙ КАТОЛИЧЕСКОЙ ЭТИКИ

*Специфика католической этики*      Понятия «социальное учение» и «социальная этика» в католицизме нередко употребляются как синонимы. Предметом нашего рассмотрения является «частная этика» католицизма, в которой в послесоборный период произошло слияние собственно этики как философской дисциплины с нравственной теологией. Надо отметить, что этика современного католицизма, проявляющаяся через официальные ватиканские документы, сегодня уже не может быть сведена к этике неотолизма.

Стремление теологов растворить все социальные проблемы в этике, разумеется, несовместимо с научным подходом. Но и сводить все моральные проблемы к социологии было бы неправильным. Речь в работе, посвященной анализу социальной доктрины католицизма, на наш взгляд, может идти о социальном аспекте моральных проблем в том плане, в каком они служат идеологам церкви для обоснования своих социальных концепций.

Католическая мораль, подобно социальной доктрине церкви, также подвергается определенным изменениям. Однако, несмотря на учет ею многих современных тенденций, католическая этика не отразила в такой степени, как социально-политическая доктрина, радикальные изменения, происшедшие в мире в XX в. Объясняется это тем, что вплоть до II Ватиканского собора католическая этика выступала в первую очередь как «индивидуальная этика», т. е. как учение об индивидуальной нравственности. Концентрируя внимание преимущественно на проблемах индивидуальной и семейной жизни людей, она оказалась менее мобильной и эластичной, поскольку изменения в этих областях не следуют автоматически за изменениями политического и социально-экономического характера. К тому же, сознательно помещая свою этику

за рамки экономической и политической проблематики и экспонируя личные, интимные стороны жизни людей (речь, повторим, идет о «частной этике»), идеологи церкви тем самым объективно тормозили процесс ее эволюции.

В настоящее время теологи усиленно наверстывают упущенное. Они понимают, что «индивидуальная этика» с ее центральной идеей спасения души для царства небесного весьма далека от насущных земных проблем людей, а потому ныне пытаются убедить массы в том, что религия и ее предписания нужны современному человеку не только для индивидуального спасения, но и для устройства его земной жизни, для решения социальных задач. Этим целям призван служить усиленно разрабатываемый идеологами церкви тезис, согласно которому их этика носит не только «индивидуальный», но и социальный характер.

Известно, что хотя мораль и религия — разные формы общественного сознания, тем не менее в истории общества они оказывали друг на друга значительное влияние. Это было связано с тем, что мораль и религия как формы отражения действительности имеют нечто общее. Сходство между моралью и религией состоит в том, что они обе в центр внимания ставят индивидуальную личность в ее отношении к общему [7, 6]. Но на этом сходство кончается, поскольку если главное нравственное отношение есть отношение личности к обществу, то главное религиозное отношение — это отношение бессмертной души к богу, т. е. реальное межчеловеческое отношение подменяется отношением иллюзорным. Реальная нравственная ответственность перед людьми предстает иллюзорной ответственностью перед богом [7, 7—8].

Несмотря на предпринятое в сфере морали обновление, современная этика католицизма по-прежнему высшим благом и целью человека считает бога, которому подчиняет все другие ценности. В свете католической этической системы бог является конечной точкой соотношения ценности человеческих поступков, а любовь к нему и забота о спасении души составляют высший мотив деятельности человека. Это означает, что человеческий поступок может называться «моральным», если он совершается «во славу бога».

Указанная «связь» католической этики с религией столь тесна, что нарушение ее перечеркнуло бы весь

смысл ее как специфического нормативного учения. Эта связь находит свое выражение в том, что католическая этика включает в себя не только моральные, но и религиозные нормы, а их несоблюдение трактует как нарушение норм морали. Как моральные нормы в католической этике истолковываются такие предписания, как вера в единого бога, соблюдение «святых дней», посещение мессы в воскресные и праздничные дни, совершение молитв, участие в исповеди и т. д.

С точки зрения неверующего человека, указанные обрядово-религиозные нормы не могут быть объектом моральной оценки. Однако в системе католической этики они имеют большое нравственное значение. Если тот или иной человек не соблюдает ритуалы, то даже если он в прочих, т. е. естественных, отношениях с людьми придерживается высоконравственных норм, с точки зрения католической этики он не может быть признан нравственной личностью.

Христианское учение об извечной и необходимой обусловленности морали религией и сегодня остается в арсенале церковных теоретиков. «Под христианской этикой, — пишет Иоанн Павел II, — мы понимаем те этические истины, которые были открыты нам богом, а с помощью церкви даны как принципы нравственного поведения. Они содержатся в откровении, т. е. в Священном писании, а также в Традиции. Будучи богооткровенными и сверхъестественными, эти истины составляют предмет веры» [164, 25].

С идеей происхождения христианских моральных норм от бога связано представление о них как о чем-то непреходящем, внеисторическом и общечеловеческом. В одном из учебников католической этики прямо утверждается: «Христианская мораль, как совершеннейшая из возможных, уже не может быть улучшена; она предназначена для всех времен и народов» [156, 314]. Излишне подробно останавливаться здесь на доказательстве классовой и исторической обусловленности католической морали. В решении этого вопроса марксистская этика придерживается прямо противоположной точки зрения. Выступая против утверждений теологов о существовании неких абсолютных и объективных моральных ценностей, ничем не обусловленных в социально-историческом плане, марксизм убедительно показал, что мораль антагонистического общества всегда имеет классовый харак-



тер. Она исторически изменяется вместе с изменением материальных условий и экономических отношений. Мораль как форма общественного сознания, будучи регулятором отношений между людьми, отражает различия в положении и интересах отдельных классов. Классовый характер морали находит выражение как в том, что мораль отдельных классов — принятая ими система ценностей, норм и оценок, образцов поведения — вырастает на основе интересов данного класса, так и в том, что мораль этого класса служит укреплению его позиций по отношению к другим классам. Наиболее полно классовый характер морали отражается в нравственной оценке общественно-экономических отношений и социальных постулатов отдельных классов. Католической этике, несмотря на все усилия ее теоретиков по приданию ей универсальности и нейтральности, также присущ классовый характер. Именно по той причине, что католические личностные идеалы на протяжении многих веков формировались под углом зрения потребностей и интересов эксплуататорских классов, в католицизме до сих пор нет «святых» — революционеров, борцов за социальное, экономическое и политическое освобождение пролетариата, видных представителей науки.

В какой мере процесс эволюции, затронувший католическую этику, выразился в модернизации социально-этических идеалов, или образцов поведения? Еще совсем недавно в иерархии идеалов идеологи церкви ставили на первое место самопожертвование и мученичество, проявленные во славу веры и церкви, на второе — дух аскетизма, воплощаемого в форме умерщвления плоти, на третье — телесную чистоту (непорочность) и лишь на четвертое — милосердие [156, 318]. Во второй половине XX столетия указанные добродетели уже не могли выдвигаться в качестве образцов, достойных подражания. Поэтому со времени II Ватиканского собора церковь предпринимает усилия по созданию новых личностных идеалов, которые характеризуются такими чертами, как социальная активность, трудолюбие, упорство и настойчивость в преодолении трудностей и различного рода зла.

Из длительного и безуспешного противоборства со светской культурой и марксистской этикой католические моралисты вынесли убеждение: им выгоднее акцентировать внимание на том, что человек *должен делать*, чем

на том, чего он *должен избегать*, т. е. на позитивной, а не негативной стороне своего социально-этического учения. Церковь, по их мнению, вплоть до собора концентрировала внимание на избегании зла, т. е. на запретах и предостережениях от различных грехов, и в меньшей степени — на поисках добра. Подобная ситуация отталкивала многих людей от церкви и от проповедуемой ею морали. Это вынудило идеологов церкви обратить внимание на проблемы, волнующие современного человека, побуждающие его к активному критическому осмыслению действительности.

*Идеология,  
мировоззрение  
и католическая  
этика*

Поскольку этика прямо или косвенно затрагивает социально значимые проблемы, она всегда имеет идеологическую окраску, а борьба в области этики является одним из аспектов идеологической борьбы. Марксистская этика — это составная часть широко понятой марксистской идеологии, выступающей как теоретическое оружие в борьбе за победу социалистической революции, а затем и за построение коммунистического общества.

Моральная теология и этика католицизма представляют собой элемент католической идеологии, которая в недалеком прошлом имела откровенно антисоциалистический характер, и хотя в настоящее время Ватикан производит довольно существенную социальную переориентацию и пытается приспособиться к факту существования и развития социализма, тем не менее его идеология, несомненно, не только не приобрела каких-либо черт социалистической идеологии, но, напротив, нередко используется в борьбе против социализма. Не случайно революционная борьба масс, освободительные движения (в том числе и с использованием религиозных лозунгов) и социализм в наши дни часто подвергаются нападкам со стороны католической этики.

Церковь присваивает себе право на формирование морали всякого общества, потому что мораль находится в тесной связи с мировоззрением и является одним из важнейших регуляторов общественной жизни. По этой же причине мораль в католической этике трактуется не как одна из «сфер» жизни и форм общественного сознания, а как категория, охватывающая всю многогранную деятельность человека. Согласно социальному учению католицизма всякий поступок человека обладает мо-

ральным характером независимо от того, к какой сфере жизни (экономической, социальной или политической) он относится. Все, что связано с нравственностью, поучают социальные энциклики, должно подлежать моральной оценке церкви.

Столкновение и противоборство двух мировоззрений — взглядов на мир, общество и личность — марксистского, диалектико-материалистического, и католического, идеалистического и метафизического, приобретает все большую остроту. В связи с этим возникает вопрос: влияет ли столкновение этих противоположных по своим методологическим основам мировоззрений на нравственные позиции людей, а также на социально-этические концепции? Может показаться, что мировоззрение не оказывает существенного влияния на моральные позиции, что оно вообще «нейтрально» по отношению к проблемам морали. Однако это не так. Между мировоззрением людей и социальных групп, с одной стороны, и их моральными позициями и этическими теориями — с другой, имеются существенные связи. Рассмотрим это на примере католической этики и сопоставим ее в этом плане с этикой марксизма.

Влияние мировоззрения на мораль чрезвычайно многогранно. Мировоззрение — это не только образ естественного и социального мира, но и определенная система оценок мира, ответов на вопросы: что надлежит воспринять, за что бороться, а что отбросить, чему противостоять? Так, исторический материализм — теоретическая основа научного, марксистского взгляда на общество — не только вскрывает законы общественного развития, определяющие необходимость и перспективу крушения капиталистического строя, но и содержит в себе осуждение этого строя, утверждение социализма и требование активной борьбы за достижение устройства социальной справедливости. В то же время иерархия бытия в католической философии, трактующая иерархическую структуру классового общества и церкви как отражение небесного устройства, в течение веков служила обоснованию сверхъестественного происхождения социального неравенства. Она являла собой теоретическую базу для осуждения всякой революционной борьбы народных масс против эксплуататоров. При этом приятие или неприятие идеи социальной справедливости имеет также и явно выраженный этический характер.

Религиозное мировоззрение исходит из того, что мир и человек сотворены богом, являющимся также и творцом моральных норм, и нашим судьей в оценке человеческих поступков. «Бренная» жизнь при таком понимании обладает ценностью и имеет смысл в основном постольку, поскольку приближает к вечности. «Мир хорош и земные ценности имеют смысл, слышали и говорили мы, — признает современный теолог А. Зубербер, — но единственным благом в полном смысле слова является будущий загробный мир и вечные ценности. А посему надлежит отдавать ему предпочтение; это должно выражаться в участии в культе, в «собираании» заслуг ради вечной жизни или добрых дел, творимых для зачитания в час божьего суда. При этом связь указанных добрых дел с действительным ходом повседневной жизни понималась довольно узко. Добрые поступки относились как бы не к нему, земному миру. Такой подход имел свою теологию, а именно — теологию двух порядков: естественного и сверхъестественного» [166, 210].

Так называемое «соединение небесной и земной сфер» и объявление церковью принципа «автономии земных реальностей» [45, 118], по сути, не изменили ситуацию. И в обновленной теологии включение человеческой деятельности в порядок творения и развития мира, т. е. попытки установления непосредственной эсхатологической связи между бренной деятельностью и вечной жизнью не выдерживают сравнения с так называемым «молитвенным трудом». Земной труд по-прежнему обладает низшим рангом в сравнении с религиозной «деятельностью».

В основе марксистского мировоззрения лежит совершенно иная концепция — материалистическая. Согласно ей, человек есть продукт природы и общества. Он — результат биологического развития и одновременно социальной деятельности, основой которой является преобразование действительности на основе труда. Сущностью человека является его социальный характер; марксизм решительно отвергает как всевозможные идеалистические спекуляции относительно нематериальной, бессмертной души, так и упрощенческие натуралистические концепции, абсолютизирующие биологическую сторону жизни человека и одновременно игнорирующие его социальную природу.

Концепция человека существенным образом опреде-

ляет марксистскую этику и социалистическую нравственность. Предметом всех теоретических исследований здесь становится человек как существо исключительно земное, его повседневная общественная и индивидуальная, материальная и духовная жизнь. Изучение единственно реальной земной жизни человека, возведение его в центр изысканий этики, трактовка человека как субъекта исторического процесса являются содержанием подлинного гуманизма.

*Проблема  
«современного  
человека»*

В центр внимания католическая этика ставит ныне «проблему современного человека», причем, как подчеркивает энциклика «*Redemptor hominis*», речь в церковном истолковании этой проблемы якобы «идет не об абстрактном, а о действительном, конкретном и историческом человеке» [101, § 13]. Сферой своей компетенции католическая этика объявляет уже не только такие традиционные религиозно-этические категории, как «моральное благо» (типология добродетелей), «моральное зло» (типология грехов), «сверхъестественные заслуги», но и понятия демократии, достоинства, ценности и прав личности, социального равенства, социальной справедливости и т. д. В период понтификатов Павла VI и Иоанна Павла II эти понятия стали центральными в социальном учении католической церкви.

Указанное смещение акцентов в социальной доктрине церкви и в теоретически надстраивающей ее социальной философии, обращение к «проблеме современного человека» объясняются возросшим влиянием марксизма-ленинизма на содержание и характер классовой борьбы, формирующей новую социальную действительность. За сравнительно небольшой период мир существенно изменился, возросла активность личности в истории, и игнорирование этого факта в настоящее время невыгодно и невозможно для церкви — она *оказалась вынужденной* сформулировать свое отношение ко многим важным для личности и современного общества проблемам.

Путь, который избрала католическая церковь для решения указанной задачи, находится в общем русле пути, которым пошли все направления и школы (светские и религиозные) буржуазной философии и социологии. Общим моментом, сближающим все эти школы, является противопоставление ими своих социально-этических

программ марксизму, а в последние годы — их более или менее откровенная направленность против реального социализма.

В ведущейся по злободневным проблемам человека и общества идеологической борьбе современный католицизм отказался от прямолинейного антикоммунизма и антисоветизма, но не отказался от более гибких форм клерикального антикоммунизма. Ватикан поставил себе на службу доктрину «наведения мостов», клерикальные варианты политики диалога и «евангелизации коммунистов», в которых так или иначе отразилась объективная необходимость признания коммунизма в качестве реального идеологического и политического фактора нашей эпохи. Однако даже в тех концепциях, где католические философы и социологи отмечают «точки соприкосновения» католицизма и марксизма, имеет место критика последнего. В той или иной форме в этих концепциях проскальзывает мысль о том, что в марксизме речь идет якобы не о человеке, его достоинстве, счастье и развитии личности, а лишь об организации производства материальных благ.

Отказавшись от не оправдавших себя грубых форм нападок на марксистское понимание личности, католические идеологи предлагают такие формы дискредитации марксизма, которые, признавая определенные позитивные его моменты, должны убедить верующих в объективности церковных оценок. В этой связи теологам, разрабатывающим проблему человека, ватиканская иерархия рекомендует сегодня снять с марксизма обвинения в том, что ему присуща тенденция к абсолютизации общества, а также перенести центр тяжести на «генетическую зависимость человека как индивида от общества».

