


К. М. ДОЛГОВ

ДИАЛЕКТИКА И СХОЛАСТИКА



СОЦИАЛЬНЫЙ
ПРОГРЕСС
И
БУРЖУАЗНАЯ
ФИЛОСОФИЯ

Социальный прогресс
и буржуазная философия

К. М. ДОЛГОВ

ДИАЛЕКТИКА И СХОЛАСТИКА

Критический анализ
философии неотомизма

Москва
Издательство
политической литературы
1983

87.3в02

Д64

Д $\frac{0302020300-145}{079(02)-83}$ КБ-7-22-83

© ПОЛИТИЗДАТ, 1983 г.

ВВЕДЕНИЕ

Неотомизм является одним из основных направлений современной буржуазной философии. Это философское учение уходит своими корнями в средневековые и дальше к отцам церкви, ко времени возникновения христианской религии вообще. Собственно томистская философия обязана своим именем средневековому схоласту Фоме Аквинскому (1225—1274). Она сложилась в XIII веке — веке наибольшего расцвета схоластики. Возникновение неотомистской философии относится ко второй половине прошлого века и связано с изменением социально-политической, а также идеологической ситуации во многих странах Европы — Германии, Франции, Италии и других. Сильный подъем революционного движения в большей части капиталистических стран, возникновение философии диалектического материализма — научного мировоззрения пролетариата, необычайно большие успехи в развитии науки побуждали правящие круги буржуазного общества, в том числе и круги клерикальные, искать философское учение, которое могло бы быть противопоставлено революционному движению, распространению научного мировоззрения пролетариата.

Начало неотомистской философии принято датировать появлением энциклики папы Льва XIII «Aeterni Patris» («Бессмертные отцы») (1879), в которой философия Фомы Аквинского провозглашалась единственно истинной философией католицизма. Ее изучение вменялось в обязанность всем католическим учебным заведениям и всячески поощрялось в не католических школах и университетах. Центрами неотомистского движения становятся Лувенский университет в Бельгии, при котором в 1893 г. был создан Высший институт философии, римская Академия святого

Фома, основанная в 1891 г. Затем возникают католические университеты в Париже, Милане, Фрейбурге и в других городах. В настоящее время неотомизм является одним из самых влиятельных и распространенных направлений буржуазной философии. В распоряжении его последователей находится большое количество институтов, университетов, издательств. Неотомизм разрабатывают хорошо подготовленные философские кадры. Если к тому же учесть, что философия неотомизма оказывает воздействие на формирование социально-политической доктрины христианских и христианско-демократических партий, стоящих у власти в ряде стран, то необходимость критики этого философского направления станет очевидной.

Томизм никогда не представлял собой единого и цельного учения. В нем всегда имели место различные течения и школы. Современный томизм, или неотомизм, тоже нельзя назвать единым, монолитным философским направлением. Если взять критерием подлинного томизма или неотомизма верность учению Фомы Аквинского, то сейчас, пожалуй, трудно найти такую его школу, о которой можно было бы сказать, что она строго следует духу и букве философии своего основоположника.

Больше других на эту роль претендуют представители так называемого «ортодоксального» томизма, или «палеотомизма», группирующиеся в Риме. Что же касается других школ и направлений современного неотомизма, то все они так или иначе стремятся к тому, чтобы осовременить философию Фомы Аквинского то ли за счет ее субъективизации, психологизации и антропологизации, то ли с помощью анализа более современной проблематики, то ли посредством ее сближения с другими современными философскими направлениями, такими, как феноменология, экзистенциализм, психоанализ и т. д.

Все это делается, как говорят, не от хорошей жизни. Католическая церковь и ее идеологи были вынуждены поступиться многими важными принципами философии «ангелического доктора», а также признать «умеренный и здоровый философский плюрализм», то есть правомерность существования других философских направлений. В настоящее время для католической церкви важнее сохранить свой собственный авторитет, чем авторитет Фомы Аквинского.

В предлагаемой работе критическому анализу подвергнут так называемый «традиционный», «классический», или «экзистенциальный», томизм, наиболее известные

представители которого — Жак Маритен и Этьен Жильсон — занимались преимущественно метафизикой бытия. Онтологическая направленность их философии дает себя знать и в гносеологических, и в этических, и в эстетических штудиях этих авторов, не говоря уже о натурфилософии. Данный вид современного томизма, или неотомизма, взят еще и потому, что он является самым влиятельным и распространенным. Именно эта разновидность неотомизма признается высшей церковной властью в качестве официальной философии католической церкви.

«Экзистенциальный» неотомизм — это метафизика, или философия бытия, или, еще точнее, теологическая онтология, поскольку существующее выводится в ней из бытия бога, а с другой стороны, все существующее должно с необходимостью приводить к доказательству существования бога. Вот почему в неотомизме (как и прежде в томизме) универсальное значение получает принцип аналогии бытия, или принцип аналектики бытия.

Данный принцип совмещает две главные идеи: 1) основой и источником всего существующего является бытие бога; 2) все существующее является реальным и истинным в той мере, в какой оно отражает собою бытие бога.

Томистский, или неотомистский, принцип аналогии представляет собой крайнюю форму религиозно-идеалистической метафизики, исключаящую какую бы то ни было объективную диалектику, борьбу противоположностей, самодвижение как источник развития. Источником всего существующего, источником развития объявляется бытие бога.

Принцип аналогии как антидиалектический принцип получает в неотомизме универсальное значение и распространяется на все сферы философской рефлексии: онтологию, гносеологию, этику, эстетику, антропологию, натурфилософию, логику, аксиологию.

Например, в гносеологии познание каждой вещи ставится в прямую зависимость от того, насколько она уподобляется божественной истине, насколько она отражает ее. В этике рассматривается соответствие поступков и действий человека божественному милосердию и божественной благодати. Согласно же неотомистской эстетике, чем больше вещь уподобляется богу, тем прекраснее она становится. Красота всего существующего находится в непосредственной зависимости от того, насколько оно выражает или отражает красоту божественную.

Критический анализ философии неотомизма предъявляет исследователю ряд своеобразных требований. Неотомизм — открыто религиозная философия, поэтому здесь не нужно устанавливать, как это делается при анализе некоторых других течений современной буржуазной философии, степень его религиозности. Но данное обстоятельство оборачивается немалой трудностью, ибо в этом случае задача заключается в анализе и опровержении философской аргументации, доказывающей совместимость религии и науки, более того, отождествляющей религиозность с высшей научностью.

Если другие направления современной буржуазной философии имеют более или менее определенную сферу исследования: неопозитивизм занимается преимущественно гносеологическими вопросами, экзистенциализм — проблемой личности и т. д., то философия неотомизма стремится охватить всю совокупность проблем, которые когда-либо ставились и ставятся в рамках различных философских учений.

Немалую трудность представляет выявление реального содержания и смысла теологической проблематики, если учесть специфику религиозных объектов рассмотрения и особенность применяемой здесь терминологии.

Неотомисты прослеживают идейные корни своей философии от Платона, а в особенности от Аристотеля до наших дней, в связи с чем необходимо постоянно делать историко-философские экскурсы, чтобы выявить подлинное значение того или иного положения, той или иной проблемы, заимствованной неотомистами из различных философских систем прошлого.

Критический анализ философии неотомизма затрудняется также тем, что эклектизм, в той или иной степени присущий всем направлениям современной буржуазной философии, выражается в неотомизме в специфической форме — он ассимилирует самые разнообразные, порою даже противоречивые положения различных философских школ. В связи с этим приходится обращаться и к ним.

Наконец, философия неотомизма выражает основные тенденции в эволюции буржуазного сознания, буржуазного мировоззрения, их связь — не всегда прямую и непосредственную — с политикой господствующих классов.

Налицо сложное переплетение гносеологических, исторических и классовых корней неотомизма, что также составляет определенную трудность при анализе собственно философских его положений.

Отсюда вытекают следующие методологические выводы:

1. Анализ неотомистской философии необходимо проводить комплексно в плане возникновения и развития ее основной проблематики.

2. В. И. Ленин в своей работе «Материализм и эмпириокритицизм» указывал на «связь махизма с одной школой в одной отрасли новейшего естествознания»¹. При анализе неотомистской философии и в особенности ее гносеологии важно принимать во внимание не столько ее прямую связь с какой-то одной отраслью естествознания, сколько сложные, противоречивые взаимоотношения данной философии со всей наукой нашего времени.

3. Сформулированное В. И. Лениным положение о партийном характере философии представляет собой незыблемый принцип, с помощью которого только и можно выявить объективную, классовую роль философии неотомизма, защищающей религиозные догмы против науки и научной философии. Ленинский принцип партийности имеет особую ценность применительно к критике неотомистской гносеологии, поскольку неотомисты иногда говорят о «близости» и «общих чертах» неотомизма и марксизма, неотомистской и марксистской гносеологий. Однако наличие общих элементов в марксистской теории познания и в неотомистской гносеологии (например, признание существования объективного, материального мира, борьба против субъективизма и др.) вовсе не снимает противоположности материализма и идеализма, не означает общности принципиальных основ той и другой философии.