В соответствии с этими установками католические теологи заявляют, что человек в марксистской науке якобы не имеет ничего собственного, автономного, личного, а личность в марксизме по сравнению с обществом — лишь второстепенная, производная величина. Марксизму приписывается трактовка человека только как элемента общества, ценность которого измеряется лишь на уровне ценности элемента, т. е. по степени его пригодности как части для функционирования целого. «В диалектическом материализме, — отмечается в энциклике Иоанна Павла II «*Laborem exercens*», — чело-

век является прежде всего причиной производства, и к нему относятся и его понимают в зависимости от материального, как «равнодействующую силу» экономических и производственных отношений, господствующих в настоящий период» [103, § 13].

Не вдаваясь в критику подобного голословного утверждения, можно напомнить, что именно интерес к проблеме личности, к ее реальному бытию с самого начала и отличал марксизм от всех других философских школ и направлений. Более того, именно классики марксизма дали подлинно научное объяснение сущности человека как совокупности общественных отношений, познающей и реализующей себя через них. Это положение, разумеется, не исключает тот момент, что человек является частью природы, высшим проявлением ее развития. Именно основоположники марксизма впервые показали, что атрибутивные биологические свойства человека, игравшие на первом этапе его становления большую роль, по мере развития общества стали преломляться и проявляться через социальный аспект.

*Достоинство,  
ценность и права  
человека*

Традиционно католические философы и теологи признают, что они не могут дать целостное, непротиворечивое определение личности. Один из основоположников католического персонализма Ж. Маритен называл личность «большой метафизической тайной». Пастырская конституция «О церкви в современном мире» также определяет человека как «неведомое существо». «Каждый человек, — отмечается в этом соборном документе, — остается для себя загадкой, неразрешимым вопросом... Лишь бог может дать человеку полный и верный ответ на этот вопрос» [96, § 24]. Но главной чертой человеческой личности церковь объявляет ее «духовность». «Да, — подтверждает в энциклике «Redemptor hominis» Иоанн Павел II, — мы отдаем предпочтение тому, что является духовным и что в жизни человечества выражается в религии, а затем в морали» [101, § 11].

Религиозно-моральная духовность согласно католицизму является гарантией достоинства и ценности личности. О них можно говорить только исходя из догмата о «подобии божием». Бог есть трансцендентная сущность, которая стоит неизмеримо выше человека и господствует над ним, но в то же время имманентна ему. Рассмотрение человека в отрыве от бога при таком подходе

равнозначно умалению его достоинства, является попыткой лишить человека его человеческой сущности. В то же время после II Ватиканского собора традиционное обоснование достоинства личности дополняется новыми доводами. Согласно им, под достоинством человека необходимо понимать такое превосходство личности над сотворенными вещами, которое не позволяет использовать личность в качестве «вещи» либо «инструмента».

В последние годы в решении рассматриваемых католицизмом вопросов наметилась специфическая особенность. Она состоит в том, что достоинство, ценность, права, обязанности и назначение человека в зависимости от задач, решаемых церковью в каждый конкретный период, могут рассматриваться дифференцированно — либо как категории официальной социальной доктрины церкви, либо как абстрактные этические, а иногда и юридические нормы. При этом юридический аспект, в котором интерпретируются вопросы достоинства, прав и обязанностей личности, в свою очередь может выступать и в виде общепринятых светских норм, и в виде норм церковного канонического права. Подобная гибкость в трактовке указанных понятий позволяет католицизму лавировать в современном сложном, социально неоднородном мире.

Другой особенностью современного социально-этического учения католицизма является глобальное подведение под основные человеческие права своеобразного теологического фундамента. Теологическое обоснование прав и достоинства человека выводится из того, что, поскольку человек создан по образу и подобию бога, а сын божий — Иисус Христос — стал человеком и искупил грех рода людского, постольку церковь не может не иметь права голоса там, где речь идет о человеке, его правах и достоинстве. Лейтмотив последних энциклик Ватикана таков: церковь не отдает предпочтения ни одной из ныне существующих форм общественного устройства, но она стоит на страже интересов человека как такового, его прав и достоинства. Подобная постановка вопроса не более чем очередная социальная утопия. Дело не только в том, что те или иные права и свободы, принципы достоинства личности и социальной справедливости в мире по-разному понимаются и толкуются. Главное, они реализуются в условиях конкретных социально-политических систем. Поэтому энциклика «Re-



*redemptor hominis*» и последующие энциклики, несмотря на обещание говорить об «историческом человеке», говорят об абстрактном человеке, о «человеке вообще», что свидетельствует об отсутствии у церкви исторической перспективы.

Общество обязано гарантировать каждой личности условия для максимальной реализации ее вневременного призвания и назначения. До определенного времени, в 60—70-х гг., идеологи церкви четко не определяли, в чем конкретно должны выражаться эти условия. Чаще всего они ограничивались постулатами, чтобы общество поддерживало пастырскую деятельность церкви и ограничивало атеистическую пропаганду. Однако уже в «*Redemptor hominis*» была сделана попытка уточнить, откуда идет эта опасность для церкви; эта энциклика говорит не об «атеизме вообще», а о «программном, организованном атеизме, являющемся свойством определенных политических систем» [101, § 11]. Кроме того, церковь переходит от требований соблюдения «права человека на личную встречу с распятым и прощающим Христом» [101, § 11, 20] к требованиям соблюдения общечеловеческих прав и свобод.

Иоанн Павел II в большей степени, чем его предшественники, пытается увязать общечеловеческие социальные проблемы с религиозными, а иногда и поставить между ними знак равенства. Поэтому он в одном ряду с проблемой мира — этой, по его словам, «сферой нерушимых прав человека» — ставит «право на религиозную свободу».

Анализ папских энциклик показывает, что современная церковь не довольствуется принятием сложившихся в светских государствах представлений о правах и свободах. Навязать всем государствам свое понимание этических и одновременно юридических категорий — эта мысль явственно обнаруживается в специальном параграфе «Миссия церкви и свобода человека» энциклики «*Redemptor hominis*»: «Поскольку далеко не все, в чем различные системы и отдельные люди усматривают свободу и пропагандируют в качестве таковой, оказывается подлинной свободой, постольку церковь во имя своей божьей миссии становится стражем той свободы, которая определяет подлинное достоинство человеческой личности» [101, § 12]. Основные права и свободы человека в этом документе сводятся к свободе религии, точ-

нее, к неограниченной свободе деятельности католической церкви; ликвидация же сложившихся в некоторых странах мира на протяжении веков привилегий католицизма, которые отсутствуют у других конфессий, в энциклике истолковывается как «нарушение свободы личностей и общин» и «ущемление человеческого достоинства» [101, § 17].

Следующая специфическая особенность католической трактовки социально-этических проблем состоит в доказательстве того, что современная цивилизация и якобы все составляющие ее социально-политические системы не могут разрешить проблему человека. Несмотря на очевидные достижения в науке и технике, в создании комфорта и различных благ, человечество согласно официальной версии Ватикана оказалось в ситуации «заблудшего индивида». Поэтому оно охвачено беспокойством, страхом, потерей смысла существования и обязательно должно обратиться к богу. Сделать это человечество должно, разумеется, через посредство церкви, которая укажет ему истинный путь (ведь точно так же поступил бы всякий заблудившийся, встретившись со знающим). Претендуя на знание «пути», церковь ориентирует человека на отказ от светских теорий, в первую очередь от марксизма и его идеологии.

*Социальная справедливость* В попытках снизить накал рабочего движения церковь обратилась к идее определения «справедливых» и «несправедливых» требований трудящихся. Во имя абстрактной «справедливости» папские энциклики призывают капиталистов удовлетворить отдельные несущественные требования трудящихся. Взывая наряду с этим к совести последних, их убеждают отказаться от идей и лозунгов, осуществление которых могло бы поколебать основы капиталистического строя.

Какой конкретный смысл вкладывают католические теоретики в понятие социальной справедливости сегодня? В чем религиозное понимание справедливости противоположно марксистскому пониманию?

Научно обосновывая понятие «справедливость», марксизм рассматривает ее в соответствии с потребностями закономерного развития общества. Понятия «справедливость» в марксистской этике и «социальная справедливость» в историческом материализме связаны с идеей освобождения общества от эксплуатации. Та-

ким образом, «социальная справедливость» в марксизме — социально-этический принцип, в котором содержится вопрос о том, какими должны быть общественные отношения, чтобы в первую очередь в сфере производства и распределения общественных богатств был соблюден принцип равенства. Подлинно справедливые отношения равноправия, дружбы и сотрудничества между членами общества и народами может создать только социализм. Высшее развитие социальная справедливость получает при построении коммунизма, в котором постепенно исчезают все следы социальной и экономической неоднородности общества.

В отличие от марксизма католицизм трактует социальную справедливость преимущественно как аксиологическое понятие, вне конкретной связи с отношением человека к производительным силам и к устанавливающимся в процессе производства отношениям между членами общества.

Понятие «социальная справедливость» в церковном изложении впервые появилось в энциклике Пия XI «*Quadragesimo anno*». «Социальная справедливость, — отмечалось в этом документе, — должна стать основным принципом жизни общества и заменить собою борьбу классов» [91, § 74]. Пий XI поучал, что принцип равенства необходимо применять не к конкретным людям, живущим в определенных социально-экономических условиях, а к людям как личностям, т. е. человеческим существам, достигшим определенной степени религиозной «духовности». Поэтому все неравенства, которые якобы «вытекают из природы самих вещей», объявлялись несущественными, а потому и не являлись препятствием для «аутентичного духа общности и братства всех людей», т. е. для классового солидаризма.

Впоследствии церковная концепция социальной справедливости была развита в социальных энцикликах Иоанна XXIII, Павла VI и Иоанна Павла II и специально рассматривалась на III Синоде епископов католической церкви (1973). В свете этих документов теологически истолкованное равенство предстает в виде «естественного» (отношения между людьми как личностями) и «сверхъестественного» (выражающегося в предназначенности и устремленности всех людей к одной и той же сверхъестественной цели), а принцип социальной справедливости отождествляется с абстрактным «общим

благам». В свою очередь конечной целью общего блага, а следовательно, и социальной справедливости церковь объявляет совершенствование человеческой личности, в первую очередь — религиозное, затем — нравственное, а через них — частичное совершенствование общественных отношений. «Естественное равенство и основывающаяся на нем естественная солидарность, — разъяснял Павел VI, — дополняются сверхъестественной солидарностью — человек, как сын божий, связан со всеми людьми узами всеобщего назначения... Через причастность к Христу верующий человек обогащает свою личность и входит в сферу трансцендентного гуманизма, благодаря чему обретает всю полноту личного развития» [96, § 16].

В последние годы церковь явственно желает продемонстрировать свою «озабоченность» фактом существования в мире социальной несправедливости. Для ее «осуждения» идеологи католицизма не жалеют никаких красок. «Христианская вера, — заявляет Иоанн Павел II, — не предписывает нам закрывать глаза на трудные человеческие проблемы. Она не позволяет нам игнорировать наличие несправедливых социальных или международных ситуаций. Но христианская вера запрещает нам разрешать эти ситуации путем ненависти, уничтожения людей и использования террора. Скажу больше: христианская вера признает благородную и обоснованную борьбу за справедливость, но она решительно выступает против всякого поступка, возбуждающего ненависть, вызывающего насилие...» [78, 1979, № 225].

Однако, делая словесные реверансы тем, кто поднимается на справедливую борьбу, Ватикан, по существу, призывает их отказаться от этой борьбы и всецело положиться на силу евангельской проповеди. Если же учесть, что вслед за империалистической пропагандой часть идеологов католицизма отождествляет справедливую борьбу народов и социальных групп за национальное и социальное освобождение с насилием и даже терроризмом, то становится очевидным, что вольно или невольно официальный католицизм выступает в роли сторонника сохранения социальной несправедливости.

*Добро и зло,  
или теодицея  
сегодня*

«Что такое человек? Каков смысл его страданий, жизни и смерти?» — вопрошает пастырская конституция «О церкви в современном мире» [96, § 10]. Ответ на эти вопросы, указывают католические теологи, дает церков-

ное учение о добре и зле и связанная с ними концепция свободы.

Традиционная католическая теодицея, имевшая целью защиту бога и того, что им сотворено, признавала за человеком только авторство (или соавторство вкупе с дьяволом) в творении зла, но не добра. Благодаря наличию души человек ответствен за свои поступки, поскольку, обладая свободной волей, он может выбирать между добром и злом. Человек творит зло, отворачиваясь от даруемого богом добра; зло тем больше, чем от большего добра он отказывается.

В современном социально-этическом учении католицизма предпринимаются попытки пересмотра концепции добра и зла. Человек в ней по-прежнему объявляется единственным виновником зла, однако он, будучи в новой интерпретации «соавтором» материального мира и частично самого себя, выступает уже и как соавтор добра. Указанную возможность для обоснования положения о причастности человека к творению добра предоставляют взятые на вооружение современным католицизмом субъективно-идеалистические направления. С их помощью субъективные свойства человека оказываются распространяющимися также и на добро.

Чтобы помочь современному верующему занять «христианскую позицию» в отношении проблемы добра и зла, современные теологи считают необходимым, во-первых, усилить критику светского, прежде всего, марксистского, понимания природы социального зла, во-вторых, по-новому изложить церковное учение о назначении человека, о его призвании к счастью (через бога) и при объяснении источников зла указывать не только на первородный грех, хотя это по-прежнему для католической этики и моральной теологии основная причина всех неурядиц, но и, как отмечал Иоанн Павел II в послании епископам по поводу VI сессии синода католической церкви (1983), «на феномены, имеющие социальное измерение» [78 (2), 1983, № 2].

В период собора католические теологи и этики признали, что обычная схема, приводящая верующих и неверующих к представлению о зле как явлении, связанном с самим богом, выглядит примерно следующим образом. Бог должен являть собой бесконечное добро, а зло — противоположность бога. Однако поскольку существует антипод бога, то бог выступает как существо

ограниченное, т. е. перестает быть богом, иначе почему он допускает существование своей противоположности. Принимая подобную трактовку, верующий приходит к идее, сформулированной в «Мифе о Сизифе» А. Камю: либо мы несвободны и всемогущий бог несет ответственность за зло, либо же мы свободны и ответственны за зло, но бог не всемогущ.

Анализ социальных документов церкви 50—60-х гг. приводит к выводу о том, что с этого времени католицизм пытается найти приемлемый выход из альтернативы не путем ее решения, а путем изначального ее отрицания. Уже Иоанн XXIII, следуя концепции Э. Жильсона, предлагал принять «гипотезу», согласно которой все сотворенные богом бытия, в том числе и человек, обладают определенной «автономией». Развивая в свою очередь идею «автономии земных реальностей» [96, 36, § 2], соборная папская конституция утверждает, что человек выступает как «действительная причина своих поступков», действующая в соответствии со своей природой. С принятием данной концепции критика христианства из-за указанной антиномии (любовь бога или зло в мире) якобы теряет свой смысл. Человек, по мнению теологов, «в действительности принадлежит самому себе, свобода человека является подлинной свободой, наряду с полной ответственностью за свою деятельность» [107, 300], следовательно, и за обусловленные ею добро и зло. В таком случае, утверждают они, необходимо «освободить» бога от ответственности за все происходящее в мире, в том числе и за существование в нем зла.

Примерно такое же истолкование получают в папских документах и страдания, выпадающие на долю людей. Вместо того чтобы искать пути избавления или облегчения человечества от этого явления, современный католицизм вновь, как и в самые мрачные годы средневековья, по сути, воспекает их. Проблеме страданий посвящена специальная адортация Иоанна Павла II — своеобразный гимн физическим и психическим страданиям человека [104, § 4].

В чем же ценность страдания в глазах современных католических этиков и теологов? «Земная ценность» страданий, по их мнению, заключается в том, что «через страдания человек становится глубже, его взгляд — шире, а в результате он начинает лучше понимать другого человека» [143, 160]. Но страдания обладают и «эсхато-

логическим смыслом». Иисус Христос, утверждает Иоанн Павел II, преклонялся перед физическими и нравственными страданиями. Благодаря распятию и воскресению самого Христа страдания приобрели особую ценность — через них человек уподобляется божьему сыну. Страдания становятся «необходимым испытанием веры в бога, который все знает, все предвидит, в том числе и сами страдания» [143, 160].

Коль скоро бог, который «есть любовь», отмечается в специальной адортации Иоанна Павла II, дает страдания всем, в том числе и своему сыну, то следует признать, что он делает это не без определенной цели, а ради какого-то блага более высокого порядка, чем здоровье и хорошее самочувствие. Но человеческий разум — нетерпеливый, гордый — не всегда может постичь эту истину. Страдание же имеет определенный аспект покаяния и выступает своеобразной формой последнего. Любым своим грехом человек как бы ставит себя выше бога, а свою человеческую волю — выше воли бога, страдания же необходимо «понижают» человека, ставят его на свое место. «Страдание, сопровождаемое мыслью о боге, — утверждает папа, — соединяет человека с ним, становится необходимым фактором освящения мира. Имеются люди, добровольно ищущие страданий, дабы через них соединиться с распятым за все человеческие грехи Христом. Благодаря этому они развивают свою личность» [104, § 4].

Представленная выше точка зрения, разумеется, очень уязвима для критики. В ней по-прежнему бог и человек выступают как две противостоящие друг другу силы: субъект-бог является творцом блага, а объект-человек — автором и виновником зла, обреченным на постоянные страдания. Таким образом, ни «оправдать» бога за существующее в мире зло, ни «возвысить» человека за счет допущения его к творению добра католическим теологам не удалось.

*Новейшие тенденции  
в католической  
этике*

Новыми тенденциями, наметившимися в католической социально-этической теории в период понтификатов Иоанна XXIII и Павла VI и без труда обнаруживаемыми в философских сочинениях и социальных документах Иоанна Павла II, являются, во-первых, субъективизация этики и, во-вторых, соединение ее с моральной и догматической теологией. Справедливости ради

следует отметить, что почву для перехода католической социально-этической мысли на позиции субъективного идеализма и «трансцендентного» измерения социального бытия подготовили Романо Гвардини (1885—1968), Карл Ранер (1904—1984), Тейяр де Шарден (1881—1955), И. Метц (род. 1928) и другие религиозные философы и теологи.

Нынешний папа римский, будучи заведующим кафедрой этики Люблинского католического университета в 60—70-х гг., был известен как крупный специалист в области католической философской этики и моральной теологии. Достаточно сказать, что именно после того, как на одной из сессий собора был забракован проект схемы христианской морали, К. Войтыла, заявив, что данный факт свидетельствует о неразработанности католической этики и моральной теологии и о необходимости их обновления, возглавил комиссию по изучению таких проблем, как человеческая личность, ее достоинство, совесть, свобода, брак и семья, культура, для последующего изложения их в папской конституции «О церкви в современном мире».

Содержание моральной теологии Войтыла рассмотрел в специальной статье «Чем должна быть моральная теология?» [69, 1959, № 8, 97]. Определяя указанную дисциплину, он писал: «Это наука, которая в свете откровения выводит обоснованные суждения о моральной ценности или добре и зле человеческих поступков» [82, 1965, № 2, 5]. Свое понимание автор противопоставил традиционной томистской концепции, которая сводила моральную теологию к одному изложению моральных «норм», почерпнутых из Библии, и игнорировала субъекта этих норм и его определенную нормообразующую, относительно активную, по мнению теолога, роль.

Наряду с этим для построения новой моральной теологии, вернее, нового способа ее изложения К. Войтыла предпринял шаги по соединению ее с теологией догматической. «Если моральная теология, — рассуждал он, — будет не только позитивным изложением тех норм, которые содержатся в откровении и в учении церкви, а будет также спекулятивным методом, то в силу логики вещей она должна быть распространена на ту область, которую зарезервировала за собой догматика» [69, 1959, № 8, 104].

Выведение из откровения «аргументированных» суж-



дений о моральной ценности человеческих поступков в свою очередь предполагает спекулятивное использование моральной теологией философской этики. Ибо только с привлечением последней можно претендовать на «научную» интерпретацию «норм» откровения, на их обоснование не только в свете веры, но и в свете разума. Еще в работе, написанной в конце 50-х гг., — «Оценка возможности создания христианской этики на основе системы Макса Шелера», Войтыла ставил вопрос: всякая ли философская этика способна выполнять такую служебную роль по отношению к моральной теологии? По мнению теолога, не всякая, а лишь та, которая воздает должное субъективному миру человека и интуиции.

Отмечая необходимость дополнения моральной теологии философской этикой субъективно-идеалистического толка, Войтыла утверждает, что и этика как таковая лишь тогда становится наукой в подлинном смысле слова, когда дополняется данными откровения. Без указанного взаимодействия этики и моральной теологии, по его мнению, невозможно познание ценностей и их классификация. «Например, — пишет он, — только благодаря откровению могут быть познаны и соответственно установлены ценность и достоинство человеческой личности как источника и основания определенных этических норм» [82, 1965, № 2, 13].

Соединением догматической теологии с моральной теологией, объективно-идеалистической этики томизма с субъективно-идеалистической этикой М. Шелера (1874—1928) К. Войтыла, а ныне Иоанн Павел II, пытается осуществить задачу, подобную той, которую осуществил в свое время Фома Аквинский, «синтезировав» науку, философию и теологию. Этика выполняет у него примерно ту же служебную роль в отношении моральной и догматической теологии, что наука и философия в системе Аквината; этико-теологический симбиоз позволяет, по мнению папы, «обеспечить иной взгляд на действительность, подкрепляя его не столько данными человеческого разума, сколько, и прежде всего, данными божьего откровения» [69, 1959, № 8, 104].

В докторской диссертации, посвященной этике М. Шелера, К. Войтыла настойчиво доказывал, что католическая церковь должна решиться на «творческую дискуссию» между собственным персонализмом и его шелеровским аналогом. Философско-теологические поис-

ки имели целью создание целостной теории, в которой томистская концепция личности сочеталась бы с «феноменологией ее поступков».

Выбор феноменологической системы немецкого философа М. Шелера был осознанным и по-своему оправданным. Дело в том, что К. Войтыла рассматривал также и возможность дополнения томистской этики другими субъективно-идеалистическими системами, в частности кантовской этикой. Философия и этика И. Канта, в понимании Войтылы, не способны сыграть необходимую роль, поскольку Кант «отказывался от томистских категорий потенции и акта», а также «отрывал переживание субъектом своего поступка от самого поступка» [82, 1955, № 5, 114]. Критике со стороны Войтылы подвергается истолкование Кантом поступков человека как «необходимых», а не «свободных». Совсем иную оценку получает М. Шелер. По убеждению Войтылы, это «последовательный персоналист» [164, 65]; между его системой и католической этикой «существуют явные точки соприкосновения» [164, 27], выражающиеся в сходном понимании личности, стремящейся к сверхъестественному совершенству. Несмотря на критику отдельных сторон системы Шелера, Войтыла дополняет ее элементами католическую этику. Влияние феноменологии М. Шелера явно обнаруживается в социальных энцикликах нынешнего понтифика.

Согласно Иоанну Павлу II, приступая к изучению проблемы личности на фоне ее деятельности, проявляющейся в «свободных» поступках, необходимо поочередно исследовать субъективный, а затем объективный аспекты, т. е. учитывать «феномены поступков» человека, но не забывать и о его «природе». «Деяние», или «поступок» — одна из центральных, как считает теолог, категорий не только антропологии, но и этики. Указанное деяние является конечным условием существования этики, ибо человеческая активность есть «вызывание человеком каких-либо последствий, имеющих определенную положительную или отрицательную ценность» [159, 14].

Иоанн Павел II, превознося данную категорию, увязывает ее с проблемой «моральной субъективности человека». В предлагаемой им этике автором ценностей добра и зла выступает сам человек. Однако здесь теолог со своими рассуждениями входит в сферу, где на протяжении веков католические философы наталкива-

лись на изъяны своей системы. Определение человека как субъекта противоречит традиционному учению о «всесубъективности» бога и его творческой роли. Тем не менее Иоанн Павел II пытается утвердить в католицизме идею человека-субъекта в отношении моральных ценностей. В результате его изложение обновленной этики настолько же туманно, как и у других католических авторов, стремящихся, с одной стороны, защищать исключительность и суверенность атрибутов бога, а с другой — доказать наличие достоинства, автономии и свойств субъекта у человека.

От чего зависит моральная ценность поступка? Согласно томизму, признает Иоанн Павел II, прежде всего от его объективного содержания (в «земном» измерении). Однако человек, по мысли теолога, может придать своим поступкам иную ценность, отличную от их предметной, объективной ценности. Он может, например, соединить собственное деяние с определенными интенциями, и тогда моральная ценность поступка будет зависеть именно от них.

Введение элемента феноменологической интенции в теорию ценностей применительно к человеческой деятельности приводит католическую этику к явному противоречию. Оказывается, что объективная ценность поступка может быть сведена на нет интенцией самого субъекта. А ведь наиболее общие принципы христианской теологии являются прежде всего апологией онтологического характера ценностей, а не человеческого их происхождения. Это довольно значительное новшество и одновременно существенное противоречие в современной католической этике, которая, с одной стороны, придерживается томистской традиции, а с другой — берет на вооружение то направление, которое ратует за субъективное истолкование достоинства и автономии человека, а также против сведения человека к роли «объекта» в руках бога. Указанное противоречие не находит разрешения в современном католицизме, и теоретическая разработка его в рамках католической этики явно зашла в тупик. «Место человека» в его отношении к богу, миру и обществу и в обновленной социально-этической системе католицизма оказывается неопределенным.

## § 2. ПРОБЛЕМА ГУМАНИЗМА

### *Немного истории*

С момента возникновения гуманизма как идейного движения отношение католической церкви к нему претерпело существенную эволюцию. Вплоть до начала понтификата Иоанна XXIII, т. е. до конца 50-х гг. XX в., официальный католицизм не выделял какого-либо позитивного содержания в гуманизме, считая его светским философско-этическим учением, борющимся против теологических взглядов и тесно связанным с материалистическими воззрениями.

Для неприятия гуманизма у католических философов и теологов имелись веские основания. Гуманизм развился как течение, выдвинувшее на первый план проблемы человека и его жизни, как система взглядов на мир, основанная на признании ценности человеческой личности, ее права на земное счастье и свободное развитие. Основные принципы гуманизма с самого начала были направлены против христианского теоцентризма, традиционно превозносившего «ценности» загробной жизни и отрицавшего ценность земного существования человека. Поэтому не случайно в «Силлабусе», или «Полном перечне главных заблуждений нашего времени», изданном в 1864 г. Пием IX, наряду с осуждением таких течений и идей нового времени, как рационализм, пантеизм и социализм, отвергалась не только всякая этика, свободная от влияния религии, но и сама идея гуманизма.

В последний раз католическая церковь официально отвергла гуманизм и его проблематику во время понтификата Пия XII. В энциклике «*Humani generis*» (1950), осуждая «ложные взгляды, угрожающие основам католического учения», в виде теории эволюции, диалектического материализма, экзистенциализма и других, Пий XII, не выделяя гуманизм специально, по существу отверг его.

Категория «гуманизм» как совокупность неких позитивных воззрений появляется в официальных ватиканских документах лишь в принятой II Ватиканским собором папской конституции «О церкви в современном мире».

*Два типа гуманизма*

Папская конституция отмечает наличие в современном мире двух

типов гуманизма. Главной задачей гуманизма первого типа, который предлагает церковь, является «персонализация», т. е. установление таких общественных отношений, которые, основываясь на учении католицизма, «должны содействовать становлению личности и подлинно человеческих отношений» [96, § 6].

Другой, осуждаемый церковью тип гуманизма, имеваемый в конституции «новым гуманизмом», характеризуется как программа, отвращающая людей от веры, как доктрина, исходящая из того, что «отрицание бога и религии» обусловлено потребностями научного прогресса и гуманизации общественных отношений. Главная опасность, которую несет в себе указанный светский гуманизм, заключается, по мнению отцов собора, в том, что он, не выражая потребностей созданного по образу и подобию бога человека, устанавливает его ответственность перед «своими братьями и историей», однако игнорирует ответственность человека перед богом [96, § 56].

Дальнейшее развитие идея «христианского гуманизма» находит в энциклике «*Populorum progressio*». В ней Павел VI, обращаясь к работам французского философа Ж. Маритена, прибегает к понятию «полного гуманизма» («интегрального» у Маритена), являющемуся, по мнению папы, единственно «подлинным гуманизмом». «Подлинный» смысл гуманизма, отмечается в энциклике, заключается в том, что он ориентирован к богу и исходит из сверхъестественного призвания человека, в котором сокрыта непреложная истина и смысл человеческого бытия.

В последних социальных энцикликах «*Redemptor hominis*», «*Dives in misericordia*» и «*Laborem exercens*» Иоанна Павла II линия на специфическую «гуманизацию» церковного социально-этического учения находит свое дальнейшее развитие. Как правило, преимущества «христианского гуманизма» обосновываются здесь за счет попыток дискредитации светского гуманизма и атеизма. «Благодаря евангелию, — заявляет Иоанн Павел II, — церковь обладает истиной о человеке. Эта истина зиждется на антропологии, которую церковь постоянно углубляет и провозглашает. Основным положением этой антропологии является истина о человеке как образе бога, как о чем-то большем, чем простая часть природы или анонимный элемент человеческого обще-

ства. По сравнению со многими другими гуманизмами, зачастую ограничивающимися экономической, биологической или психологической концепциями человека, церковь имеет право и обязанность провозглашать истину о человеке, которую она получила от Христа... Эта полная истина о человеке составляет фундамент социального учения церкви, а также основную предпосылку подлинного освобождения. В свете этой истины человек не зависит от каких-либо экономических или политических процессов. Напротив, это указанные процессы подчинены ему» [89, 1979, № 5, 88].

По мнению апологетов католицизма, светский гуманизм — это «гуманизм, замыкающийся в тесных границах», который всегда приводит человека к утрате самого себя. Гуманизм без бога, по мнению Павла VI, в конечном итоге всегда обращен против человека, «становится бесчеловечным гуманизмом» [98, § 44]. Причину утраты человеком своей сущности теологи усматривают в отчужденности от бога, т. е. в безверии и атеизме. Преодоление отчуждения и утраты человеком самого себя, по их мнению, возможно лишь на пути приобщения к высшим моральным ценностям, даваемым религией.

Чем же объясняется столь решительный поворот католической церкви к проблеме гуманизма?

Проблема гуманизма в современную эпоху социально-исторических преобразований, небывалого прогресса науки и техники приобрела особую актуальность. Наша эпоха все острее ставит глобальные проблемы, связанные с оценкой деятельности человека и общества по предупреждению термоядерной войны, охране окружающей среды, по обеспечению прав, свобод и достоинства людей.

Пристальное внимание к проблеме гуманизма кроется также в обострении классовой борьбы в капиталистических странах, укреплении мировой социалистической системы и росте национально-освободительного движения, которые заставляют переосмысливать понимание человека, его роль в мире.

В условиях когда гуманистические идеалы все больше привлекают симпатии народных масс, не только католическая социально-этическая доктрина, но и многие другие направления и школы буржуазной философии претендуют на то, чтобы называться «гуманистически-

ми». Противопоставление «христианского гуманизма» реальному гуманизму социалистического общества отражает один из аспектов противоборства буржуазной и марксистской идеологий в современную эпоху.

*«Гуманизация»*  
*теологии* В период обновления церковь как никогда ранее хочет увязать идею гуманизма с христианством, для чего ее идеологи не останавливаются перед основательным пересмотром христианской догматики. Так, по-новому интерпретируя догматы о сотворении мира и о первородном грехе, они уже не утверждают, что мир является «совершенным и завершенным» или что труд как следствие «первородного греха» является божьим наказанием. Они поучают, что бог, создавая мир, лишь заложил его основы, а развитие и совершенствование мира возложил на человека. Для этого-де бог, возвысивший человека над всеми творениями и предназначивший его для вечного потустороннего блаженства, наделил своего избранника такими атрибутами, как разум, чувство, творческое воображение и т. д.

В связи с объявлением труда основным вопросом социального учения католицизма религиозные теоретики обосновывают право церкви давать свою оценку различным его аспектам, а также выявлять всевозможные «опасности», вытекающие из характера взаимоотношений человека с природой. Совокупность церковных оценок на основе соответствующей религиозной мотивации составляет тот предмет католических разработок, который именуется «гуманизацией труда». Церковь открыто провозглашает, что единственно она может создать систему рецептов, воплощение которых в жизнь позволит устранить дегуманизирующие в процессе труда факторы, а также будет служить его развитию.