В. И. Ленин призывал видеть за построениями той или иной философской школы борьбу партий в философии, борьбу, которая «в последнем счете выражает тенденции и идеологию враждебных классов современного общества. Новейшая философия так же партийна, как и две тысячи лет тому назад. Борющимися партиями по сути дела, прикрываемой гелертерски-шарлатанскими новыми кличками или скудоумной беспартийностью, являются материализм и идеализм. Последний есть только утонченная, рафинированная форма фидеизма, который стоит во всеоружии, располагает громадными организациями и продолжает неуклонно воздействовать на массы, обращая на пользу себе малейшее шатание философской мысли»².

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 379—380.

² Там же, с. 380.

Одной из существенных особенностей марксистско-ленинской философии является то, что она не просто описывает те или иные явления, а вскрывает их причины. Применительно к исследованию философских школ это означает, что она стремится показать, почему та или иная общественная система породила или порождает именно такие, а не другие философские идеи и направления. Это задача трудная, поскольку отражение бытия в идеологической форме, особенно в форме философских представлений, никогда не бывает прямым, непосредственным, а всегда совершается опосредствованно, оно является отражением и социальной действительности, и сложного переплетения философских, научных и религиозных традиций.

Для неотомистской философии традиция имеет особое значение, ибо речь идет о философской школе, имеющей многовековую историю. Воздействие традиции не обуславливает некоего «имманентного» развития философской системы. Реальной основой происходящих в ней изменений является современная ей изменяющаяся действительность, а не принцип «филиации идей». В конечном счете философская традиция всегда призывалась к жизни не какими-то абстрактными идеями или благами пожеланиями того или иного философа, а социальными потребностями, потребностями классов, интересы которых в теоретической форме выражает та или иная философская школа. Идеи и теории, которые заимствуются отдельным философом или целой философской школой из предшествующей философии, никогда не повторяются в своей старой форме и старом содержании. Берется всегда только то, что нужно данному философу или философской школе для решения стоящих перед ними задач. Конкретные исторические общественные отношения, проблемы, которые решает то или иное общество, определяют, что нужно выбрать и позаимствовать из философских учений прошлого. Эти же отношения «осовременивают» философские системы прошлого, позволяют определить характер и границы переосмысления заимствованных идей и теорий.

С чего начинать исследование, на что обратить главное внимание, где искать суть данной философской системы, в какой части ее содержится наиболее адекватное отражение и выражение породивших ее социальных отношений? Вот группа вопросов, сразу же встающих перед исследователем.

Развитые идеалистические философские системы — а именно такой является неотомистская философия — своей

теоретической основой полагают метафизику, онтологию, «первую философию», или учение о бытии. Поэтому вполне логично начинать анализ неотомистской философии именно с метафизики, или онтологии, что и даст возможность выявить основное содержание данной философии. Вместе с тем критический анализ метафизики, являющейся продуктом весьма высокой абстракции, не позволяет достаточно четко вскрыть классовый характер той или иной философской системы. Для этого необходим анализ тех ее частей, в которых осмысливаются социальные отношения и политические идеалы.

1. Сущность неотомистской метафизики

Проблема метафизики в неотомистской философии имеет исключительную важность, поскольку от ее решения зависит решение многих других: классификации наук (философских и нефилософских), места философии в системе человеческого знания, соотношения философии с конкретными науками и т. д.

Определяя задачи, предмет и содержание метафизики, неотомисты заявляют, что они исходят из Аристотеля. Действительно, впервые обстоятельное обоснование предмета и задач метафизики мы находим у Аристотеля. В своей «Метафизике» он ставит данную проблему, выясняя специфику познания действительности различными науками, каждая из которых изучает тот или иной род сущего.

Аристотель различал три основных рода наук: «теоретические», рассматривающие предметы объективного мира, «практические» — науки о человеческой деятельности и ее результатах и науки «поэтические» — о творчестве человека и о продуктах этого творчества.

К первым, теоретическим наукам, Аристотель относил физику, математику и науку о божестве — «первую философию». Так как первая философия изучает «нечто вечное, неподвижное и существующее отдельно», то он отдавал ей предпочтение и ставил выше других: «В самом деле, учение о природе занимается предметами, существующими самостоятельно, но не неподвижными; некоторые части математики исследуют хотя и неподвижное, однако, пожалуй, существующее не самостоятельно, а как относящееся к материи; первая же философия исследует самостоятельно существующее и неподвижное. А все причины должны быть вечными, особенно же эти, ибо они причины тех божественных предметов, которые нам явля-

ются. Таким образом, имеются три умозрительных учения: математика, учение о природе, учение о божественном (совершенно очевидно, что если где-то существует божественное, то ему присуща именно такая природа), и достойнейшее знание должно иметь своим предметом достойнейший род [сущего]. Так вот, умозрительные науки предпочтительнее всех остальных, а учение о божественном предпочтительнее других умозрительных наук»¹.

Здесь Аристотель не только дает логическое обоснование приоритета теоретических дисциплин (математики, физики и философии, или метафизики), но и высказывает гениальную мысль о классификации наук по видам движения. Правда, в ней, как и во всей своей философии, Аристотель проявляет непоследовательность, ибо наряду с идеей материального единства мира он утверждает идею об «обособленных и неподвижных объектах», представляющих предмет «первой философии», или метафизики. Здесь, так же как и в других вопросах, Аристотель не может решить проблемы соотношения общего и единичного, на что указывал В. И. Ленин. Именно поэтому он так резко отделяет конкретные науки от науки, которая должна заниматься всеобщим, вечным, неподвижным, божественным.

Фома Аквинский, а вслед за ним и неотомисты ухватываются за эту непоследовательность Стагирита для того, чтобы «очистить» философское знание, обособить его от конкретно-научного знания. «Наука вообще,— пишет один из лидеров неотомизма Жак Маритен,— составляет в действительности две большие сферы, сферу мудрости, которая познает вещи при помощи первых причин и причин высшего бытия, и сферу науки в узком смысле, которая познает вещи при помощи вторых причин, или непосредственных принципов. Метафизика есть мудрость, это чистая и простая мудрость естественного порядка, порядка, постигаемого из самого себя к своей единственной причине. Философия природы есть мудрость в определенном отношении, потому что она направляет на первые принципы и первые причины в *данном порядке*, в порядке телесной природы»².

Метафизика и философия природы объединяются Ж. Маритеном в одну сферу, которая и является филосо-

¹ Аристотель. Соч. В 4-х т. М., 1975, т. 1, с. 181—182.

² Maritain J. Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir. P., 1963, p. 92.

фией. Сфера же науки включает в себя эмпирические науки, которые еще не математизированы, затем физико-математические науки и, наконец, математику как науку, стоящую наиболее близко к философии. Критерием данной классификации наук являются не формы движения, как это было у Аристотеля, а принцип абстракции, очищения от материального. На основе данного принципа выделяются три основные ступени теоретического знания: физика, математика и метафизика. «Аристотелевская традиция... признает три принципа, которые соответствуют тому, что томисты называют тремя ступенями, или тремя порядками абстракции: мир принципов и законов чувственной и подвижной природы, мир *физики*; мир количества как такового, мир *математики*; мир бытия как бытия и интеллигибельных объектов, которые сами по себе не требуют материи как условия реализации, мир *метафизики*»¹.

Согласно Маритену, ум может рассматривать только абстрактные и очищенные от материи объекты (как мы увидим в дальнейшем, это первый и основной принцип неотомистской гносеологии), поскольку материя является основой многообразия индивидов внутри рода и принципа индивидуальности. Поэтому на уровне физического объекта, где объект обладает всеми свойствами и качествами материи, абстракция схватывает лишь его случайные и строго индивидуальные черты, особенности, которые не принимаются во внимание наукой. Физический объект, пишет Маритен, «не может ни *существовать* без материи и качеств, которые ему присущи, ни *быть понимаемым* без нее. Это большая сфера того, что древние называли *физика*. Познание чувственной природы. Первая ступень абстракции»².

Рассматривая абстрактные и очищенные от материи объекты, ум может иметь дело с такими их свойствами, как количество, число и другие. Это будет объект мысли, который не существует без чувственной материи, но который можно понять без нее, ибо ничто чувственное не входит в определение эллипса или квадратного корня. «Эта большая сфера,— продолжает Маритен,— *математика*. Познание количества как такового, согласно отношениям порядка и измерения, которые ему присущи. Вторая ступень абстракции»³.

¹ *Maritain J. Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, p. 266—267.

² *Ibid.*, p. 71.

³ *Ibid.*, p. 72—73.