Радикальному пересмотру подвергается сам догмат о первородном грехе, играющий важную роль в системе христианской догматики. Католические теологи понимают, что догмат о первородном грехе в традиционном изложении, во-первых, находится в остром противоречии с современным естествознанием, в частности с теорией эволюции. Во-вторых, он имеет антигуманистическую направленность, ибо невозможно объяснить и оправдать страдания человечества на протяжении тысячелетий грехом его «прародителей» Адама и Евы. Поэтому усилия сторонников обновления направлены на истолкова-

ние догмата с учетом как достижений современного естествознания, так и роста нравственного достоинства человека.

*Борьба  
и возможность  
сотрудничества*

Борясь против социализма и его научной идеологии, католические философы и теологи вольно или невольно присоединяются к тем защитникам капитализма, которые давно муссируют тезис о том, что материализм и атеизм якобы несовместимы с гуманизмом, что марксизм пренебрегает духовным миром человека, превращает его в орудие для достижения экономических целей. Отрицание марксизмом абстрактной, неизменной, вечной морали католические идеологи выдают за отрицание духовного мира человека и нравственности. Исходя из концепции гуманизма как перманентного соединения человека с божеством, они отрицают саму возможность существования подлинного гуманизма в его светском, особенно марксистском понимании.

Идеологи католицизма обвиняют сторонников социалистического гуманизма в том, что они якобы «выставляют себя новыми мессиями» [100, § 26], пропагандируя революционное преобразование общественных отношений. Как в эпоху средневековья, так и в наше время они проводят мысль о тщетности надежды на преобразование собственными силами человека мира греха в мир справедливости.

Социалистическому гуманизму вменяется в вину то, что он искажает истинную иерархию ценностей — на место любви к богу ставит любовь к человеку, тем самым преувеличивая значение «самоценности» человека. Человек же, по учению католицизма, не может быть ни причиной, ни целью самого себя.

Опираясь на церковную традицию, современный католицизм усматривает величие, ценность и достоинство человека в «тайне искупления», в его мистической связи с божеством. Социалистический же гуманизм видит ценность и величие человека в нем самом и его делах и не может согласиться с утверждением, содержащимся в «Redemptor hominis», о том, что «всякая подлинная форма гуманизма должна быть тесно увязана с Христом» [101, § 8]. Выступая против подобных представлений, еще Ф. Энгельс отмечал: «Нам нет надобности призывать сначала абстракцию какого-то «бога» и приписывать ей все прекрасное... возвышенное и истинно че-



ловеческое для того, чтобы увидеть величие человеческого существа...» [1, 1, 592—593].

Принципиальная противоположность марксизма и католицизма в обосновании гуманистических ценностей и идеалов вовсе не исключает возможность сотрудничества марксистов и католиков в борьбе за решение общечеловеческих задач. Действительность подтверждает, что атеисты и верующие могут выступать единым фронтом в совместной борьбе за мир и социальный прогресс. И сегодня по-прежнему актуальными остаются слова В. И. Ленина о том, что единство трудящихся в деле создания справедливого общества на земле важнее их взглядов относительно рая на небе. Обращаясь к своим классовым братьям — рабочим, крестьянам, всем людям труда, в том числе и к находящимся под влиянием религии, — марксисты хотят крепить сотрудничество с ними в осуществлении социальных задач, в решении общечеловеческих гуманистических проблем. При этом очевидно, что возможность сотрудничества марксистов и католиков и само сотрудничество не могут устранить противоположности мировоззренческих основ и идеологических принципов марксизма и католицизма.

В идеологической борьбе социализма с капитализмом церковь не может не участвовать, если не хочет потерять паству, проживающую в условиях противоборствующих общественно-политических систем. В эпоху конфронтации идеалов социализма и капитализма церковь стремится играть роль беспристрастного внеклассового арбитра, предлагающего миру иерархию ценностей, которая якобы преодолевает «крайности» как капитализма, так и социализма. Не случайно Иоанн Павел II так и определяет роль современной церкви: «эксперт в области гуманизма» [89, 1979, № 5, 21].

По указанным причинам во всех последних папских социальных энцикликах содержится как критика буржуазного индивидуализма, так и нападки на марксистский гуманизм. Однако, формулируя некий общечеловеческий вариант гуманизма, церковь выступает в первую очередь против социалистического гуманизма.

Апологеты абстрактного религиозного гуманизма считают, что гуманизм может быть только общечеловеческой теорией, сужение которой до классовых идеалов губит ее. На деле же именно религиозные абстрактно-гуманистические построения сводят гуманизм к этической

теории, не имеющей практической ценности. Только обращение к законам общественного развития, классовый подход могут служить надежным философским основанием подлинного гуманизма, в рамках которого только и может быть решена проблема человека.

Марксистский гуманизм — это реальный гуманизм. В отличие от «христианского гуманизма», рассуждающего о некоем абстрактном, существующем вне пространства и времени, выхваченном из реальных общественных связей «человеке», он обосновывает свою концепцию человека и общества на основе анализа человеческих отношений как отношений общественных, обусловленных развитием производительных сил и производственных отношений.

Именно марксизм, а не религиозный псевдогуманизм, определяет реальные социальные условия и эффективные практические средства деятельности, направленной на то, чтобы идея подлинного освобождения человека могла превратиться из нравственного идеала в действительность.

### § 3. ПРОБЛЕМЫ СЕМЬИ И БРАКА

*Значение проблемы и ее эволюция* В ватиканской программе евангелизации мира — программе подчинения разнообразных процессов общественной жизни неоклерикальному контролю — значительное место отводится вопросам семьи, роли женщины в ней и в обществе, сущности брака, регулирования рождаемости и т. д. Со времени II Ватиканского собора католическая этика уделяет все большее внимание указанным вопросам, во-первых, в связи с усилением борьбы трудящихся капиталистических стран против дискриминации женщин, во-вторых, в связи с необходимостью так или иначе реагировать на опыт решения женского вопроса и проблем семьи и брака в социалистических странах.

Несмотря на определенные различия, во всех концепциях личности последователей Аврелия Августина и Фомы Аквинского в католицизме вплоть до рубежа XIX-XX вв. женщина трактовалась как неполноценное существо, функции которой как жены, родительницы, подчиненной мужу помощницы строго регламентированы. Однако возрастание роли женщин в экономической, социально-политической и культурной жизни потребова-

ло от католической церкви определенного пересмотра концепции женского вопроса. В новых исторических условиях, когда борьба женщин за свои права развертывалась на фоне создания рабочих и социалистических партий, Ватикан не мог игнорировать эти процессы и реагировал на них созданием массовых женских католических организаций и широкой дискуссией о назначении женщины, семьи и брака в планах бога.

Практически вплоть до II Ватиканского собора женский вопрос в работах католических авторов рассматривался не как социальный, обусловленный историческим развитием человеческого общества, а как религиозный. Объективно это приводило к тому, что многие социально-экономические и политические лозунги лишались реального классового содержания, становились абстрактными. Так, например, требование женщин о предоставлении им равных прав с мужчинами трансформировалось в церковном истолковании в «теологическое равенство». В подтверждение последнего приводились следующие доказательства: во-первых, женщина «уравнивается» с мужчиной фактом единого акта творения; во-вторых, единым актом искупления Христом грехов мужчин и женщин; в-третьих, существованием единого для мужчины и женщины кодекса заповедей. Даже такое требование женщин, как право на труд в капиталистическом обществе, церковная иерархия рассматривала исключительно сквозь призму требований евангелизации мира.

В довоенный период позиция церкви оставалась неизменной. В специальной энциклике «*Casti connubii*» («Священный брак», 1930) Пий XI еще раз напомнил о том, что церковь традиционно исходит из признания власти мужа в семье, подчиненного положения женщины в браке и осуждает светскую идею женской эмансипации.

В годы второй мировой войны, когда женщины во многих странах Европы заменили мужей и братьев на производстве и не хотели мириться с дискриминацией, церковь в лице Пия XII вынуждена была признать как реальность необходимость внедомашнего труда женщин. Правда, глава церкви не скрывал в связи с этим своего сожаления. «Производство, — говорил он, обращаясь к итальянским работницам, — повлекло толпы женщин из семей на фабрики. Многие сожалеют и скорбят в свя-

зи с этими переменами. Но это свершившийся факт, с которым следует считаться» [141, 97]. Тем не менее католическая литература 50-х гг. еще полна утверждений о том, что «естественным призванием» и назначением женщины является труд в качестве хозяйки и матери, что работающая вне дома женщина стоит перед опасностью утраты своей личности. Подобную позицию вплоть до конца своего понтификата, несмотря на заявления о признании новой роли женщины, поддерживал папа Пий XII.

В период «аджорнаменто» церковь вынуждена была внести определенные изменения в свою доктрину. Новым в ее позиции был призыв женщин к активному участию в общественной жизни. В энциклике «*Racet in terris*» Иоанн XXIII назвал «знамением нашего времени более высокую оценку женщин и требование признания их прав и обязанностей, достойных их человеческой личности» [94, § 41]. Однако, несмотря на новые акценты, позиция церкви, изложенная в энцикликах Иоанна XXIII, его преемника Павла VI и в материалах II Ватиканского собора, оказалась непоследовательной. В ней по-прежнему содержался лишь слегка завуалированный традиционный тезис о неравенстве женщин и мужчин в обществе, в церковной жизни, в супружеских и родительских правах.

*Дискуссия на соборе  
и после него*

В дискуссиях на соборе вопросы роли женщины, семьи и брака, регулирования рождаемости затрагивались неоднократно, однако практически ни один из них не получил однозначного решения. К широкому обсуждению указанных проблем католические теологи приступили в основном после собора. Своеобразным импульсом к привлечению к данной проблематике всеобщего внимания и выдвижению ее на одно из первых мест в католической моральной теологии стала всецело посвященная «теологии супружества» энциклика Павла VI «*Humanae vitae*» («Жизни человеческой», 1968).

В течение веков все без исключения церкви претендовали на право контролировать действия и поступки верующих, включая их семейную и личную жизнь. Понимая крайне важное значение институтов семьи и брака, отношений между полами для жизни общества, теологи уделяют большое внимание их регулированию. Семья и женщина как хранительница семейного очага

интересуют идеологов церкви прежде всего как средство для сохранения своего влияния на подрастающее поколение. Поэтому они разрабатывают систему норм религиозной морали, непосредственно относящихся к брачно-семейному кодексу и воспроизводству населения, регламентирующих место женщины в семье и обществе, а также брачно-половые отношения, норм, формирующих взгляды людей на деторождение, многодетность и т. д.

Последние два десятилетия принесли новую волну бурных дискуссий среди католических моралистов по вопросам «теологии супружества», особенно регулирования рождаемости. Она была вызвана в первую очередь тем, что во всем мире началось оживленное обсуждение проблем семьи и роста народонаселения. Реальная жизнь настоятельно требовала внести определенные коррективы и в позицию церкви. В таких условиях II Ватиканский собор, начавший свою работу в 1962 г., не мог уйти от этой проблемы.

Несколько неожиданно для многих теологов специфический вопрос о регулировании рождаемости на соборе перерос в широко поставленный «женский вопрос». Но постановка его была закономерной. На процессы воспроизводства населения огромное влияние оказывает положение женщины в обществе: ее участие в общественном производстве, в общественно-политической, культурной и других областях.

В социалистических странах женщины стали полноправными членами общества. В свете этих изменений принижение роли женщин, наблюдаемое в социально-этическом учении католицизма, выглядит анахронизмом. Поэтому во время собора и после него некоторые церковные деятели стали поговаривать о том, что формула трех «К» для женщин (Kirche — церковь, Kinder — дети, Küche — кухня) устарела и сегодня уже не соответствует христианскому взгляду на мир, что христианство предполагает активное участие женщин во всех сферах жизни общества.

В октябре 1964 г. все вопросы, касающиеся народонаселения, супружества и численности семьи, были сняты с повестки дня собора и переданы для изучения специально созданной комиссии. Объясняется это тем, что подготовленный теологами-«традиционалистами» текст о браке и семье к схеме «О церкви в современном мире» вызвал острую дискуссию на соборе и был в конце кон-

цов отвергнут. Все решения данных вопросов папа Павел VI оставил за собой. Глава Ватикана обнародовал свою точку зрения в энциклике «*Humanae vitae*» 29 июля 1968 г. Энциклика состоит из трех частей. Первая посвящена изучению социальных изменений, связанных с проблемой народонаселения (здесь же даются и соответствующие предписания церкви). Во второй части обосновываются нормы религиозной морали (затрагиваются вопросы семьи, брака, роли женщины в обществе), а третья представляет собой практические рекомендации духовным пастырям.

Энциклика содержит неоднократные ссылки на печально известную энциклику Пия XI, напоминает женщине о том, что «муж есть глава семьи», рекомендует создавать семью по «христианскому образцу», указанному в начале нашей эры апостолом Павлом. Несмотря на то что в этой энциклике отсутствуют наиболее скомпрометированные библейские «нормы морали», выработанные еще в эпоху рабовладельчества, непредубежденный исследователь не может не заметить, что послание папы в определенном смысле явилось отходом от позиции и духа II Ватиканского собора, когда казалось, что наконец-то церковь увидела в женщине человека, равноправного члена общества.

Энциклика «*Humanae vitae*» определяет главной целью христианского брака рождение потомства, как можно более многочисленного. «Супружеские отношения, — отмечается в ней, — не имеющие своей целью обзаведение таким потомством, противоречат самому характеру брака и божьей воле» [99, § 12]. Решение супругов регулировать рождение детей «даже по уважительной причине и с соблюдением морального права» энциклика квалифицирует как «необходимое зло». Папский документ не только выступает против использования «какой-либо техники, а также средств, которые делают невозможным акт зачатия», но и запрещает вмешательство врача даже в тех случаях, когда лишь оно может сохранить жизнь беременной.

Многочисленные католические интерпретаторы папских энциклик и соборных документов до сего дня предпринимают попытки как-то «смягчить» позицию церкви в понимании роли современной женщины в обществе, сущности семьи и брака. Подобные попытки в первую очередь присущи теологам, деятельность которых прохо-

дит в условиях социалистической действительности, где они повседневно сталкиваются с подлинно равноправным участием женщины в жизни общества, с гуманным законодательством о семье и браке. Так, теолог В. Боллоз (ЧССР) в статье «Католическая церковь и проблема быстрого роста народонаселения» [89, 1976, № 3] объявляет несостоятельным повсеместное убеждение в том, что церковь якобы негативно относится к идее сознательного планирования семьи. Известное и часто цитируемое церковью место Св. писания «...плодитесь и размножайтесь» [Быт., 1, 28], пишет он, нельзя рассматривать в отрыве от других библейских слов: «и наполняйте землю, и обладайте ею...». Эти слова, по его мнению, необходимо понимать как призыв овладевать миром таким образом, чтобы рост народонаселения соответствовал необходимому экономическому развитию. Более того, В. Боллоз пытается приписать церкви стремление решить «продовольственную» и «демографическую» проблемы посредством «изменения существующих социально-экономических институтов», хотя ни один из официальных документов Ватикана не дает оснований для подобных утверждений. Признавая наличие «демографического» и «продовольственного» кризисов, эти документы объявляют их следствием «кризиса человеческой солидарности» и предлагают морально-теологические рецепты церкви по преодолению последнего.

*Женщина в церкви, семье и обществе* В многочисленных статьях и проповедях теологи ныне нередко заявляют, что положение женщины в современном мире не всегда отвечает требованиям справедливости. Подобные утверждения создают иллюзию о церкви как защитнице женского равноправия. Однако вопрос о равноправии мужчины и женщины в обществе определенным образом связан с его решением внутри церкви. Отдельные радикально настроенные теологи давно уже обращают внимание на несоответствие между церковными декларациями о положении женщины и той ролью, которую церковь отводит ей в реальной жизни. Речь идет, в частности, о давно дискутируемой в церкви возможности допущения женщины на должность священнослужителя.

Как бы компенсируя свое нежелание в действительности признать новую роль женщины в обществе и расширить ее права в самой церкви, идеологи католицизма делают многочисленные, ни к чему не обязывающие

их заявления о признании «субстанционального равенства» мужчины и женщины перед богом, а также создают различные внутрицерковные комиссии и комитеты. Так, по случаю проведения в 1975 г. Международного года женщины Павел VI создал специальный комитет по празднованию этого года в церкви. Еще раньше, в мае 1973 г., была образована постоянная комиссия по изучению положения женщины в обществе и в церкви, и уже в июле следующего года председатель комиссии епископ Э. Бартолетти представил участникам IV сессии синода результаты исследований по проблемам: 1) человеческая личность — личность женщины в планах бога и 2) участие женщин в пастырской деятельности.

Следует отметить, что к этому времени католическая церковь решилась на ряд изменений, допустивших некоторое участие женщин в выполнении ими второстепенных церковных функций. В 1972 г. Павел VI снял запрет на выполнение женщинами подготовительных процедур к литургии, а конгрегация по вопросам таинств разрешила в 1973 г. «в отдельных случаях участвовать женщинам в осуществлении таинства святого причащения, когда отсутствует священник или слишком велико число верующих, желающих принять святое причастие» [71, 1978, № 68, 80].

Что касается вопроса о возможности возведения женщины в сан священнослужителя, то здесь иерархи католической церкви занимают однозначную позицию. Женщина, заявляют они, не может выполнить роль духовного пастыря, так как ни Св. писание, ни традиция, ни теология не дают каких-либо аргументов, позволяющих изменить существующую в католической церкви практику. В качестве важнейшего аргумента против рукоположения женщин в сан священника Павел VI приводил тот «факт», что хотя Христос и почитал всячески женщину, однако ни одну из них он не включил в число двенадцати своих учеников. Этот «довод» был официально подтвержден специальной декларацией конгрегации по вопросам доктрины веры от 15 октября 1976 г. «Христос, — отмечается в документе, — призвал в качестве апостолов только мужчин, и это неоспоримый факт. Священник заменяет собой и представляет Христа-священника, мужчину. Женщина не может — в силу того, что она женщина — быть знаком Христа-мужчины» [72, 1977, № 3, 143].



Павел VI особо подчеркивал, что важнейшим местом общественной и религиозной деятельности женщины является семья — «домашняя церковь». На второе место среди задач женщины папа ставил обучение вере, воспитание детей в религиозном духе, участие в работе общественно-христианских организаций и лишь на третье — сугубо «мирские» дела.

*Иоанн Павел II  
о любви, семье  
и браке*

Свое дальнейшее развитие теологическая интерпретация вопросов личности женщины, семьи и брака, любви и регулирования рождаемости — «теология супружеской жизни» — получает в работах нынешнего папы Иоанна Павла II. Именно он является автором тех фрагментов в пастырской конституции «О церкви в современном мире», которые посвящены вопросам семьи и брака. Отдельные места этого документа почти дословно повторяют идеи, высказанные им в книге «Любовь и ответственность» и в многочисленных статьях. Дальнейшее их развитие можно найти в специальной адортации Иоанна Павла II «*Familiaris consortio*» («О задачах христианской семьи в современном мире», 1981). Те акценты и тот интерес к «теологии супружеской жизни», которые наблюдаются в последние годы в церкви, в немалой степени обусловлены и его личными интенциями.

Одной из важнейших нравственных норм Иоанн Павел II объявляет норму человеческой любви. Это существенное новшество в католической этике. Любовь — старая тема в христианской литературе. Чаще всего она выступает в форме духовной любви, любви к богу, любви к ближнему. Любовь мужчины и женщины находится в самом конце христианского иерархического каталога любви, ведь католическая этика традиционно называла сексуальные отношения «злом». Проблематика интимной жизни долгое время была окружена в христианстве покровом тайнственности, множеством табу. Общие социальные изменения, связанные с освобождением духовной культуры от церковных пут, пробудили в современном обществе, в том числе и в среде верующих, стремление избавиться от контроля церкви в этой области. Данный факт признается в подготовленном секретариатом синода епископов к своей V сессии (1980) рабочем документе «Задачи христианской семьи в современном мире»: «Многие семьи, принадлежащие к церкви, отвергают ее официальное учение, особенно мораль. Они под-

вергают сомнению само, право церкви устанавливать доктрину, касающуюся личной жизни современных мужчин и женщин, особенно там, где речь идет о сексуальной сфере» [89, 1979, № 12, 177].

Сторонник умеренного обновления в церкви Иоанн Павел II и другие теологи отдают отчет в том, что традиционная трактовка сексуально-брачных отношений в католической этике бесперспективна. Формально снимая с них табу, прикрываясь при этом томистским учением о единстве души и тела и их достоинстве, теологи тем не менее рассматривают этот вопрос в рамках сугубо религиозного русла.

Любовь, согласно Иоанну Павлу II, представляет собой интерперсональное взаимоотношение «я» и «мы». Каждая личность — единственное и неповторимое «я». «Я» — это некая замкнутая структура, своеобразный мирок, который в своем существовании зависит не от общества, а «от бога и — в определенных границах — от самого себя» [165, 73]. Путь от одного «я» к другому «я» прокладывается благодаря свободной воле. Результат взаимодействия и «совпадения путей от X до Y и от Y до X, собственно, и есть любовь» [165, 74].

Мистифицируя понятие любви, Иоанн Павел II утверждает, что подлинная любовь непременно означает приближение любящих к высшим, божественным ценностям. «Если в любви X желает «блага без границ» для Y, то он желает для него именно бога. Только бог выступает как объективная сокровищница блага, только он может насытить таким благом каждого человека. Любовь человека сквозь призму счастья, или блага, своеобразно идет от бога» [165, 127]. Следовательно, развивает далее свою мысль теолог, за всякой подлинной любовью стоят божья воля и божья милость. Человеку всегда кажется, что любовь — дело его собственных рук. Но в человеческих начинаниях «скрыто деяние божьей милости как участия невидимого творца, который сам, будучи высшей любовью, формирует всякую иную любовь, даже ту, которая основывается на признании ценности пола и тела» [165, 129].

В свое время Фома Аквинский предпринял попытку преодолеть августиновское противопоставление грешного тела благородной душе. Сегодня неотомист Иоанн Павел II, взглядам которого также присущи элементы феноменологии, экзистенциализма и других направлений

современной буржуазной философии, не прочь назвать любовь мужчины и женщины «добродетелью». Однако полностью исключить августиновское противопоставление не удастся и современным теологам. Так, Иоанн Павел II утверждает: «Зло заключается не в физическом сближении мужчины и женщины, а в перечеркивании личностной ценности человека путем такого акта, который каким-либо образом деградирует личность. В то же время сексуальное удовлетворение не является само по себе чем-то нечистым, оно естественно вытекает из всего того, что содержится в подлинной любви» [165, 129]. Вместе с тем теолог здесь же казуистически разъясняет, что в теле и телесных желаниях все-таки если и не сокрыт грех, то «сокрыто «предзнаменование греха», так как «теология, основываясь на откровении, усматривает в телесных желаниях следствие первородного греха... Истина о первородном грехе объясняет нам причину этого зла, выражающегося в том, что человек в общении с личностью другого пола не может ограничиться «любовью». Все его отношение к этой личности подогревается изнутри желанием обладать и «использовать», что лишает любовь ее подлинного содержания» [165, 151].

Таким образом, большинство католических моралистов, исходя из тезиса об изначальной естественной испорченности, «греховности» человека, и сегодня априорно обосновывают неспособность человека к подлинной, бескорыстной любви.

Нынешний глава католической церкви и другие теологи, разрабатывающие «теологию супружеской жизни», сознательно избегают социальных аспектов при анализе проблем семьи и брака. В противном случае им пришлось бы коснуться истинных причин неравноправного положения женщины в буржуазном обществе. Поэтому не случайно первосвященник католической церкви, отстаивая тезис о божественном происхождении семьи и брака, подвергает критике материализм за то, что последний требует рассматривать их как институты, обусловленные естественными, земными причинами.

Представляя религиозную интерпретацию отношения полов, Иоанн Павел II называет «проблему сексуального влечения одним из узловых пунктов этики» [165, 44] и рассматривает ее в рамках соотнесения с планом творца. Отбрасывая традиционное креационистское учение о сотворении всего сущего богом в течение шести дней,

теолог утверждает, что творение не является единовременным актом. Бог постоянно творит мир, поддерживает его в состоянии существования (*conservatio est continua creatio*). Дело в том, что мир состоит из множества бытий-созданий, которые не существуют сами по себе, так как не содержат в себе конечного смысла и источника собственного существования. Источник и конечный смысл их сокрыты в боге. Однако сотворенные бытия «участвуют в порядке существования» благодаря передаче своих свойств и качеств новым существам в рамках данного вида. «Так происходит и с человеком, — пишет Иоанн Павел II, — с мужчиной и женщиной, которые на основе полового акта вовлекаются в космическое течение передачи существования... Участвуя в создании нового человека, мужчина и женщина по-своему участвуют в деле творения» [165, 44].

Возвеличивая человека как помощника бога-творца, Иоанн Павел II, однако, отмечает, что люди могут произвести на свет лишь человека как биологическую особь, но не личность. Последняя есть субстанциональное единство тела и духа. Дух не порождается и не возникает на той же, что и тело, основе. «Начало человеческой личности, — разъясняет теолог, — является делом самого бога. Он создает нематериальную бессмертную душу того существа, организм которого начинает существовать в результате телесной связи мужчины и женщины» [165, 45].

Более того, бог, по мнению Иоанна Павла II, принимает самое непосредственное участие в сотворении человеческой личности в духовной, нравственной, точнее, сверхъестественной сфере. Родители, «выполняющие надлежащую им роль соавторов, обязаны помогать в этом богу» [165, 46].

Поскольку бог использует мужчину и женщину, их сексуальные отношения для обеспечения экзистенции вида «гомо», постольку, отмечает Иоанн Павел II, следует полагать, что он использует людей-личностей для достижения своих высших целей. В результате супружество и половая жизнь хороши постольку, поскольку служат зарождению новой жизни. Следовательно, «мужчина поступает хорошо только тогда, когда использует женщину как средство, необходимое для получения потомства» [165, 48].

Не проповедует ли тем самым нынешний папа рим-

ский своеобразный «биологизм» в трактовке человека, от которого в XX в. уже неоднократно открещивалась церковь? И как в этом смысле соотносятся католицизм, с одной стороны, и идеалистически интерпретирующие биологические моменты в жизни человека фрейдизм и мальтузианство — с другой?

Формально католицизм выступает с критикой фрейдизма и мальтузианства. Методологические основы данных течений не вызывают у католических теологов принципиальных возражений. Мотивы отрицания ими отдельных сторон фрейдизма и мальтузианства чисто религиозные. Фрейдизм, в частности, критикуется в тех аспектах, которые противоречат «нормам» католической этики. Он обвиняется, во-первых, в том, что не считает целью интимных отношений предписанную богом «передачу» жизни; во-вторых, вопреки церковной концепции говорит о человеке исключительно как о субъекте своей деятельности и существования; в-третьих, трактует личность как «средство употребления», что «приводит к нарушению католической персоналистской нормы» [165, 51].

Мальтузианство, которое, как пишет Иоанн Павел II, верно подметило характер демографических процессов, «подчиняет личность экономике» и забывает о других связях и назначении человека и поэтому также становится объектом католической критики.

Поставленная мальтузианством в трагических тонах проблема многочисленной семьи, признает Иоанн Павел II, и сегодня актуальна, как никогда. «На фоне существующих ныне отношений мы наблюдаем определенный кризис семьи, в первую очередь семьи многочисленной... Необходимость или возможность профессионального труда замужних женщин также один из симптомов этого кризиса» [165, 232]. Тем не менее сознательное планирование семьи, регулирование рождаемости, по утверждению папы, недопустимы, так как это противоречило бы божьему установлению «плодитесь и размножайтесь!».

«Кризис семьи», о котором сейчас немало пишет католическая пресса, Иоанн Павел II усматривает в том, что пока еще «не каждая христианская семья стала домашней церковью» [78, 1979, № 23]. Папа рассматривает семью как нечто противоположное обществу с его социальными конфликтами и противоречиями, как институт, воздействуя на который церковь по-прежнему могла бы

оказывать влияние на миллионы людей. «В мире, — заявлял он на специальной конференции епископата Италии по вопросам семьи (1979), — где наблюдается падение авторитета многих институтов и явно снижается качество жизни, прежде всего в городах, христианская семья может и должна стать местом спокойного и гармоничного развития личности» [78, 1979, № 104].

В рамках «теологии семьи» дальнейшее развитие получает так называемая мариология. Известно, что культ девы Марии в католицизме развит в большей степени, чем в других христианских конфессиях. Представляя Марию в качестве попечительницы католической семьи, церковь стремится укоренить в сознании верующих данную социальную функцию марийного культа, тем более что традиционно он ассоциируется еще и со столь удобными церкви идеями покорности и непротivления. Даже реакционный западногерманский журнал «Spiegel», отмечая стремление Иоанна Павла II всемерно способствовать распространению культа Марии, писал: «Папа Войтыла развивает культ Марии — доброй, ласковой, целомудренной, заботливой попечительницы семей верующих — и противится развитию культа Христа-политика и революционера... В молитве к Марии он усматривает также важнейшее средство, ведущее к новой евангелизации континентов. Однако здесь у прогрессивных католиков возникает сомнение, так как Мария для них является прежде всего символом терпения и страдания, а культ Марии — символом пассивного христианства, которое не ведет к изменению несправедливых отношений» [85, 5.II 1979].

Подчеркивая значение семьи, объявляя богоугодным освященный в церкви брак, католическая церковь как и во времена Августина Блаженного и Фомы Аквинского высоко ставит монашество и целибат духовенства. Отказ от любви и семьи ради бога, по утверждению нынешнего главы Ватикана, и сегодня «выполняет исключительно важную функцию в реализации царства божьего на земле» [165, 249]. Согласно католической доктрине это высшая форма человеческого совершенства.

О существенной переориентации католической этики и моральной теологии в вопросах семьи и брака, роли и назначения женщины свидетельствует всецело им посвященная V сессия синода (сентябрь—октябрь 1980). Бурные дискуссии на этой сессии, критика традиционной

позиции церкви в трактовке названных проблем, требование пересмотреть и даже отказаться от многих положений энциклики «*Humanae vitae*» свидетельствовали о том, что в церкви проявились две основные тенденции. Наличие их официально признал кардинал И. Ратцингер (ФРГ), подытоживший пленарную дискуссию на сессии синода. Первую из них представляют сторонники пока еще более многочисленной группы, которые высказываются, по его словам, за неизменность католической доктрины, так как считают, что церкви следует продемонстрировать миру верность своим доктринальным принципам.

Представители второй тенденции исходят из того, что в решении вопросов семьи, брака и роли женщины церковь, по словам того же Ратцингера, не должна повторять окостенелых формул, создавать впечатление того, что ее доктрина в этих вопросах установлена раз и навсегда и является «закрытой». Эта часть теологов считает, что церковь в решении указанных проблем должна учитывать не только «данные откровения», но и «прогресс науки».

Наряду с проявившимся на синоде столкновением двух противоположных тенденций здесь же прозвучало и с тех пор усиливается обвинение социально-этической доктрины Ватикана в «европоцентризме». Участники дискуссии, представлявшие региональные церкви Африки и Азии, отмечали специфичность моделей семьи в их странах, когда, например, последняя является полигамной или образуется в результате соглашения родовых или племенных кланов, а не как союз двух лиц разного пола. По этой причине они требовали «децентрализации» учения церкви в вопросах семьи и брака, большей автономии при установлении критериев нравственности с учетом местных традиций.

В «европоцентризме» на V синоде обвинялась не только так называемая «теология супружества», но и католическая моральная теология в целом. Из-за обнаружившихся разногласий V синод не смог утвердить подготовленный итоговый документ «О роли католической семьи в современном мире». Несмотря на усиление критики в адрес традиционной линии, ей пока удалось удержаться в качестве официальной позиции Ватикана.

Таким образом, в связи с изменением места и роли женщины в современном обществе, католицизм пытается

представить изменившимся свое отношение к ней и к связанным с «женским вопросом» проблемам. Однако идеологи церкви не могут решиться на пересмотр своей традиционной позиции в этом отношении, так как это потребовало бы пересмотра ряда фундаментальных догматов, а значит, в еще большей мере усугубило бы кризис в церкви. К тому же, поскольку прежним остается положение женщины в современном эксплуататорском государстве, интересы которого выражал и продолжает выражать Ватикан, этот пересмотр не может быть радикальным.



# ЗАКЛЮЧЕНИЕ. ИЛЛЮЗИИ КАТОЛИЧЕСКОЙ ФУТУРОЛОГИИ

## *Предпосылки католической модели будущего*

Как и все социальные идеи, церковный проект будущего человеческого общества первоначально возник вне рамок официального католицизма. Наиболее законченное выражение он получил в персонализме Э. Мунье и эволюционизме Тейяра де Шардена.