Наконец, ум рассматривает абстрактные и очищенные от всякой материи объекты, не удерживая в вещах бытия как такового и его законов. Это, поясняет Маритен, «объекты мысли, которые могут *быть понимаемыми* без материи и которые могут даже существовать без нее, как если бы они никогда не существовали в материи, подобно Богу и чистым духам, или если бы они так же хорошо существовали в материальных вещах, как в вещах нематериальных. Речь идет о таких объектах мысли, как субстанция, качество, акт и потенция, красота, добро и т. д. Эта большая сфера — *метафизика*. Познание по ту сторону чувственной природы или бытия как бытия. Третья ступень абстракции»¹.

Все названные ступени абстракции Маритен вслед за Фомой Аквинским относит к так называемой *abstractio formalis* (формальная абстракция), ступени которой являются критерием разграничения и классификации спекулятивных наук. Существует также и другой вид абстракции, так называемая *abstractio totalis* (общая абстракция), при помощи которой «мы извлекаем «человека» из «Петра» и «Павла», «животное» из «человека» и т. д., переходя таким образом ко все более и более широким универсалиям»². Таковы сферы и ступени абстракции, определяющие место и значение наук в системе человеческого знания.

По сути дела, речь идет здесь о проблеме уровня абстракции, который, безусловно, не может быть совершенно одинаковым в различных науках. Познание объекта может осуществляться, так сказать, с различных «дистанций». Одни науки изучают непосредственно материальные, физические объекты, другие — физическое строение мира. Так, открытые физикой законы обладают очень большой степенью общности, поскольку им подчиняются все материальные, физические объекты. Третьи науки не имеют непосредственного физического объекта и оперируют в основном формулами; поэтому создается впечатление, что данные науки не имеют никакого отношения к материальным объектам, к эмпирическому опыту, к практике.

Развитие науки позволило ей проникнуть в новые области действительности, а теоретическое отображение последних потребовало, в свою очередь, пересмотра фундаментальных идей и принципов, казавшихся до того неизменными. Возник также целый ряд наук, стоящих как

¹ *Maritain J. Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, p. 73—74.

² *Ibid.*, p. 94.

бы между философией и конкретными науками (например, кибернетика). Наука в целом сделалась более динамичной, подвижной. Установленные ранее границы между различными конкретными науками стали пересматриваться, передвигаться. Все эти обстоятельства поставили перед философией ряд весьма сложных гносеологических и методологических задач. Некоторые ученые даже стали говорить о том, что мифические сказания ближе и лучше описывают реальность, чем те символы, которыми оперирует современная наука¹.

Уровни абстракции, выделенные неотомистами, лишь в самой отдаленной степени выражают отличия, существующие между различными областями знания. Что же касается самого принципа классификации наук по степени их очищения от материального, то он вообще не выдерживает критики.

В самом деле, можно ли провести какое-либо отличие по степени «чистоты» от материального в объектах, исследуемых теоретической физикой и математикой, когда, скажем, физик-теоретик «вычисляет» свойства элементарных частиц, а математик также «вычисляет» движение этих элементарных частиц и их «взаимоотношения»? А разве в случае вычисления орбиты искусственного спутника Земли или космического корабля математик дальше отстоит от реальности, чем физик, вычисляющий свойства и надежность работы приборов, обеспечивающих их безотказную работу?

В своей классификации наук неотомисты исходят из существования двух миров: чувственного и сверхчувственного, потустороннего. Согласно разделяемой ими концепции, существуют объекты, которые могут быть объектами научного знания, и объекты, лежащие вне науки и вне человеческого знания, — объекты теологии и метафизики. Неотомистская классификация наук не является, таким образом, результатом научного анализа состояния естествознания и социальных наук, а преднамеренным изложением того, что еще нужно было бы доказать, но что выдается за не требующую доказательств аксиому.

Каков же предмет, или объект, метафизики? У неотомистов мы находим разные формулировки на этот счет, но в целом они сходятся на том, что истинным объектом метафизики может быть и является причина причин, *бытие как таковое, или бог*. Так, например, Ж. Маритен пи-

¹ См.: Франк Ф. Философия науки. М., 1960, с. 55—56.

шет, что «объект метафизики... именно бытие как бытие, *ens in quantum ens* (бытие в качестве бытия.— *К. Д.*)...»¹. Другой крупный неотомист Э. Жильсон так определяет объект метафизики: «Собственный объект мудрости, или первой философии, есть цель мира, и так как цель объекта совпадает с его принципом, или его причиной, то мы снова находим определение Аристотеля: первая философия имеет объектом исследования первые причины»². Но первой причиной, или конечной целью мира, согласно неотомистам, является первый творец, или первый двигатель, которым может быть только разум. Целью же разума может быть только истина, следовательно, истина есть конечная цель мира. Поскольку же речь идет о первой причине мира, то истина, о которой мы говорим, есть не любая истина, а лишь такая, которая является первым источником всякой истины. Расположение вещей в порядке истины такое же, как и в порядке бытия, ибо бытие и истина тождественны. Отсюда Э. Жильсон делает вывод: «Одним словом, истинный объект метафизики — это Бог»³. Приведем еще одно определение. «Она,— пишет Л. Жунье,— изучает бытие как бытие»⁴.

Согласно Маритену, «истинная метафизика может сказать: царство мое не от мира сего»⁵. Правда, он вынужден признать, что абсолютно чистого метафизического знания достигнуть нельзя, поскольку метафизика как знание и познание всегда связана с людьми, то есть является человеческой наукой. И в этом он усматривает один из самых существенных недостатков метафизики: «Ее величие: она есть мудрость. Ее ничтожество: она есть человеческая наука»⁶. Под мудростью Маритен понимает теологический, божественный характер метафизики, которая противопоставляется человеческому как нечто совершенно и абсолютно истинное несовершенному, неистинному, ограниченному. «Очень верно,— пишет он,— что метафизика не имеет никакого использования для продуктивности экспериментальной науки»⁷. Однако в этом обстоятельстве неотомисты видят высшую полезность метафизики для че-

¹ *Maritain J. Sept leçons sur l'être et les premier principes de la raison speculative. P., 1932, p. 25.*

² *Gilson E. Le thomisme. P., 1948, p. 27.*

³ *Ibid., p. 23.*

⁴ *Gugnet I. La pensée de Saint Thomas d'Aquin. Bordeaux, 1949, p. 101.*

⁵ *Maritain J. Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir, p. 9.*

⁶ *Ibid., p. 3.*

⁷ *Ibid., p. 8.*

ловека: «бесполезна, потому что сверхполезна»¹, ибо привлекает человека к служению такой «истине», как бог.

Таким образом, неотомистская метафизика представляет собой своеобразный вариант философии, стоящей над всеми науками. При этом она совершенно лишена тех положительных моментов, которые имелись, скажем, в картезианской или гегелевской системах философии и способствовали развитию конкретных наук. Неотомистская метафизика лишена основных принципов, характеризующих научное познание. Соответственно своему «вечному» объекту — причине причин, бытию как таковому, или богу, — она также провозглашена неотомистами как вечная мудрость, независимая от времени и изменений, происходящих в мире. Она совершенно не зависит от истории и от других областей знания, поскольку последние непосредственно связаны с жизнью, с практикой, с земными делами и интересами людей, а царство метафизики, сфера ее деятельности — не от мира сего. И наконец, любая наука постоянно развивается. Метафизика же, как сфера мудрости, сфера вечной и неизменной истины, приобщая людей к вечной истине — богу, не подвержена никаким влияниям.

«Наш долг, — пишет Маритен, — осознать реальность и требования этой философии. Отсюда для нас вытекает двойная обязанность: нам необходимо защищать ее традиционную мудрость и преемственность против предрассудков современного индивидуализма, поскольку последний любит, ищет и желает нового ради него самого и интересуется только доктриной в узком смысле, когда она представляет собой создание новой концепции мира; нам необходимо показать, что эта мудрость является всегда юной и изобретательной, что она несет в себе присущую ей субстанциально-врожденную необходимость роста и обновления, — это против тех, кто хотел бы остановиться на данном ее состоянии, вытекающем из ее развития, и кто не признал бы ее существенно прогрессивную природу»².

Итак, двойная обязанность, или задача, стоящая перед неотомистами, заключается в том, чтобы, с одной стороны, противостоять различного рода индивидуалистическим теориям, подрывающим основы религии и философии объективного идеализма, каковым является неотомизм, а с другой стороны, показать живучесть и изобретательность самой «вечной философии». В какой-то мере здесь признает-

¹ *Maritain J. Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, p. 8.

² *Maritain J. Sept leçons sur l'être et les premières principes de la raison spéculative*, p. 6.

ся необходимость развития философии, необходимость ее прогресса. Но в какой?

Конечно, Маритен и другие неотомисты не могут согласиться с научной концепцией развития философии, ибо это противоречило бы их взглядам на философское знание, а их «вечную философию» поставило бы вне философии вообще. Вот почему неотомисты разработали своеобразную концепцию развития и прогресса, приспособленную к интересам неотомистской метафизики.