Опуская детальный разбор католического персонализма<sup>1</sup>, можно сказать, что его развитие пошло по двум направлениям: одно от Ж. Маритена (1882—1973), другое от Э. Мунье (1905—1950). Эволюция взглядов Ж. Маритена — это путь либерала-католика от «бунтарства» в 30-х гг. до апологета капиталистических общественных отношений в 60—70-х гг. Муньеровская программа характеризовалась большей конструктивностью.

Обращая внимание на кризис буржуазной цивилизации, персоналисты выступают, по существу, не за изменение ее на пути революционного преобразования капиталистического общества, а за «революцию» в сознании человека. Этот процесс в конечном итоге сводится к духовному обновлению, моральному совершенствованию личности. Освобождение личностей — это процесс единения их с богом.

Э. Мунье, подчеркивая «направленность» человека к богу, вместе с тем утверждал, что истинное христианское понимание личности исходит из неразрывного единства человека и общества, «вовлеченности» в мир межчеловеческих отношений. Ему представлялось, что идеальным земным будущим человека должно быть общество, основанное на принципах «личного солидаризма» и христианского гуманизма. Он подвергает критике официальную католическую церковь, которая идентифицировала

<sup>1</sup> Обстоятельный анализ этого течения дан в работе: Радугин А. А. Персонализм и католическое обновление. Воронеж, 1982.

свою социальную программу с капитализмом, что способствовало падению престижа христианства в рабочем классе капиталистических стран. В связи с этим он считает, что «рехристианизация» трудящихся масс, а следовательно, и будущее общество возможны только при соединении принципов христианской этики с борьбой за социализм [30, 196]. Правда, поясняя смысл прокламируемой им социалистической революции, Мунье показывал, что он сводит ее к некой «персоналистической духовной революции» — моральному совершенствованию личности и отрицанию классовой борьбы. Не случайно многие идеи и лозунги католического персонализма, ранее осуждавшиеся официальным Ватиканом, обнаруживаются в социальных энцикликах Иоанна XXIII, Павла VI и Иоанна Павла II.

Несколько иначе выглядит «проект будущего» у Тейяра де Шардена. Согласно концепции теолога прогресс в мире выражается в интеграции всех «элементов мира» в единое целое. Применительно к человеческому обществу это должно означать всеобщую «тотализацию» и «социализацию». По Тейяру, будущее должно выражаться в образовании своеобразного «древа духа», которое вырастает из соединения разнообразных и пока еще взаимоисключающих течений: христианства, буржуазной демократии, восточной мистики, коммунизма и даже фашизма. При этом падут все интеллектуальные, культурные и языковые барьеры. Вначале возникнет единая общечеловеческая культура, техника и искусство, а также наука, религия и мораль. В конечном итоге история человечества перерастает у Тейяра в эсхатологию, а сама жизнь человеческого общества «эволюционирует от материи к высшим формам психизма» [149, 321].

Что же, однако, должно явиться тем фактором, который обусловит соединение человечества в единое целое? В качестве такой силы, по убеждению Тейяра, должна выступить «христианская любовь». Ее теолог определяет как двигатель эволюции общества, ее «кровь». «Человечество не найдет себя и не сформируется, — пишет он, — если акт соединения не будет одновременно и актом взаимной любви людей» [149, 321]. «Аморизация» общества, т. е. проникновение любви в социальный организм, по Тейяру, состоит из нескольких фаз. В конечной фазе любовь якобы всегда стремится к некоему идеальному измерению, к точке Омега-Христос, являющейся

средоточием всякой любви, высшим объектом и субъектом одновременно. Благодаря любви точка Омега становится центром персонализации, синтезом личности и всеобщности. Следовательно, любовь — это фактор, позволяющий соединяться человеку с человеком, а через ноосферу (новое человеческое сообщество) — с точкой Омега без утраты собственной индивидуальности.

Идея построения бесконфликтного будущего общества на основе всеобщей любви и «партиципации» (соучастия) с богом — не новая идея в христианстве. Однако в тейярдизме она получила новое теоретическое обоснование. Дальнейшее развитие эта идея нашла в социальных энцикликах последних понтификов.

*Футурология  
Иоанна XXIII  
и собора*

Идея создания некоего единого человеческого сообщества пришла на смену средневековой церковной идее превращения всего мира в своеобразную «христианскую цивилизацию». В XX в. в начале 50-х гг. эта идея впервые в официальном католицизме была выдвинута Пием XII, однако документальное воплощение она нашла лишь в энциклике Иоанна XXIII «*Pacem in terris*», а чуть позже — в пастырской конституции «О церкви в современном мире».

От прочих буржуазных концепций церковная отличалась тем, что далеко выходила за рамки обычных «конвергентных» социотехнических предпосылок, согласно которым из-за всеобщего характера научно-технического прогресса и «интернационализации» экономики рано или поздно произойдет сближение двух систем — капитализма и социализма с их последующим синтезом в «смешанном обществе». Провозгласив необходимость создания «единой человеческой семьи» [94, § 73], идеологи церкви подвели под свою идею более широкую философскую, экономическую, политическую и, разумеется, теологическую платформу, а также устанавливали определенные организационные формы общества будущего вплоть до института международной власти [94, § 82].

Необходимо обратить внимание на то, что церковный вариант конвергенции появился и получил распространение в 50—60-х гг., т. е. в тот же период, что и большинство светских буржуазных теорий подобного рода. И породили его те же причины: вынужденное признание достижений социализма и его исторической необратимости, а также цели: стремление увековечить капиталисти-

ческую систему, хотя бы в реформированном виде, путем заимствования у социализма научных методов управления обществом, экономического планирования и т. д. Правда, церковная концепция конвергенции делала при этом акцент и на «духовном» сближении всех людей планеты на морально-теологической основе.

Наиболее оптимистично настроенные теологи в 60—70-х гг., особенно в период разрядки, пытались даже доказывать, что процесс «интеграции» человечества в «единую семью» якобы уже начался, а его проявление усматривали в развитии международной торговли, туризма, в количественном увеличении международных организаций, съездов и конференций, в централизации и «интернационализации» средств массовой информации, в развитии культурного и научно-технического сотрудничества. Профессор моральной теологии С. Олейник так описывал и оценивал этот процесс: «Многие факторы сближают людей, государства и народы. Правда, сближение в области культуры и обычаев опережает процесс политического сближения. В политическом смысле человечество пока еще существенно разделено, но его уже объединяют многие факторы повседневной жизни. Нас объединяют плоды современной науки и искусства, но особенно массовой техники. И хотя еще многие люди на земном шаре мыслят по-разному и по-разному воспринимают действительность, с другой стороны, огромные массы людей живут одинаково: одинаково одеваются, занимаются спортом и «болеют», смотрят одни и те же фильмы и телепередачи, танцуют одни и те же танцы и т. д. Благодаря этим и другим факторам люди осознают, что они являются жителями одной планеты, а сама земля — их общей родиной... Необходимо усилить пропаганду идеи единой судьбы человечества, братства всех членов человеческой семьи» [154, 340].

Основной посылкой энциклики «*Pacem in terris*», папстырской конституции «О церкви в современном мире» и других церковных документов было доказательство того, что между человеческой личностью, отдельными государствами и будущим единым сообществом существует тесная взаимосвязь и взаимозависимость [94, § 83]. Католическая философия и теология усматривают основу этой взаимозависимости в рассмотренном выше общем благе, содержание которого якобы всегда остается неизменным во всяком обществе; таковым благом на

земле является совершенствование личности всех членов общества, реализуемое ими совместно, через «взаимозависимость».

Несмотря на расплывчатость предлагаемой в 60-х гг. католицизмом социальной модели будущей организации «общечеловеческой семьи» [94, § 73], можно прийти к выводу, что она связывается с сохранением института государства. В этом нет ничего удивительного, поскольку, начиная с Фомы Аквинского, католическая социальная философия всегда связывала понятие совершенной «институциональной общности» с государством. В упрощенном виде единое мировое государство, по замыслу теологов, должно вырасти на основе интеграции ныне существующих «свободных» государств, под которыми в первую очередь следует понимать капиталистические государства.

На пути к указанной новой общности нынешние государства, по мысли Иоанна XXIII, должны, во-первых, обеспечить мирное сосуществование, во-вторых, устранить существующие экономические диспропорции и, в-третьих, создать условия для «культурного выравнивания» народов, отставших в своем развитии от промышленно развитых стран [94, § 93, 94]. Как следует из официальных ватиканских документов, указанное движение (социально-политическое — мир, экономическое — производство и духовное — культура) должно происходить на основе взаимной гармонии в условиях неопределенно-длительного сохранения существующих социально-политических устройств. Излишне доказывать, что подобный подход является утопическим, хотя бы потому, что империалистические государства в силу своей природы никогда не пойдут на установление подлинно добрососедских, справедливых отношений с развивающимися государствами, например, в области экономики.

В связи с постулированием необходимости международной социально-политической общности людей католические теоретики ставят вопрос и о едином международном органе власти. Идея такой власти так или иначе ставилась в истории христианства, особенно в периоды, когда церковь недвусмысленно пыталась узурпировать власть в обществе. Всемирная власть традиционно трактовалась в средневековье как аналог всеобщей духовной власти «наместника Христа» — папы римского. Отчасти феодальная структура средневекового общества пред-

ставлялась идеологам церкви первоосновой такого устройства. О том, что указанная идея не осуществилась раньше и не реализуется в XX в., весьма сожалел папа Пий XII. Он полагал, что этому препятствовали такие «заблуждения», как «ошибочная доктрина» суверенности государств в отношении церкви и «цивилизационные различия», или разнообразие культур у народов.

Еще в начале 50-х гг. Пий XII выступал с резкой критикой устава и организационных основ ООН за то, что эта организация не восприняла структуру католической церкви и не руководствуется в своей деятельности церковным вариантом естественного права. Папа писал, что, обратившись к церковным рецептам, можно было бы установить федеративное устройство мира — форму такой общемировой федерации, по его мнению, должна принять Организация Объединенных Наций.

Преемник Пия XII папа Иоанн XXIII уже не критиковал организационную структуру и платформу ООН, он сделал упор на вопрос о том, на каких принципах должна основываться постулируемая церковью общемировая власть и какие задачи она должна решать. Его энциклики говорят о «необходимой взаимозависимости» публичной власти и общего блага, заключающейся в том, что «моральный порядок требует существования такой власти для реализации общего блага в мире» [94, § 55]. В противном случае, утверждал Иоанн XXIII, общее благо не может быть реализовано, а это угрожало бы не только существованию самого общества, но и благу отдельных личностей. Другой предпосылкой обоснования единой международной власти было убеждение в том, что так или иначе единое всемирное сообщество уже вступило в фазу становления. Следовательно, делал вывод Иоанн XXIII, необходимо и единое руководство этой общностью, поскольку, как писал он, «ни правительства отдельных государств, ни существующие международные институты не в состоянии гарантировать развитие общего блага всех народов» [94, § 55]. Размышляя о путях создания такой власти, Иоанн XXIII отмечает, что она не может «ни быть навязанной более сильными народами, ни также не может возникнуть как результат соглашения всех народов» [94, § 56]. Первый вариант был бы несправедлив, а второй копировал бы ООН со всеми «слабыми», по мнению папы, сторонами этой организации.

Папа ставит вопрос иначе: он заявляет о необходимости различать проблему создания власти и проблему источника ее авторитета. Следствием такого хитроумного подхода является однозначный вывод: такой источник надлежит искать непосредственно в естественном праве, а в конечном итоге — в боге как источнике всякого порядка, или в вечном праве. А посему поскольку государственная власть происходит от бога, то и общемировая власть также должна «черпать свою силу в принципах морали, источником и целью которых является бог» [94, § 56]. Таким образом, общемировая власть мыслится в энцикликах Иоанна XXIII не только как новый политический институт, интегрировавший в себе все основные функции государственной власти, но и как «власть, связанная с властью бога и участвующая в ней» [94, § 55].

*Эволюция образа  
будущего  
в 70—80-х гг.*

Павел VI воспринял и некоторое время развивал унаследованный от Иоанна XXIII образ будущего об-

щества, но далеко в этом направлении не пошел. Представленная им в энциклике «*Populorum progressio*» концепция «общечеловеческой семьи» в основном повторяет предыдущие идеи, а опубликование адортации «*Evangelii nuntiandi*» показало, что с середины 70-х гг. руководство церкви взяло твердый курс на противопоставление реальным социальным движениям и процессам, в которых принимают активное участие и верующие-католики, которые действительно могут способствовать изменению мира к лучшему, идеи мистификации всей социальной проблематики. Указанный документ, в частности, показал, что относительно прогрессивным социальным движениям, проходящим под религиозными лозунгами, например, латиноамериканской теологии освобождения, папство противопоставляет проект евангелизации мира.

Представленный Иоанном Павлом II образ будущего характеризуется еще меньшей конкретностью. В отличие от предыдущего этот образ, очерченный в энциклике «*Dives in misericordia*» [102, § 2], заменен сугубо теологически истолкованным принципом братства людей. В решении этого вопроса Иоанн Павел II во многом игнорирует концепцию Иоанна XXIII и выступает лишь в роли теолога и религиозного философа-персоналиста. Его идеи, как и идеи Иоанна XXIII, столь же утопичны, хотя и в ином измерении: социальная утопия Иоанна Павла II находит выражение в проекте создания неопреде-

ленной «персоналистической общины», которая должна стать «христианским миром освобождения людей» как их искупления.

Однако согласно концепции Иоанна Павла II предварительным условием создания «персоналистической общины» должна стать реализация своеобразно истолкованного экуменизма. Папа имеет в виду не только объединение католической церкви с «отлученными братьями», но и объединение вокруг этой церкви всех верующих, а также «всех людей доброй воли». При этом он предлагает определенную иерархизацию данного объединения согласно «степени достижения людьми истины о боге» [83, 1983, № 17, 133]. Ставя в центр единого сообщества католиков, рядом с ними он располагает униатов, а затем представителей других направлений христианства. Следующий, более широкий круг охватывает приверженцев монотеистических религий: иудаизма, ислама и буддизма. Периферию, а одновременно и самый широкий круг этой конструкции занимает все остальное человечество.

Итак, можно прийти к выводу, что если в 60-х — начале 70-х гг. католическая футурология бурно развивалась в «социологическом» направлении и рисовала относительно конкретные (хотя и нереальные) черты будущего общества, то со второй половины 70-х гг., по крайней мере на официальном уровне, этот «образ», вместо того чтобы наполняться каким-то определенным содержанием, становится все более абстрактным и мистифицированным. Такая неопределенность свидетельствует об усилившемся кризисе в церкви, в частности, кризисе ее социальной мысли. Эта мысль, как, впрочем, и вся буржуазная социология, исчерпала свои потенции. В историческом противостоянии с социальной философией марксизма-ленинизма — историческим материализмом — она демонстрирует свою полную беспомощность; у нее нет конкретной альтернативы, а потому и исторической перспективы.

Иллюзорному единству людей относительно рая на небе [3, 12, 146] и попыткам идеологов церкви создать некое «солидарное» общество марксизм-ленинизм противопоставляет такую реальность развитого социализма, как создание в нашей стране принципиально новой системы коллективистских общественных отношений. Главной тенденцией развития этой системы на современном



этапе стало дальнейшее упрочение единства советского народа. Растущая социальная сплоченность советского общества выражается в укреплении союза рабочего класса, колхозного крестьянства и интеллигенции, в общности коренных интересов всех социальных групп и слоев, в интенсивном стирании существенных различий между городом и деревней, между умственным и физическим трудом.

Католическая футурология, базирующаяся на идее создания единой общности людей на основе принципов буржуазной социологии и теологических предпосылок, игнорирует тот факт, что в условиях эксплуататорского строя частная собственность на средства производства всегда порождает борьбу антагонистических классов, разобщает людей. Отсюда постоянные классовые бури и схватки, социальные конфликты, потрясения, устранить которые не в состоянии никакая проповедь всеобщей христианской любви. По этой же причине оказывается несостоятельной и сама католическая футурология.

\* \*

\*

Круг проблем и концепций, составляющих современную социальную доктрину католической церкви, намного шире того, который рассмотрен в настоящей работе. Не имея возможности остановиться на всех вопросах, находящихся в сфере интересов современного Ватикана, мы рассмотрели те, которые объективно выдвинулись на первый план в существенно обновленной церковной социальной доктрине. На наш взгляд, их анализ позволяет установить определенные закономерности эволюции этой доктрины на современном этапе.

Одной из главных особенностей указанной доктрины является отражение в ней кризиса католической социальной мысли, равно как и католицизма в целом. Никогда еще церковь не переживала столь глубокого кризиса, как в настоящее время. Никогда в прошлом процесс эрозии религиозного сознания не охватывал столь широкие круги верующих, как сегодня, в последней четверти XX столетия. Успехи социалистических стран в социально-экономической и политической областях, развитие рабочего движения в капиталистических странах, сплочение антиимпериалистических сил вселяют в лю-

дей, в том числе и верующих, надежду на осуществление социальной справедливости. Верующие-католики все больше убеждаются в том, что политическая практика и идеология церкви, направленные на консервацию существующих в буржуазном обществе эксплуататорских отношений, сдерживающие социальную активность масс, отвергающие в принципе революционное движение, противоречат жизненным интересам трудящихся. Следствием этого является отход трудящихся от религии, дехристианизация рабочего класса.

Кризис католицизма углубил процесс секуляризации — освобождения различных сфер общественной жизни от влияния клерикализма. Религия утратила функцию регулятора общественной жизни. Кроме того, происходит глубокое изменение религиозных представлений. Мировоззрение современного верующего, по данным католических социологов, характеризуется нечеткостью взглядов и представлений. Большинство верующих-католиков зачастую не признают основополагающих догматов католицизма. Важным показателем кризиса католицизма выступает своеобразное «обмирщение» веры, состоящее в том, что верующие все большее внимание уделяют не потусторонней жизни, а реальным жизненным проблемам.

Посредством своей социальной доктрины, постановкой в центр ее внимания глобальных проблем современности церковь как институт пытается преодолеть указанный кризис. Как и в прошлом, она хочет оставаться активной политической силой, способной оказывать влияние на ход жизни общества, на происходящие в нем изменения. В то же время модификация форм и методов воздействия на современное общество, а также обновленное истолкование происходящих в нем процессов свидетельствуют о признании несостоятельности попыток прежними методами обеспечить «присутствие» церкви в современном мире. Поэтому характерной особенностью современного католицизма является стремление к созданию социальной программы, в которой ведущее место занимали бы импонирующие современному человеку лозунги свободы, демократии, социальной справедливости, равенства, прогресса и т. п. Эти понятия, которые лишь благодаря социалистическому строю приобрели подлинно гуманистический смысл и практическое значение, превратившись в важный фактор и мотив социальной ак-

тивности широких масс, клерикальные круги включили в сферу своих идеологических манипуляций, интерпретируя их в духе своей социальной доктрины. Они пытаются защищать свою консервативную социальную позицию с помощью спекулятивной фразеологии.

На II Ватиканском соборе и в послесоборный период церковь пошла на пересмотр таких вопросов, как война и мир, мирное сосуществование государств с различным общественным строем и т. д. Учитывая влияние системы социализма, торжество идей марксизма-ленинизма, факт распада колониальной системы, церковь вынуждена была признать необратимый характер многих происходящих в мире социально-экономических и политических процессов. Однако в конечном итоге целью осуществляемого церковью социального «аджорнаменто» является как преодоление кризиса, так и разработка новых форм идеологической экспансии в те сферы жизни общества, которые вышли из-под ее контроля. Наряду с этим модификация католической социальной доктрины используется в целях более результативного противодействия марксизму и его общественной теории — историческому материализму.

На какие социальные группы ориентируется католицизм в своих попытках приспособиться к современному миру? Ведь ясно, что в нынешнем социально и политически разделенном мире приспособление Ватикана не может, несмотря на декларирование им своей надклассовости, быть всеобщим. Анализ социальной доктрины церкви показывает, что основные предложения по «решению» социальных конфликтов идеологи католицизма сводят к солидаризму, основывающемуся на давно подвергнутой обстоятельной критике классиками марксизма-ленинизма абстрактной христианской заповеди любви к ближнему. Тем самым социальная доктрина католицизма объективно выступает как один из компонентов буржуазной идеологии, ибо только буржуазия как класс заинтересована в сохранении существующей в странах капитала ситуации для поддержания своего политического и экономического господства. Широко рекламируемое церковной пропагандой приспособление «ко всем культурам» на поверку оказывается приспособлением церковной социальной доктрины к потребностям буржуазии и капиталистического способа производства.

Разумеется, прокапиталистическая ориентация Вати-

кана сегодня не так откровенна, как в 50-х гг., однако «новый курс» не свидетельствует о переориентации официального католицизма на действительные потребности и запросы трудящихся масс. Он по-прежнему связывает надежду на «решение» социальных противоречий с адаптационными возможностями капиталистической системы, с ее реформистскими инвенциями.

Со времени понтификата Иоанна XXIII католицизм активно приспособлялся к современности. Реформа охватила структуру церкви, культ, вероучение, но особенно социальную доктрину. Однако реформа, понимаемая как приспособление к современности, не могла продолжаться постоянно. С момента достижения основных целей приспособления программа реформы была, по сути, исчерпана. Уже последние годы понтификата Павла VI были периодом «обоснования» достигнутых позиций и их защиты от нападков «справа» и «слева». Окончательное подтверждение сознания этой необходимости мы находим в энцикликах Иоанна Павла II. Судя по откликам международной прессы, в том числе и католической, они были расценены как шаг назад в истолковании общественно-политической и экономической жизни.

После «аджорнаменто», осуществленного католицизмом в 60—70-х гг. применительно к послевоенному развитию мира, в первую очередь к возникшей в этом мире социально-политической ситуации, радикальные изменения в социальной доктрине католицизма в ближайшие годы вряд ли возможны. Основными проблемами, перед которыми стояла церковь в последнюю четверть века, были международная политика и экономика, вопросы государства и права, которым церковь уже дала новое истолкование. Как отмечалось, в сфере социально-экономических и политических отношений в мире в последние годы не произошли такие изменения, которые могли бы послужить основанием для выработки новой стратегической линии церкви. Вот почему модернизация, продолжавшаяся и наблюдаемая в католицизме в последние годы, не выступает как некая радикальная модификация сложившейся в послесоборный период доктрины.

В связи с указанным можно отметить, что в целом эволюция социальной доктрины католицизма в 80-х гг. выражается преимущественно в обновленном теоретическом (философском и теологическом) обосновании ранее признанных на соборе и после него социально-поли-

тических изменений. Причем, как показывают последние заявления церковных иерархов и намечаемые мероприятия, в отдельных вопросах официальная церковь намерена отойти на прежние, дособорные позиции.

Попытки нынешнего руководства церкви унифицировать католическое социальное учение и вынудить локальные церкви соотносить с ним свои практические рекомендации верующим разных стран, на наш взгляд, не принесут ожидаемых результатов. Несмотря на усилия Ватикана по нивелировке существующих различий, и сегодня, и в ближайшем будущем сохранится, например, своеобразие латиноамериканских церквей (в социально-политическом плане), а в их лоне — отличие бразильской церкви от церкви чилийской и т. п. Кроме определенной приспособительной реакции католицизма как следствия существования в условиях различных социальных устройств, значительный отпечаток на него накладывают и особенности исторического развития каждой страны, и своеобразие национальных традиций, и ряд других факторов, с которыми так или иначе придется считаться Ватикану.

В еще большей мере Ватикану придется считаться с особенностями функционирования католической церкви в условиях социализма. Следует иметь в виду, что в социалистических странах ни социальная доктрина, ни официальная идеология в целом не могут восприниматься верующими в том виде, в каком они исходят из Ватикана, несмотря на все попытки последнего сделать свое учение универсальным. Отдельные положения католического социального учения подчас получают здесь самое неожиданное толкование либо попросту игнорируются. Считая себя приверженцами католицизма и, следовательно, ненаучного, чуждого марксизму-ленинизму мировоззрения, верующие-католики в этих странах успешно строят вместе с неверующими и атеистами новое, основанное на научно-материалистических принципах общество.

Унификация в форме обращения идеологов церкви к этическим и теологическим, а не социальным рецептам не дает реального выхода из кризисной ситуации, в которой оказался современный католицизм. Эти рецепты на первый взгляд предоставляют церкви возможность предложить пусть абстрактную, но зато хотя бы общую для всех католиков и локальных церквей программу.

Ибо только усиление теологической и этической интерпретации еще как-то позволяет игнорировать факт существования паствы в странах социализма и странах капитализма, лишая свое социальное учение конкретности и определенности, сводить его к уровню общегуманных моралистских рассуждений, которые могли бы быть восприняты людьми независимо от их классово-политической ориентации.

Этот своеобразный «третий путь» на некоторое время может притупить острие критики в адрес церкви «справа» и «слева». Однако, несомненно, дальнейшее развитие мира рано или поздно поставит идеологов церкви перед необходимостью конкретной его оценки, и это еще более углубит кризис в католицизме.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — 2-е изд.
2. Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956.
3. Ленин В. И. Полн. собр. соч.
4. Материалы XXVII съезда Коммунистической партии Советского Союза. М., 1986.
5. Андреев М. В. Католицизм и некоторые социальные проблемы современности. М., 1965.
6. Андреев М. В. Католицизм и проблемы рабочего и национально-освободительного движения. М., 1968.
7. Анисимов С. Ф. Христианская мораль в свете марксистской этики: Автореф. дисс. на соиск. уч. степ. доктора философ. наук. М., 1966.
8. Антонович И. И. Современная «философская антропология». Минск, 1970.
9. Бабосов Е. М. Тейярдизм: попытка синтеза науки и христианства. Минск, 1970.
10. Богомоллов А. С., Гараджа В. И., Каримский А. М., Кузнецов В. Н. Современная буржуазная философия и религия. М., 1977.
11. Боргош Ю. Фома Аквинский. М., 1975.
12. Быховский Б. Э. Эрозия «вековечной» философии. М., 1973.
13. Великович Л. Н. Религия и политика в современном капиталистическом обществе. М., 1970.
14. Великович Л. Н. Черная гвардия Ватикана. М., 1980.
15. Великович Л. Н. Современный капитализм и религия. М., 1984.
16. Гайдис А. А. Католический клерикальный антикоммунизм. Вильнюс, 1982.
17. Гараджа В. И. Неотомизм — разум — наука. М., 1969.
18. Гараджа В. И. Научная и христианская интерпретация истории. М., 1980.
19. Григорьян Б. Т. Философская антропология. Критический очерк. М., 1982.
20. Григулевич И. Р. Папство: век XX. М., 1978.
21. Данильченко Р. Н. Проблема личности в современном христианстве. М., 1980.
22. Желнов М. В. Критика гносеологии современного неотомизма. М., 1971.
23. История политических учений. Ч. I. М., 1959.

24. Казанова А. Второй Ватиканский собор. М., 1973.
25. Канапа Ж. Социальная доктрина церкви и марксизм. М., 1964.
26. Кантеров И. Я. Ватикан под натиском атеизма. М., 1972.
27. Кантеров И. Я. Клерикальный антикоммунизм. М., 1979.
28. Кислова А. А. Социальное христианство в США. М., 1970.
29. Ковальский Н. А. Католицизм и мировое социальное развитие. М., 1975.
30. Коротков Н. Д. Социальный аспект проблемы человека в религиозной философии. Киев, 1978.
31. Кудряшова М. С. Социалистический гуманизм и современная идеологическая борьба. М., 1979.
32. Кузмицкас Б. Философские концепции католического модернизма. Вильнюс, 1982.
33. Кузнецов В. Н. Французская буржуазная философия XX века. М., 1970.
34. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979. М.: URSS, 2021.
35. Материализм и религия. М., 1958.
36. Миллер Р. Личность и общество. М., 1965.
37. Минкявичюс Я. В. Современный католицизм и его философия. Вильнюс, 1965.
38. Минкявичюс Я. В. Католицизм и нация. М., 1971.
39. Мчедлов М. П. Католицизм. М., 1973.
40. Мчедлов М. П. Религия и современность. М., 1982.
41. Никонов К. И. Современная христианская антропология. Опыт философского критического анализа. М., 1983.
42. Новиков М. П. Тупики православного модернизма. М., 1979.
43. Обер Р. Социальное христианство. М., 1970.
44. Овсиенко Ф. Г. Социально-этическая концепция личности в интерпретации польской католической церкви // Проблемы личности в религии и атеизме. М., 1969.
45. Овсиенко Ф. Г. Личность и социальное развитие в католической «антропологизированной» теологии // Вопр. науч. атеизма. Вып. 26. М., 1980.
46. Овсиенко Ф. Г. Критический анализ католической «теологии труда». М., 1984.
47. Охріменко Ю. М. Соціальна доктрина сучасного католицизму. Київ, 1967.
48. Проблемы гуманизма в марксистско-ленинской философии. М., 1975.
49. Радев Р. Критика неотомизма. М., 1975.
50. Радугин А. А., Овсиенко Ф. Г. Новые тенденции в католической теологии и философии. М., 1977.
51. Радугин А. А. Персонализм и католическое обновление. Воронеж, 1982.
52. Соколов В. В. Средневековая философия. М., 1979. М.: URSS, 2019.
53. Стокяло В. А. Критика фальсификации католическими идеологами исторического материализма. Киев; Одесса, 1980.
54. Субботин Ю. К. Проблема ценности в неотомизме. М., 1980.
55. Тейяр де Шарден. Феномен человека. М., 1965.
56. Философский энциклопедический словарь. М., 1983.



57. Фомиченко В. В. Проблема человека и современный клерикальный антикоммунизм. Киев, 1982.
58. Фомиченко В. В. Критика социальной философии современного католицизма. Киев, 1983.
59. Яблоков И. Н. Социология религии. М., 1979.
60. Яблоков И. Н. Религия: сущность и явление. М., 1983.
61. Яковлев М. В. Идеология: противоположность марксистско-ленинской и буржуазных концепций. М., 1979.
62. Ярошевский Т. Личность и общество. М., 1973.
63. Ярошевский Т. Размышления о человеке. М., 1984.
64. Ястребов И. Б. Католицизм в современной Франции. М., 1973.
65. Шейнман М. М. Христианский социализм. М., 1969.
66. Шейнман М. М. От Пия IX до Павла VI. М., 1979.
67. Шишкин А. Ф. Человеческая природа и нравственность. М., 1979.

*Иноязычные периодические издания, энциклопедии*

68. Argumenty. Warszawa.
69. Ateneum Kapłańskie. Warszawa.
70. La Civiltà cattolica. Rivista quindicinale di cultura. Roma.
71. Chrześcianin w świecie. Warszawa.
72. Collectanea Theologica. Warszawa.
73. Człowiek i światopogląd. Warszawa.
74. Encyklopedia katolicka. T. 1—3. Lublin.
75. Euhemer. Warszawa.
76. Herder Korrespondenz. Freiburg im Breisgau.
77. Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg im Breisgau.
78. L'Osservatore Romano. Roma.
- 78(2). L'Osservatore Romano. Wydanie polskie. Vaticano.
79. Orientierung. Zürich.
80. Internationale Katholische Zeitschrift. Köln.
81. Rivista di Filosofia neo-scolastica. Milano.
82. Roczniki Filozoficzne. Lublin.
83. Studia religioznawcze. Warszawa.
84. Studia z dziejów Kościoła katolickiego. Warszawa.
85. Der Spiegel. Hamburg.
86. Tygodnik Powszechny. Kraków.
87. Zeszyty Naukowe KUL. Lublin.
88. Znak. Kraków.
89. Życie i Myśl. Warszawa.

*Энциклики, материалы II Ватиканского собора, адортации и прочие официальные церковные документы*

90. Leon XIII. Rerum novarum // Znak. 1982. N 332—334.
91. Pius XI. Quadragesimo anno // Znak. 1982. N 332—334.
92. Pius XII. Humani generis. Typis Polyglottis Vaticanis, 1950.
93. Jan XXIII. Mater et Magistra // Znak. 1982. N 332—334.
94. Jan XXIII. Pacem in terris // Znak. 1982. N 332—334.
95. Paweł VI. Ecclesiam suam // Życie i Myśl. 1981. N 5—6.
96. Gaudium et spes // I documenti del Concilio Vaticano II. Costituzione, Decreti, Dichiarazioni. Roma, 1976.