Маритен считает, что «всякий вопрос, поставленный наукой, имеет двойной аспект. Аспект *таинства* и аспект *проблемы*. Именно таинства и именно проблемы, «таинство» со стороны вещи, объекта и экстраментальной (то есть внепонятийной.— *К. Д.*) реальности; «проблема» со стороны наших формул»¹. В различных областях знания и познания доминирует тот или другой аспект. Аспект «таинства» доминирует там, где познание имеет онтологический характер, то есть где исследуется бытие как таковое и вопросы, связанные непосредственно с бытием. «Аспект «таинства» доминирует в философии природы и еще больше — в метафизике (и еще больше — в теологии)»². Аспект «проблемы» доминирует в тех областях, где познание является менее онтологическим, главным образом в конкретных, эмпирических науках, а также в технике и т. п.

Неотомисты различают три ступени духовной, спиритуальной «жажды». Первая — когда человек желает найти разрешение своих собственно человеческих проблем. Но на этой ступени ему трудно найти удовлетворение, поскольку подобные проблемы не имеют конца. Вторая ступень — когда человек стремится познать бытие в его различных формах и видах, но так как этих видов и форм также очень много, то человек фактически тоже остается неудовлетворенным, жаждущим, хотя здесь уже имеется аспект «таинства». И наконец, третья ступень — стремление к познанию бога, божественной мудрости — когда человек удовлетворяет жажду познания полностью, даже если ему удастся постичь лишь ничтожную часть божественной мудрости.

Там, где господствует аспект «проблемы», одно решение следует за другим без конца: одна проблема решается, другая тут же возникает. В данном случае, говорит Мари-

¹ *Maritain J. Sept leçons sur l'être et les premières principes de la raison speculative*, p. 8.

² *Ibid.*, p. 11.

тен, мы имеем неполное, незавершенное решение, подобное изменению пейзажа перед глазами едущего путешественника. «Такой прогресс является прогрессом *замещения*»¹. Там же, где доминирует аспект «тайнства», дух занимает одно место, сосредоточивается около одного центра и все дальше и дальше проникает в толщу того же самого. «Это прогресс на месте, прогресс через *углубление*»².

Можно было бы предположить, что речь идет о некоторых закономерностях развития научного знания, которое, как известно, совершается таким образом, что новые теории сменяют старые, более совершенные теории сменяют менее совершенные. Однако было бы ошибочно утверждать, что разработка, например, специальной и общей теории относительности, квантовой механики и других новых областей физики явилась полным отрицанием классической физики со всеми выведенными ею законами. В развитии науки нет абсолютного отрицания предыдущего знания, напротив, более совершенная теория «снимает», включает в себя достигнутый ранее уровень научного знания. Можно привести и другой пример: развитие математической логики. Классическая логика является двужаночной. Развитие логики привело к возникновению многозначных логических систем. Однако это вовсе не значит, что двужаночная логика подверглась отрицанию со стороны многозначной. Напротив, любая многозначная логика строится на базе двужаночной и предполагает ее. Подобную картину мы наблюдаем в истории развития всего научного знания, включая и философию.

Для чего понадобились Маритену рассуждения о своеобразных понятиях-категориях «тайнства» и «проблемы», о прогрессе «замещения» и о прогрессе «углубления»? Прежде всего для обоснования тезиса о несовершенстве научного знания и превосходстве над ним знания метафизического. Если нельзя говорить о действительном прогрессе научного знания, то, естественно, метафизика не должна себя связывать с ним, поскольку она сама по себе является знанием более совершенным.

Главная цель неотомистской интерпретации науки и философии состоит в том, чтобы подчинить и ту и другую теологии. В науке происходит вечная смена бесконечного ряда проблем, она имеет дело с «дурной бесконечностью»

¹ *Maritain J. Sept leçons sur l'être et les premières principes de la raison speculative, p. 7.*

² *Ibid., p. 12.*

проблем, которые не касаются существенных сторон бытия. Бытие как таковое рассматривается только там, где существует аспект «тайнства». Само введение термина «тайнство» говорит о попытке перевести научно-философскую проблематику на теологическую основу. Аспект «тайнства» полностью доминирует только в области теологии, говорит Маритен. И здесь, как он полагает, уже нет «дурной бесконечности» проблем, а значит, нет и не может быть простого прогресса «замещения». Именно здесь доминирует аспект «тайнства» и существует прогресс «углубления» знания о бытии. Философия должна быть подчинена теологии, поскольку лишь последняя способна дать знание о самом существенном для человека вопросе — о бытии.

Философия должна служить теологии, быть средством, инструментом ее развития — вот конечный вывод, который делают неотомисты из анализа соотношения конкретных наук и метафизики, из анализа соотношения «проблемы» и «тайнства», прогресса «замещения» и прогресса «углубления».

Таким образом, неотомистская метафизика возрождает давно изжитую классификацию наук, согласно которой философия выступала в роли «вечной философии», «вечной мудрости», содержащей неизменные, абсолютные истины. И в этом смысле она действительно представляет собой анахронизм. Вместе с тем неотомистская философия представляет собой весьма «современную» философию, поскольку она является реакцией на ускоряющийся прогресс естественных и общественных наук, на их окрепшую взаимосвязь и взаимообусловленность. Здесь полностью подтверждается мысль В. И. Ленина о том, что реакционные философские теории могут возникать в периоды наиболее бурного развития науки¹. И как правило, чем величественнее научные достижения, тем глубже и ожесточеннее реакция на них.

Основная цель неотомистской метафизики состоит в доказательстве существования бога. Эту цель неотомисты рассматривают и как главную проблему своей философии вообще. Достаточно рассмотреть содержание, скажем, их этических или эстетических концепций, и станет очевидно, что это действительно так: учение о прекрасном они используют для доказательства существования бога, из учения о моральных нормах, о добре и зле они также выводят

¹ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 326.

существование бога. В этом специфика неотомистской философии.

В свое время проблема метафизики привлекла внимание К. Маркса и Ф. Энгельса. Высказанные ими соображения относительно метафизики того времени по сей день сохранили свою ценность не только в чисто историческом плане, но и в плане методологическом, то есть сохранили свою ценность для критического анализа метафизики вообще.

У них мы встречаем двоякое понимание метафизики: одно в смысле философской системы, пытающейся дать полную картину мира, исходя из какого-либо одного или нескольких принципов; другое — в смысле антидиалектики.

Рассмотрение метафизики с диалектико-материалистических позиций позволило Марксу и Энгельсу воспроизвести реальную историю эволюции метафизических систем, установить их связи и отношения с действительностью, с социально-политическими и экономическими отношениями своего времени, с развитием научного знания. Маркс и Энгельс признавали за предшествующей метафизикой известные заслуги. Однако по мере развития конкретных наук и естествознания в целом она все больше становилась абстрактной, схоластической, плоской. «Метафизика XVII века еще заключала в себе *положительное*, земное содержание (вспомним Декарта, Лейбница и др.), — писал К. Маркс в «Святом семействе». — Она делала открытия в математике, физике и других точных науках, которые казались неразрывно связанными с нею. Но уже в начале XVIII века эта мнимая связь была уничтожена. Положительные науки отделились от метафизики и отмежевали себе самостоятельные области. Все богатство метафизики ограничивалось теперь только мысленными сущностями и божественными предметами, и это как раз в такое время, когда реальные сущности и земные вещи начали сосредоточивать на себе весь интерес. Метафизика стала плоской»¹.

В предельно сжатой формулировке здесь дается картина превращения метафизики из положительного метода исследования в свою противоположность — в систему бессодержательных, абстрактных догм об абстрактных, несуществующих сущностях. Метаморфоза метафизики протекала тем стремительнее, чем быстрее и серьезнее сама

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 141.

жизнь ставила проблемы, требовавшие незамедлительного разрешения. И это не было случайным явлением. Все философские теории в конечном счете находят свое подлинное объяснение в условиях своего времени. А действительность к началу XVIII в. была такова, что основное внимание людей направлялось на удовлетворение непосредственно земных, мирских интересов. Естественно, именно конкретные науки, а не метафизика могли в наибольшей и возрастающей степени служить их удовлетворению. Данное противоречие между реальными жизненными интересами людей и становящейся все более абстрактной и оторванной от жизни идеалистической метафизикой постоянно углублялось и расширялось.

«*Метафизика* XVII века, — писал К. Маркс, — главным представителем которой во Франции был *Декарт*, имела со дня своего рождения своим *антагонистом материализм*. Материализм выступил против Декарта в лице *Гассенди*, восстановившего *эпикурейский* материализм. Французский и английский материализм всегда сохранял тесную связь с *Демокритом* и *Эпикуром*. Другого противника картезианская метафизика встретила в лице *английского* материалиста *Гоббса*. Гассенди и Гоббс победили свою противницу спустя долгое время после своей смерти, в то самое время, когда она официально господствовала уже во всех французских школах»¹. Материализм был всегда более тесно связан с жизнью, чем идеалистическая философия, но, как указывает К. Маркс, преодоление метафизики нельзя объяснить только влиянием материалистической теории, только борьбой материализма против идеализма, а следует принимать во внимание прежде всего практический характер жизни того времени. «*Вольтер* заметил, что равнодушие французов XVIII века к спорам иезуитов с янсенистами вызвано было не столько философией, сколько финансовыми спекуляциями *Ло*. И в самом деле, низвержение метафизики XVII века может быть объяснено влиянием материалистической теории XVIII века лишь постольку, поскольку само это теоретическое движение находит себе объяснение в практическом характере тогдашней французской жизни. Жизнь эта была направлена на непосредственную действительность, на мирское наслаждение и мирские интересы, на *земной* мир. Ее антитеологической, антиметафизической, материалистической практике должны были соответствовать антитеологические, антиметафизиче-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 140.