97. Dignitas humanae // I documenti del Concilio Vaticano II. Costituzione, Decreti, Dichiarazioni. Roma, 1976.
98. Paweł VI. Populorum progressio // Znak. 1982. N 332—334.
99. Paulus VI. Humanae vitae. Typis Polyglottis Vaticanis, 1968.
100. Paweł VI. Octogesima adveniens // Znak. 1982. N 332—334.
101. Jan Paweł II. Redemptor hominis // Znak. 1982. N 332—334.
102. Jan Paweł II. Dives in misericordia // Znak. 1982. N 332—334.
103. Jan Paweł II. Laborem exercens // Znak. 1982. N 332—334.
104. Jan Paweł II. Salvifici doloris // Tygodnik Powszechny. 1984, N 9.
105. Jan Paweł II. Slavorum apostoli // Tygodnik Powszechny, 1985, N 27.
106. Jan Paweł II. Familiaris consortio // Jan Paweł II. En-cykliki i adhortacje (1979—1981). Warszawa, 1983.

*Произведения иноязычных авторов*

107. Beize B. Chrześcianin wobec zła // W kierunku człowieka. Dzieło zbiorowe. Warszawa, 1971.
108. Berg L. Zum Begriff der Gleichheit // Naturordnung in Gesellschaft, Staat, Wirtschaft. Innsbruck, 1961.
109. Bocheński J. M. ABC Tomizmu. L., 1967.
110. Canestri A. Guida di conversazione russo-italiana. Mosca casa editrice «Lingua Russa». 1982.
111. Gech A. Zur Theologie des Industriebetriebes. Berlin, 1967.
112. Gech A. Die Freizeitprobleme in der wissenschaftlichen christlichen Gesellschaftslehre. Berlin, 1973.
113. Ghenu M.-D. La dottrina sociale della Chiesa Origine e sviluppo. Brescia, 1977.
114. Gehlen A. Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt. Bonn, 1955.
115. Grzybowski K., Sobolewska B. Doktryna polityczna i społeczna papieża (1789—1968). Warszawa, 1971.
116. Grudzien J. Katolicyzm w procesie modernizacji. Warszawa, 1978.
117. Grudzien J. Katolicka teoria rozwoju i postępu społecznego // Studia religiologica. Zesz. 1. Warszawa—Kraków, 1977.
118. Guarian W. Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus 1789—1914. München; Gladbach, 1929.
119. Gundlach G. Katholische Soziallehre. Staatslexikon. Bd IV. Köln, 1959.
120. Gundlach G. Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft. Bd I. Köln, 1964.
121. Gundlach G. Solidaritätsprinzip. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft // Staatslexikon. Bd VII. Freiburg, 1962.
122. Favara F. De iure naturali in dottrina Pii Papae XII. Roma, 1966.
123. Hessen J. Griechische oder biblische Theologie. München; Basel, 1927.
124. Ketteler W. E. Die Arbeiterfrage und das Christentum. Mainz, 1890.
125. Kondziela J. Filozofia społeczna. Lublin, 1972.

126. Krasicki I. Kościół katolicki a świat współczesny. Warszawa, 1975.
127. Lenhart L. Bischof Ketteler. Mainz, 1966.
128. Linhardt R. Die Sozialprinzipien des hl. Thomas von Aquin. Freiburg, 1932.
129. Lotz J. B. Ich-du-wir. Fragen um den Menschen. Frankfurt a. M., 1968.
130. Lucini G. Il fine dello stato e sua funzione sussidiaria. Pavia, 1958.
131. Majka J. Filozofia społeczna. Wrocław, 1982.
132. Markiewicz St. Ewolucja społecznej doktryny Kościoła. Warszawa, 1983.
133. Messner J. Wende in der christlichen Soziallehre//Schriftenreihe des Instituts für Sozialpolitik und Sozialreform. Bd I. Köln, 1968.
134. Messner J. Das Gemeinwohl. Idee, Wirklichkeit, Aufgaben. Osnabrück, 1962.
135. Nell-Breuning O. von. Gemeingut, Gemeinwohl// Wörterbuch der Politik. Bd I. Freiburg, 1954.
136. Nell-Breuning O. von. Die katholische Kirche und Gewerkschaften// Gewerkschaftliche Monatshefte. Freiburg, 1971.
137. Nink C. Zur Grundlegung der Methaphysik. Das Problem des Seins und Gegenstandskonstitution. Freiburg i Br., 1957.
138. Nink C. Zur Methaphysik des sittlich Guten. Freiburg i Br., 1955.
139. Parente P. Itinerario teologico ieri e oggi Valecchi Editore. Firenze, 1969.
140. Rerum novarum — Laborem exercens — 2000. Citta del Vaticano, 1982.
141. Richaud P. Annexe au directoire pastoral em matière sociale. Paris, 1947.
142. Ritter E. Il movimento cattolico—sociale in Germania nel XIX secolo e il Volkverien. Roma, 1967.
143. Rotter H. Zur Bewertung der Euthanasie// Spiritualität und Moral. Hrsg. 6. Virt. Wien, 1975.
144. Schmitt M. E. Recht und Vernunft. Ein Beitrag zur Diskussion über die Rationalität des Naturrechts. Heidelberg, 1955.
145. Schöllgen W. Die soziologische Grundlagen der katholischen Sittenlehre. Düsseldorf, 1965.
146. Stolarczyk J. Katolicyzm społeczny. Warszawa, 1969.
147. Strzeszewski Cz. Ewolucja katolickiej nauki społecznej. Warszawa, 1978.
148. Sw. Tomasz z Akwinu. Summa theologiae. Londyn, 1970.
149. Teilhard de Chardin. Wybór pism. Warszawa, 1971.
150. Tendencje ideologiczne we współczesnej katolickiej myśli społecznej i filozoficznej. Praca zbiorowa. Warszawa, 1984.
151. Utz A. F. Sozialethik. I Teil: Die Prinzipien der Gesellschaftslehre. Heidelberg, 1958.
152. Utz A. F. Die Anwendung des Begriffes der Ganzheit auf die Gesellschaftslehre// Recht und Gerechtigkeit. Kommentar zur Bd 18 der deutschen Tomassausgabe. Salzburg, 1953.
153. Utz A. F. Formen und Grenzen des Subsidiaritätsprinzips. Bd IX. Heidelberg, 1957.
154. W kierunku człowieka. Dz. zbiorowe. Warszawa, 1971.

155. Welty E. Herders Sozialkathetismus. Bd I—III. Freiburg, 1950—1958.
156. Wiecha St. Kościół a wychowanie. Warszawa, 1978.
157. Wildman G. Personalismus, Solidarismus und Gesellschaft. Der ethische und ontologische Grundcharakter der Gesellschaftslehre der Kirche. Wien, 1961.
158. Wilhelm Emmanuel von Ketteler's Schriften. Bd I. München, 1924.
159. Wojtyła K. Osoba i czyn. Kraków, 1969.
160. Wojtyła K. U podstaw odnowy. Studium etyczne o realizacji Vaticanum II. Kraków, 1972.
161. Wojtyła Karol negli scritti. Lib. Ed. Vaticana, 1980.
162. Wojtyła K. Znak, któremu sprzeciwiać się będą. Rekolekcje w Watykanie 5—12/III 1976. Poznań—Warszawa, 1976.
163. Wojtyła K. Świadomość Kościoła wedle Vaticanum II// W nurcie zagadnień posoborowych. T. IV. Warszawa, 1972.
164. Wojtyła K. Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera. Lublin, 1959.
165. Wojtyła K. Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne. Kraków, 1962.
166. Zuberbier A. Religia i doczesność // W nurcie zagadnień posoborowych. Warszawa, 1967.

# СОДЕРЖАНИЕ

Введение . . . . .	3
<b>Глава I. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ ИЗУЧЕНИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ДОКТРИНЫ КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ</b>	
§ 1. Понятие и структура социального учения церкви . . . Социальная доктрина и социальное учение. Социальная этика. Социальная философия католицизма. Социальная теология. Внутрицерковная дискуссия о наличии и актуальности социальной доктрины	10
§ 2. Идеология, религиозная идеология и социальная доктрина церкви Марксистское и клерикально-католическое понимание роли церкви в обществе. Католический экклезиоцентризм или католическая «деидеологизация»? Идеология и социальное учение	32
§ 3. Проблема периодизации социального учения Церковная версия. Ключ к осуществлению периодизации. Два принципа периодизации доктрины церкви. Три периода	44
<b>Глава II. ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ И ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ЦЕРКОВНОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ДОКТРИНЫ</b>	
§ 1. Социальная философия Фомы Аквинского — историческая предпосылка социального учения католической церкви . . . . . Почему томизм? Естественное право. <i>Ordo</i> . Естественное право и собственность. Личность и общество. Общее благо и социально-этические добродетели. Проблема труда	53
§ 2. Оценка социального католицизма XIX века как теории и общественно-религиозного движения . . . . . Социальный католицизм как явление. Тенденции и направления в социальном католицизме	74
<b>Глава III. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ СОЦИАЛЬНОЙ ДОКТРИНЫ КАТОЛИЦИЗМА И ИХ МОДЕРНИЗАЦИЯ</b>	
§ 1. Католическая философия и социальная доктрина . . . Неотомизм как методологическая основа социальной доктрины. Ассимилирующий неотомизм. Идеи экзистенциализма, феноменологии и других направлений в социальной философии католицизма. Тейярдизм и социальная доктрина церкви. Рационализм — иррационализм	92
§ 2. Теологический антропологизм — исходный принцип католической социологии . . . . . Теологическая антропология. Антропология и солидаризм. Католическая антропология и марксизм. Субъективизация католической антропологии. Мистификация человеческой деятельности	104

§ 3. Эволюция основных категорий социальной доктрины. Новые категории Метаморфозы терминологии католической социальной философии. Естественное право в последних социальных документах церкви. Общее благо. Социальное развитие и прогресс. Знамения времени	119
--	-----

#### Глава IV. ЭВОЛЮЦИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ДОКТРИНЫ ЦЕРКВИ В ЭПОХУ ИМПЕРИАЛИЗМА И В СОВРЕМЕННУЮ ЭПОХУ

§ 1. Несостоятельность церковного истолкования социального развития «Классическая» социальная модель. Статическая и динамическая концепции общества. Социальное развитие в истолковании К. Войтылы. Социально-философский смысл энциклик Иоанна Павла II. Идеал духовной жизни современного общества	134
§ 2. Современная экономическая теория Статус и специфика католической экономической теории. Социально-экономический аспект энциклики о труде. Проблема собственности сегодня. Профсоюзы. Труд и капитал	158
§ 3. Политика церкви Специфика ватиканской политики. Современная ватиканская теория государства. Злоключения идеи политического плюрализма. Католицизм и социализм. «Восточная политика» Ватикана. Католическая альтернатива. Ватиканская философия и теология мира	171

#### Глава V. СОЦИАЛЬНО-ЭТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ДОКТРИНЫ

§ 1. Человек в системе современной католической этики. Специфика католической этики. Идеология, мировоззрение и католическая этика. Проблема «современного человека». Достоинство, ценность и права человека. Социальная справедливость. Добро и зло, или теодицея сегодня. Новейшие тенденции в католической этике	191
§ 2. Проблема гуманизма Немного истории. Два типа гуманизма. «Гуманизация» теологии. Борьба и возможность сотрудничества	213
§ 3. Проблемы семьи и брака Значение проблемы и ее эволюция. Дискуссия на соборе и после него. Женщина в церкви, в семье и обществе. Иоанн Павел II о любви, семье и браке	219

Заключение. ИЛЛЮЗИИ КАТОЛИЧЕСКОЙ ФУТУРОЛОГИИ	234
--	-----

Предпосылки католической модели будущего. Футурология Иоанна XXIII и собора. Эволюция образа будущего в 70—80-х гг.

Литература	248
------------	-----

Издательская группа URSS  
представляет фундаментальный труд  
доктора исторических наук, профессора  
**Юрия Семенова**

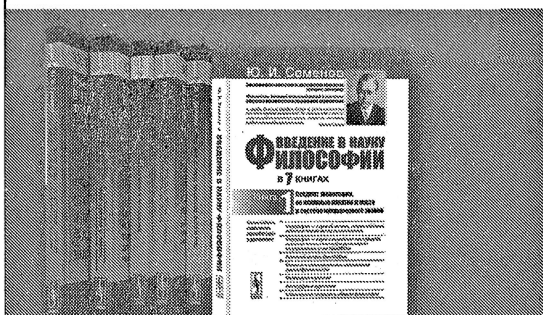


# Введение в НАУКУ ФИЛОСОФИИ

*в шести книгах:*

- 1** Предмет философии, ее основные понятия и место в системе человеческого знания
- 2** Вечные проблемы философии: От проблемы источника и природы знания и познания до проблемы императивов человеческого поведения
- 3** Марксистский прорыв в философии
- 4** Современные проблемы теории познания, или логики разумного мышления
- 5** Проблема истины. Мышление, воля и мозг
- 6** Трудная судьба философии диалектического материализма (конец XIX – начало XXI в.)

Исходная идея всех книг цикла — **философия есть наука**, есть исследование, в ходе которого решаются проблемы и тем самым делаются открытия. Предметом философского исследования является **ИСТИНА**. Философия есть теория познания истины. Цель исследования процесса познания истины — вооружить человека, и прежде всего ученого, руководством к **познанию** истины, методом познания истины. Истину способно дать лишь **мышление**. Только процесс мышления поддается управлению со стороны человека. Поэтому философия есть наука о мышлении (логика) и одновременно предельно общий метод мышления (диалектика).



**Систематическое изложение**  
всех без исключения важнейших  
**проблем философии**



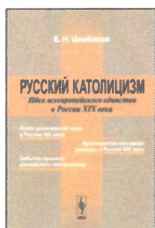
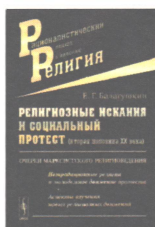
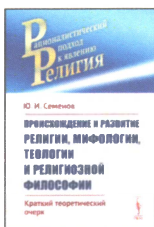
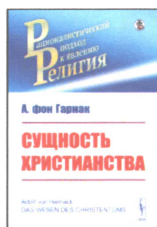
## Фридрих Григорьевич ОВСИЕНКО 1939–2007

Советский и российский религиовед и философ, крупнейший в России специалист по современному католицизму, методологии религиоведения и государственно-конфессиональных отношений. Доктор философских наук, профессор. В 1965 г. окончил философский факультет МГУ имени М. В. Ломоносова, где впоследствии защитил кандидатскую диссертацию в 1969 г. Преподавал в 1-м Московском медицинском институте, Московском институте радиотехники, электроники и автоматики, на философском факультете МГУ имени

М. В. Ломоносова. Работал в Институте религиоведения Академии общественных наук при ЦК КПСС. С 1988 г. — доктор наук.

Ф. Г. Овсиенко исследовал современную католическую философию, а также новые течения в теологии. Он выдвинул и обосновал положение о том, что современная католическая социальная доктрина, представляющая собой совокупность особых политических, экономических, социально-этических и культурологических концепций, во многих пунктах входит в противоречие со светскими представлениями о природе добра и зла, о достоинстве человека и социальной справедливости. В то же время он высказал мысль, что эти расхождения тем не менее не являются препятствием для непосредственного сотрудничества верующих и неверующих людей, как и для их совместной борьбы с различной социальной и политической несправедливостью. Автор более 100 научных работ, в том числе четырех монографий. Один из авторов «Атеистического словаря», словаря «Религии и народы современной России» и «Религиоведение. Энциклопедический словарь», а также «Энциклопедии религий» и «Большой российской энциклопедии».

### Наше издательство предлагает следующие книги:



Издательская группа  
**URSS**  
Каталог изданий  
в Интернете:  
<http://URSS.ru>  
E-mail: [URSS@URSS.ru](mailto:URSS@URSS.ru)

117335, Москва, Телефон / факс  
Нахимовский (многоканальный)  
проспект, 56 +7 (499) 724 25 45

Отзывы о настоящем издании, а также обнаруженные опечатки присылайте по адресу [URSS@URSS.ru](mailto:URSS@URSS.ru).  
Ваши замечания и предложения будут учтены и отражены на веб-странице этой книги на сайте <http://URSS.ru>

28578 ID 270294