ские, материалистические теории. Метафизика *практически* потеряла всякое доверие»¹.

Серьезное развитие философской, теоретической мысли возможно лишь в тесной связи с жизнью, с теми проблемами, которые она ставит перед людьми. Философия, стремящаяся уйти от вопросов реальной жизни, от забот и интересов людей,— такая философия в конце концов обречена на вырождение. И если практически метафизика преодолевалась самой жизнью, то теоретическое ее преодоление осуществлялось философами-материалистами.

В «Святом семействе» с исчерпывающей полнотой дана картина борьбы и преодоления метафизики материализмом. «Выражаясь *точно и прозаически*», французское Просвещение XVIII века и в особенности *французский материализм* были борьбой не только против существующих политических учреждений, а вместе с тем против существующей религии и теологии, но и *открытой, ясно выраженной* борьбой против *метафизики XVII века* и против *всякой метафизики*, особенно против метафизики Декарта, Мальбранша, Спинозы и Лейбница. Философия была противопоставлена *метафизике*, подобно тому как Фейербах при своем первом решительном выступлении против Гегеля противопоставил *трезвую философию* *пьяной спекуляции*. *Метафизика XVII века*, побитая французским Просвещением и в особенности *французским материализмом* XVIII века, пережила свою *победоносную и содержательную реставрацию в немецкой философии* и особенно в *спекулятивной немецкой философии XIX века*. После того как Гегель гениально соединил ее со всей последующей метафизикой и немецким идеализмом и основал метафизическое универсальное царство, наступлению на теологию снова, как и в XVIII веке, соответствовало наступление на *спекулятивную метафизику* и на *всякую метафизику вообще*. Она будет навсегда побеждена *материализмом*, достигшим теперь благодаря работе самой *спекуляции* своего завершения и совпадающим с *гуманизмом*. А подобно тому как Фейербах явился выразителем *материализма*, совпадающего с *гуманизмом*, в теоретической области, французский и английский *социализм* и *коммунизм* явились выразителями этого материализма в *практической области*»².

Анализ метафизики, проделанный К. Марксом и Ф. Энгельсом, имеет большое значение в борьбе с современной

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 140—141.

² Там же, с. 139.

буржуазной философией и метафизикой, одной из разновидностей которой является философия неотомизма. Этот анализ показывает, что метафизика есть продукт кризиса идеалистической философии, оказавшейся неспособной решить теоретические и практические проблемы, поставленные ходом самой жизни. Именно поэтому антиподом метафизики является материализм — теоретическая форма осмысления реальной действительности и ее реальных проблем. Главным средством опровержения и преодоления всякой метафизики и идеализма является их практическое опровержение и преодоление. И сам материализм есть теория, соответствующая «антитеологической, антиметафизической, материалистической практике».

Помимо негативного, отрицательного отношения к метафизике пужна положительная антиметафизическая система, которой является философия диалектического материализма.

Несмотря на обилие различного рода метафизических систем, современная метафизика фокусируется именно в теологической системе неотомистской философии. Поэтому критика неотомизма сегодня становится критикой современной спекулятивной философии, метафизики и всякого идеализма вообще.

2. Анализ категории бытия

Центральной категорией неотомистской онтологии служит категория бытия, которая одновременно представляет собой первый и основной принцип неотомистской теории познания. Категория бытия лежит в основе категориальной системы неотомистской философии вообще. Что же понимают неотомисты под этой категорией?

Согласно неотомистам, только метафизика является истинной философией, и следовательно, только метафизик — истинным философом. Метафизика же как философская доктрина совершенно немыслима без категории бытия, выражающей основной и главный ее предмет.

Маритен в своих трудах дает преимущественно отрицательное определение бытия, направленное против неправильного, с неотомистской точки зрения, понимания данной категории: «Таким образом постигнутое бытие не есть ни неопределенное бытие здравого смысла, ни своеобразное *бытие* наук и философии природы, ни *дереализованное бытие* логики, ни *псевдобытие* диалектики, приня-

тое философией, это бытие свободное для самого себя в своих собственных ресурсах и ценностях интеллигибельности и реальности...»¹ Отсюда бытие не может быть предметом науки, философии природы, логики и диалектики, а только предметом, или объектом, метафизики.

Бытие — это сверхъестественная, трансцендентальная, метафизическая реальность, лежащая в основе всего существующего. Бытие нельзя понимать как некий высший род сущего, и вообще к нему не приложимы никакие родовидовые отношения, ибо, по словам Л. Жунье, «все то, что есть, является внутренним по отношению к идее бытия»². Бытие включает в себя все существующее и все, что может когда-либо существовать. Все зависит от него, как от своей первопричины, в то время как оно не зависит ни от чего. Все существующее определяется бытием, оно же определяется только самим собою. И если нечто существующее может быть, а может и не быть, может существовать и не существовать, то существование бытия как такового совершенно необходимо. «Бытие необходимо постольку,— пишет Маритен,— поскольку оно является целью, поскольку разум создан для бытия»³. Никакого другого аргумента в пользу существования бытия не приводится, да и не может быть приведено, поскольку бытие, в понимании неотомистов, не обладает конкретным содержанием.

Неотомисты заявляют, что в своих суждениях о бытии они исходят из учений Парменида, Платона и Аристотеля. В связи с этим бесполезно сравнить некоторые моменты понимания категории бытия у античных философов с их интерпретацией в неотомистской философии.

Неотомисты утверждают, что их положение «бытие есть то, что есть» восходит к Пармениду. Так ли это?

Свое понимание бытия Парменид изложил в поэме «О природе». Он учил, что существует два утверждения относительно бытия: первое — есть бытие, а небытия нет; второе — есть и небытие. Первое утверждение он считал истинным или по крайней мере приближающимся к истине, второе — ошибочным и не дающим никакого положительного знания, поскольку небытие невозможно

¹ *Maritain J. Court traité de l'existence et de l'existant. P., 1947, p. 38.*

² *Gugnet L. La pensée de Saint Thomas d'Aquin, p. 102.*

³ *Maritain J. Sept leçons sur l'être et les premières principes de la raison speculative, p. 109.*

ни познать, ни выразить. В связи с этим Парменид объявляет мнение, утверждающее единство бытия и небытия, вздорным. Согласно его учению, бытие не возникает и не уничтожается, оно является неким целым без конца и без начала, неподвижным и однородным, не было в прошлом оно и не будет, но все в настоящем, без прерыва, одно. На этом основании Парменид ставит альтернативу: «Быть или вовсе не быть — вот здесь разрешение вопроса»¹. И принимает единственно правильное, по его мнению, решение: есть только бытие, небытия нет, а мысль о бытии тождественна самому бытию. «Одно и то же есть мысль и бытие»².

В данном положении Парменид выразил в обобщенной форме то, что было присуще античной философии в целом — небытие рассматривалось в ней не как то, чего нет, а как некая реальность, которая, однако, не является подлинным бытием. Тем самым античные философы выражали мысль, что предмет и знание предмета есть одно и то же. Однако они сталкивались здесь с большой трудностью: откуда берется неистинное знание, если истинное знание есть выражение истинного бытия? Чтобы преодолеть эту трудность, античные философы и вводили категорию небытия, которая, как они полагали, так же как и бытие, была реальностью, воздействующей на субъект, хотя реальностью неистинной.

Но в учении Парменида о бытии неотомистов привлекал вовсе не этот момент, сыгравший в истории философии, и особенно в теории познания, весьма видную роль. Неотомистам импонировало то, что Парменид исключает какое бы то ни было движение и изменение. Вот что пишет по данному поводу Э. Жильсон: «Бытие определяется здесь как тождественное самому себе и как несовместимое с изменением. По самому своему источнику, онтология «того, что есть» приводит, таким образом, к отрицанию движения, которое, делая невозможным тождество бытия с самим собой, исключается из игры, будучи одновременно нереальным и немыслимым»³.

Если в учении Парменида неотомисты находят опору своим метафизическим (в смысле антидиалектики) взглядам, то учение Платона они пытаются использовать прежде всего для обоснования своего идеализма.

¹ Антология мировой философии. В 4-х т. М., 1969, т. 1, ч. 1, с. 295.

² Там же.

³ *Gilson E. L'être et l'essence*, p. 23—24.

Неотомисты нередко подчеркивают свои расхождения с системой Платона, но нетрудно видеть, что она достаточно близка неотомистской философии. Да и сами неотомисты пишут об этом. Так, Э. Жильсон указывает: «В то время как Платон представляется нам, в одном смысле, как отец всякого идеализма, потому что он отождествляет реальное с идеей, в другом смысле он представляется нам как отец всякого реализма, потому что он повсюду возводит в реальные виды бытия такие понятия, которые, на наш взгляд, могут быть только простыми понятиями»¹. Платон близок неотомистам тем, что в основу всего существующего он полагает идею, которую неотомисты называют богом, что он наделял понятия самостоятельным существованием в качестве прообразов вещей.

И у Платона и у неотомистов мы находим дуализм чувственного и сверхчувственного. Идеальный мир, мир «истинного» бытия, был для Платона прообразом чувственного мира. Точно так же и для неотомистов сверхчувственный мир является основой, сущностью мира чувственного.

Платону свойственно стремление представить абсолютное бытие как единство бытия и небытия в становлении, как единство единого и многого и т. д. Он таким образом резюмирует свое учение в диалоге «Парменид»: «...существует ли единое или не существует, и оно и иное, как оказывается, по отношению к самим себе и друг к другу безусловно суть и не суть, кажутся и не кажутся»². Платон не только рассматривает разнообразные отношения бытия и небытия, но в результате приходит к выводу, что одно существует только посредством другого и определяется через свое другое.

Через тождество бытия и небытия Платон показывает определенность каждой из этих противоположностей. Бытие образует природу небытия, а небытие — природу бытия. «Пусть же никто не говорит о нас, будто мы, представляя небытие противоположностью бытия, осмеливаемся утверждать, что оно существует. Ведь о том, что противоположно бытию, мы давно уже оставили мысль решить, существует ли оно или нет, обладает ли смыслом или совсем бессмысленно. Относительно же того, о чем мы теперь говорили, — будто небытие существ-

¹ *Gilson E. L'être et l'essence*, p. 24.

² *Платон. Соч.* В 3-х т. М., 1970, т. 2, с. 477.

вует,— пусть нас либо кто-нибудь в этом разубедит, доказав, что мы говорим не дело, либо, пока он не в состоянии этого сделать, пусть говорит то же, что утверждаем и мы, а именно что роды между собой перемешиваются и что в то время, как бытие и иное пронизывают всё и друг друга, само иное, как причастное бытию, существует благодаря этой причастности, хотя оно и не то, чему причастно, а иное; вследствие же того, что оно есть иное по отношению к бытию, оно — совершенно ясно — необходимо должно быть небытием. С другой стороны, бытие, как причастное иному, будет иным для остальных родов и, будучи иным для них всех, оно не будет ни каждым из них в отдельности, ни всеми ими, вместе взятыми, помимо него самого, так что снова в тысячах тысяч случаев бытие, бесспорно, не существует; и все остальное, каждое в отдельности и все в совокупности, многими способами существует, многими же — нет»¹.

Таким образом, единое остается тождественным с собою в другом, во многом. Именно это составляет сущность платоновского учения о бытии. И уже неоплатоники, в особенности Прокл, рассматривали вывод, к которому пришел Платон в «Пармениде», как подлинную теологию, раскрывающую смысл и тайны божественной сущности. К такому же мнению склонялся Гегель. В целом философия Платона действительно дает основание для подобных толкований, однако вряд ли выводы, полученные в «Пармениде», можно прямо и непосредственно связывать с теологией.

Что же касается Фомы Аквинского, томистов и неотомистов, то они приложили много сил и старания, чтобы очистить платоновскую философию от диалектики и превратить ее в прямой теоретический источник схоластической философии.

По мнению Э. Жильсона, проблема бытия решается Платоном неправильно, поскольку оно содержит в себе «становление другого», а значит, внутреннее противоречие. «Строго говоря,— пишет Жильсон,— эта гипотеза лишена смысла, ибо она содержит противоречие. «Становление другого» было бы отрицанием бытия, бытия как оно есть. Бытие бытия составляет единое лишь с бытием... Ликвидация тождества бытия с самим собой было бы равносильно его уничтожению»².

¹ Платон. Соч. В 3-х т., т. 2, с. 384—385.

² Gilson E. L'être et l'essence, p. 25.

Таким образом, становление как переход одного бытия в другое, как переход бытия в небытие и небытия в бытие для неотомистов совершенно неприемлемо. Только равенство бытия с самим собой соответствует, считают они, самой природе бытия. «Наконец, скажем мы, бытие есть бытие, освобожденное от изменения,— пишет Жильсон,— ибо, если бы изменение было бытием то одной, то другой вещи, по крайней мере в некотором отношении, то это в том же самом отношении было бы отрицанием бытия. Бытие является, таким образом, с полным правом неизменным»¹. Фома Аквинский и его последователи стремились найти в философии Платона такие же ступени бытия, какие существуют в их онтологий, интерпретировать его взгляды таким образом, чтобы его система стала прямым идейным источником томистской философии. Они хотели видеть у Платона такую онтологию, которая служила бы обоснованием теологии.

Еще большим искажениям подверглась в трудах Фомы Аквинского и его последователей философская система Аристотеля. Уже Гегель отметил основные формы «аристотелевской» философии, которые не имеют никакого отношения к подлинной философии великого грека. Среди этих форм он назвал и схоластическую философию. «Схоластики много занимались последнею, но форму, которую у них приняла философия Аристотеля, мы не можем считать настоящей философией. Все их рассуждения и весь объем рассудочной метафизики и формальной логики, который мы у них находим, не принадлежит Аристотелю. Схоластическая философия лишь возникла из традиций аристотелевских учений»². Действительно, схоластическая философия возникла из «традиций аристотелевских учений», которые и по форме и по содержанию отличаются от подлинной философии Аристотеля. Мы не будем здесь устанавливать степени сходства и различия между схоластикой и его философией, поскольку это не входит в нашу задачу, нам необходимо установить понимание бытия Аристотелем, а также проанализировать интерпретацию этого понимания бытия в томистской и в неотомистской философии.

Учение о бытии излагается Аристотелем в пятой книге «Метафизики».

¹ *Gilson E. L'être et l'essence*, p. 25.

² *Гегель. Соч. М., 1932, т. 10, с. 235.*

Сказать о чем-нибудь, что «оно есть», можно, согласно Аристотелю, в четырех смыслах:

1. В смысле случайной данности одного в другом (акцидентальное бытие).

2. В смысле обозначения реального определения вещи в ее собственной природе. «Бытие же само по себе приписывается всему тому, что обозначается через формы категориального высказывания, ибо сколькими способами делаются эти высказывания, в стольких же смыслах обозначается бытие».

3. В отношении к утверждению и отрицанию «бытие» означает истинность такого утверждения или отрицания, иначе — соответствие их действительности: «Далее, «бытие» и «есть» означают, что нечто истинно, а «небытие» — что оно не истинно, а ложно, одинаково при утверждении и отрицании...»

4. Бытие, указанное во всех предыдущих случаях, может быть высказано или как возможное, или как действительное: «Кроме того, бытие и сущее означают в указанных случаях, что одно есть в возможности, другое — в действительности»¹.

Данные четыре смысла аристотелевского понимания бытия были по-своему интерпретированы Фомой Аквинским и его последователями. Например, акцидентальное бытие отнесено ими ко всему тому, что можно назвать созданным или сотворенным, то есть фактически ко всему существующему, поскольку весь действительный, реальный мир, согласно теологическому взгляду на него, является созданием, творением бога. Второй смысл аристотелевского бытия понят ими таким образом, что все существующее указывает на необходимость существования бытия как бытия, ибо существующее должно иметь свой источник, свою причину, которая является причиной самой себя и определяется только через саму себя. Все существующее состоит как бы из своеобразных форм акцидентальных видов бытия, предполагающих абсолютное бытие. Третий смысл — любое утверждение или отрицание, согласно томистам, должно соответственно выражать бытие и небытие. Данное положение вошло в известную томистскую формулу истины, о которой мы в дальнейшем будем подробно говорить. И наконец, четвертый смысл, получивший наибольшее значение в томистской философии, касается бытия в возможности и

¹ Аристотель. Соч. В 4-х т., т. 1, с. 156, 157.

бытия в действительности. Многие неотомисты утверждают, что он составляет существо как аристотелевской, так и неотомистской философии.

Установление основных тенденций томистской интерпретации аристотелевского понимания бытия позволяет выявить решающие определения неотомистской категории бытия, а следовательно, и неотомистской онтологии.

Интерпретация первого смысла бытия говорит о том, что Фома Аквинский и его последователи наделяют бытие абсолютным, субстанциальным характером, а все действительно существующее относят к акцидентальному. Неотомисты называют это «поиском» абсолютного бытия, определяющего все существующее. Одновременно это попытка обоснования абсолюта с точки зрения субординации ступеней бытия.

Интерпретация второго смысла бытия направлена на обоснование необходимости существования данного абсолюта. У Аристотеля различные формы существования вещи служат определением самой вещи, а согласно Фоме Аквинскому и его последователям, через признаки, качества и свойства вещи как бы просвечивает то, что определяет вещь такой, какая она есть, иначе говоря — бытие. Тем самым оно наделяется ими абсолютной независимостью по отношению к существующему, и вместе с тем существующее оказывается в абсолютной зависимости от бытия.

Интерпретация третьего смысла бытия определяет его как нечто абсолютно истинное, с чем все существующее должно соотноситься как со своей последней, абсолютной сущностью. Существующее действительно лишь в той мере, в какой оно «уподобляется» или приближается к подобию этой абсолютной истины. Тем самым обосновывается полная зависимость всех видов бытия от абсолютного бытия и всех видов истины — от абсолютной истины.

Интерпретация четвертого смысла бытия наделяет его абсолютной актуальностью, в то время как все существующее толкуется как переход от потенциального к актуальному.

Таким образом, бытие, согласно томистской философии, обладает абсолютно субстанциальным характером, абсолютной необходимостью существования, истинностью и актуальностью.

Однако названные характеристики еще не исчерпывают содержания томистской категории бытия. Сущест-

вуют и другие ее характеристики, которые заимствуются томистами у Аристотеля. В «Метафизике» он пишет: «Сущностью называются [1] простые тела, например земля, огонь, вода и все тому подобное, а также вообще тела и то, что из них состоит,— живые существа и небесные светила, а равно и части их. Все они называются сущностями потому, что они не сказываются о субстрате, но все остальное сказывается о них; [2] то, что, находясь в таких вещах, которые не сказываются о субстрате, составляет причину их бытия, например душа — причина бытия живого существа; [3] части, которые, находясь в такого рода вещах, определяют и отличают их как определенное нечто и с устранением которых устраняется и целое, например: с устранением плоскости устраняется тело, как утверждают некоторые, и точно так же плоскость — с устранением линии. А по мнению некоторых, таково число вообще, ибо с его устранением нет, мол, ничего и оно определяет все; [4] суть бытия каждой вещи, обозначение которой есть ее определение, также называется ее сущностью. Итак, получается, что о сущности говорится в двух [основных] значениях: в смысле последнего субстрата, который уже не сказывается ни о чем другом, и в смысле того, что, будучи определенным нечто, может быть отделено [от материи только мысленно], а таковы образ, или форма, каждой вещи»¹.

И здесь Аристотель понимает бытие в четырех смыслах: 1) в смысле материальных вещей и их частей; 2) в смысле причины бытия как принципа существования; 3) в смысле частей, обладающих данным принципом, с упразднением которых упраздняется и целое; 4) в смысле сути бытия, понятие которой есть определение вещи. При этом Аристотель замечает, что все четыре смысла бытия могут быть сведены к двум основным значениям: к последнему субстрату и к образу, или форме, вещи.

Как интерпретируют Фома Аквинский и его последователи эти четыре смысла аристотелевского понимания бытия?

Первый смысл толкуется ими как существование материальных вещей, как существование природного, естественного, материального бытия, которое исключается из сферы познания, ибо интеллект не способен его вос-

¹ Аристотель. Соч. В 4-х т., т. 1, с. 157.

принять. Это бытие косной, пассивной, инертной материи.

Второй смысл принимает у них крайне узкое значение. Если Аристотель, говоря о причине бытия как принципе существования, привел в качестве примера отношение души человека к его телу, то схоласты превратили данный пример в принцип, то есть объявили, что душа есть принцип существования и причина бытия.

Третий смысл бытия получил у них значение конкретизации второго: он позволяет выделить то, без чего немислимо существование данных вещей в качестве чего-то целого. В неорганической природе это формы вещей и предметов, то же самое в органической. У людей же есть душа.

Четвертый смысл получил у Фомы Аквинского и его последователей решающее значение: сутью бытия, понятие которого есть определение вещи, может быть только форма, или образ, вещи, имеющей интеллигибельный характер.

Результаты неотомистской интерпретации аристотелевского понимания бытия могут быть перечислены в следующем порядке: 1) постулирование абсолюта; 2) постулирование необходимости его существования; 3) отождествление абсолюта с истиной; 4) наделение его абсолютно-действительным, актуальным бытием, в котором совпадают сущность и существование, акт и потенция; 5) постулирование души как определяющего принципа существования; 6) распространение этого принципа на все существующее; 7) введение формы, или образа, вещи как принципа ее определения; 8) признание существования природного, или естественного, материального, бытия, которое находится в абсолютной зависимости от духа, а в индивидуальном существовании — от души.

В более обобщенной форме томистская и неотомистская интерпретация аристотелевского учения о бытии может быть сведена к постулированию сверхъестественного, сверхприродного начала, по отношению к которому все существующее выступает как нечто производное, относится к нему как следствие к причине, как явление к сущности, как создание к творцу.

Следует заметить, что Аристотель давал повод к подобному истолкованию своей философии. В своем учении о «первом двигателе» и в учении о «форме форм» Ари-

стотель стоит на объективно-идеалистических позициях, хотя он никогда не допускал сомнений в существовании внешнего мира и его реальности. В. И. Ленин специально отмечает это: «Нет сомнений в реальности внешнего мира. Путается человек именно в диалектике общего и отдельного, понятия и ощущения etc., сущности и явления etc.»¹. Томисты и неотомисты же усматривают в аристотелевском учении о «первом двигателе» и «форме форм» чистую теологию.

Неотомисты пытаются приспособить к нуждам схоластической метафизики и философию Гегеля. Они стремятся сблизить ее со своей концепцией по различным вопросам, в том числе и в толковании категории бытия. Данной темы касается в своем докладе и книге о томизме К. Фабро². Он считает томизм и систему Гегеля наиболее совершенными формами западной мысли. Первая основывается на понятии абсолютно трансцендентного, сформулированного в средние века, вторая — на понятии абсолютно трансцендентального, которое появилось в новое время. Сближение между ними может быть сделано, по Фабро, в смысле «противоположного соответствия» двух концепций бытия. «Дело не в том, — пишет он, — чтобы показать гегелевского Фому, и также не в том, чтобы показать какого-то томистского Гегеля, хотя бы по той причине, что Гегель — в отличие, например, от Фейербаха — не проявлял какого-либо интереса к непосредственному чтению томистских текстов. Поэтому мы выбрали термин «противоположное соответствие», который указывает на «близость по форме» в методе углубления спекулятивного требования, как такового, а также на «несходство по содержанию» двух спекуляций»³.

Фабро перечисляет десять пунктов, позволяющих говорить об определенном сходстве двух философских систем.

В качестве первого такого пункта схождения Фабро называет то, что и Фома Аквинский и Гегель начинают свою систему с бытия в противоположность, скажем, кантианскому принципу «критики познания».

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 327.

² Fabro C. Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin. P., 1961.

³ Sapientia Aquinatis. Communicationes IV Congressus thomistici internationalis. Roma, 1955, p. 263—264.

Гегель действительно начинает с бытия, но бытие выступает у него лишь как исходный пункт, как начальная, а потому самая бедная и плоская категория, не имеющая никаких существенных признаков, кроме своей противоположности небытию. Для Гегеля бытие выступает как самое бедное по содержанию определение, с которого и начинается развитие.

А вот для Фомы Аквинского бытие есть нечто такое, что включает в себя все существующее. Он строит иерархию видов бытия, заканчивая ее абсолютным бытием, которое порождает все остальные виды бытия. Последние он считает истинными постольку, поскольку они причастны к этому высшему роду или виду бытия.

Второй пункт сходства, по мнению К. Фабро, сводится к следующему: «Как и св. Фома, Гегель показывает процесс познания в его феноменологическом развитии, согласно последовательности форм понимания бытия в восходящем направлении, но так, что следующая форма содержит в себе предшествующую в более высокой степени всеобщности и в более глубоком понимании действительности»¹.

Верно, что Гегель изображает процесс познания в его феноменологическом и диалектическом развитии, но данный момент не имеет никакого отношения к Фоме Аквинскому, поскольку для него процесс познания есть нечто совершенно иное, чем для Гегеля. У Фомы процесс познания служит пропедевтикой «восхождения к существованию бога», в то время как для Гегеля это процесс самопознания абсолютной идеи. Согласно философии томизма, бог, или божественный разум, знает самого себя с самого начала и процесс познания призван лишь продемонстрировать его совершенство, его абсолютность, то, что он существует. У Гегеля же процесс познания есть сложный диалектический процесс развития абсолютной идеи в ее всеобщих формах, все большего и большего приближения сознания к абсолютной истине. В конечном счете абсолютный дух приходит к самопознанию, к познанию своей подлинной сущности. Гегель понимает познание как движение от непознанного, от неизвестного к тому, что становится известным. Для томистов же познание заключается в подведении себя к абсолютному совершенству, то есть к богу. Как

¹ Sapientia Aquinatis, p. 264.

видно, речь идет о довольно различных концепциях познавательного процесса.

Третий пункт, сближающий две концепции бытия, К. Фабро усматривает в том, что Гегель, как и Фома Аквинский, «понимает *определение реального* согласно внутреннему процессу самого бытия, посредством которого мы переходим от неопределенности начального знания *ens* (бытие.— К. Д.) к полному пониманию конечного *Begriff* (понятие.— К. Д.) (единство сущности и существования, конечного и бесконечного)»¹.

В действительности же реальность определяется у Гегеля и у Фомы Аквинского по-разному. Первый находит ее определение в ней самой как в диалектически развивающемся инобытии абсолютной идеи. Второй же определяет реальность, констатируя наличие высшего вида бытия, высшего совершенства, которое не имеет никакого различия внутри самого себя, в котором совпадают акт и потенция, сущность и существование и т. д. У Гегеля реальность определяется диалектическим процессом развития, у Фомы Аквинского — простой констатацией, метафизическим постулированием, исключаящим какое бы то ни было доказательство. Опять-таки перед нами весьма различные концепции.

В четвертом пункте Фабро прямо отождествляет учение о бытии в томизме и в философии Гегеля: «Как у св. Фомы, так и у Гегеля первоначально неопределенное понятие *ens-esse* является по существу диалектическим, поскольку оно проявляется в отношении к конкретному, конечному присутствию небытия»². Это явная натяжка, поскольку у Фомы Аквинского понятие бытия исключает основные диалектические моменты. Все существующее объявлялось им продуктом творчества абсолютного бытия, которым может быть только бог. Гегель же чистое бытие понимает в диалектической взаимосвязи с ничто: «Точно так же и *ничто* как непосредственное, равное самому себе, есть, наоборот, *то же самое*, что и *бытие*. Истину как бытия, так и ничто представляет собой единство их обоих, это единство есть *становление*»³. Для Гегеля бытие и небытие определяются только друг через друга, ибо «бытие и ничто суть противоположность во всей ее *непосредственности...*»⁴.

¹ Sapientia Aquinatis, p. 265.

² Ibidem.

³ Гегель. Энциклопедия философских наук. М., 1974, т. 1, с. 222.

⁴ Там же.

Наиболее затруднительным моментом сравнения, говорит К. Фабро, является понимание отношений между сущностью и существованием у Гегеля и у Фомы. Это действительно трудно сравнимые точки зрения. Для Гегеля сущность есть результат развития самого бытия, бытие в снятом виде, существенное наличное бытие, противостоящее несущественному бытию, или видимости, которая является собственным полаганием сущности. «...Сущность, достигшая непосредственности,— пишет он,— есть, *во-первых, существование*, а как неразличенное единство сущности со своей непосредственностью — *существующее или вещь*»¹. У Гегеля сущность не есть нечто раз навсегда данное, а есть результат развития бытия, находящийся в постоянном диалектическом взаимоотношении с тем, что составляет «другое» этой сущности.

Фома Аквинский исключает диалектику из учения о сущности, оставляя ее в «возможности», подменяя тем самым необходимые связи и отношения чисто внешними, несущественными, неподвижными. Сведение сущности к возможности, по существу, исключает процесс развития, превращая его из действительного в «возможный». К. Фабро пишет: «Для св. Фомы (в отличие от всей патристической и схоластической традиции до и после него) сущность объявляется «в возможности»... Таким образом, творение, или конечное, поскольку оно основано на сущности, которая в себе есть небытие (*non ens*) по отношению к *бытию* (*esse*), имеет в себе *ничто* (*nihil*), основывается на *ничто* и в себе стремится к *ничто*, но не есть *ничто*»². Все конечное и сотворенное объявляется продуктом сущности, которая является неподвижной и выступает по отношению ко всему сотворенному и конечному как ничто, не являющееся тем не менее таковым.

В шестом пункте также речь идет о диалектике. «Св. Фома признает, что бог присутствует во всех вещах с точки зрения сущности, с точки зрения возможности и с точки зрения присутствия,— пишет К. Фабро.— Также и Гегель говорит, что само бытие является единственным и конечным посредством бесконечного. Конечное бытие не есть в себе, оно лишь идеальный момент по отношению к бесконечному. Но в то время как гегелевская диалектика явля-

¹ Гегель. Наука логики. М., 1971, т. 2, с. 111—112.

² Sapientia Aquinatis, p. 266—267.

ется триадичной только внешне (бытие, небытие, становление; бытие, сущность, понятие...) и обнаруживается в действительности как двухчленная (явление — действительность, внешнее — внутреннее, непосредственное — опосредствованное, конечное — бесконечное...), томистская диалектика исходит из этого двухчленного положения и осуществляется в тройственной форме *ens, essentia, esse*. Таким образом, не только первая материя, но также нематериальные конечные формы становятся двойственными (*ambivalenti*), то есть диалектическими, созданными бытием и небытием»¹.

Получается так, что гегелевская диалектика и не является собственно диалектикой в отличие от томистской философии как подлинно диалектической. Обвинение гегелевской диалектики в двухчленности возникло вследствие непонимания ее сущности, поскольку томисты видят диалектику только в триадичности и не видят ее там, где есть противоречия или противоположности. Категория сущности противоречива, но ее диалектический характер можно раскрыть лишь в ее взаимоотношении с другими близкими ей категориями. Явление тогда можно считать понятым, когда раскрыто его содержание, когда выяснена его суть, а последнее можно сделать лишь при помощи диалектики понятий. Но именно эта диалектика понятий исключается томистской метафизикой.

Речь идет не об «амбивалентной диалектике», как говорит К. Фабро, а о метафизическом противопоставлении одних понятий другим, одного явления другому. Исключается не только диалектика понятий, но и диалектическое взаимоотношение между ними. Ясно, что в таком понимании томистская метафизика противостоит гегелевской диалектике и ее возрождение представляет собой возврат к давно прошедшему этапу в развитии философии.

«Основное метафизическое отличие по проблеме бытия между Гегелем и св. Фомой, — пишет К. Фабро о седьмом пункте сближения, — состоит в концепции творения, поскольку для Гегеля возвышение к спекулятивной точке зрения требует ссылки на бога как на тот «момент, который предшествует творению». Напротив, для св. Фомы лишь при творении, как свободном и полном создании (в том числе и бытия), осуществляемом богом... ставится проблема бытия как реальности, отличной от проблемы сущности, как возможности. Отсюда противоположная иц-

¹ *Sapientia Aquinatis*, p. 267.

терпретация истории: как осуществления абсолютной свободы у Гегеля и как осуществления свободы милосердия для искупления конечной свободы греха у св. Фомы»¹.

Это одно из существенных отличий между взглядами Фомы Аквинского и Гегеля. У Гегеля абсолют также играет существенную роль в развитии, но действительность, согласно его учению, развивается сама по себе, будучи лишь в начальный момент эволюции связанной с абсолютом и находя в нем завершение в конце своего развития. Напротив, для Фомы любое изменение совершается только в соответствии с волей бога. Если у Гегеля история развивается в соответствии с необходимостью, то у Фомы это развитие выступает как выражение воли, или произвола, высшего существа — бога.

В восьмом пункте К. Фабро сравнивает томистское и гегелевское понятие бытия и приходит к выводу, что Фома Аквинский может гарантировать его абсолютность, сущностность, в то время как Гегель оставляет свое бытие в пределах формальной сферы, под которой понимается единство противоположностей. Однако единство противоположностей не является двусмысленностью, как думает Фабро, а именно существенным признаком всякого действительного определения.

В девятом пункте К. Фабро усматривает общий теологический момент в томистском понимании бытия и в гегелевском абсолютном духе. Действительно, здесь есть общее, поскольку гегелевское понятие абсолютного духа в конечном счете означает бога. Можно также согласиться с Фабро, когда он говорит, что томистская философия в отличие от гегелевской приводит к согласию с библейским мышлением, точнее, дает возможность спорить с Гегелем во имя «прямого согласия с классическим библейским мышлением»².

Наконец, десятым пунктом К. Фабро считает «основное сближение относительно структуры сознания, которую оба понимают как «отрицательность» и поэтому как «опосредствующий принцип» диалектического процесса»³. У Гегеля отрицательность действительно играет важную роль, поскольку через нее самосознание преодолевает «дурную бесконечность» и приходит к познанию конкретной всеобщности понятия как истинной субстанции реального, поднимаясь далее к познанию абсолютной идеи, которая

¹ Sapientia Aquinatis, p. 268.

² Ibid., p. 269.

³ Ibid., p. 269—270.

предстает как тождество противоположностей. Однако подобной отрицательности нет и не может быть у Фомы Аквинского, поскольку познавательный процесс развивается у него, по существу, по формально-логическим законам.

В заключение К. Фабро пишет: «В конце важно отметить, что у Гегеля и у св. Фомы имеется требование определить истину бытия посредством *внутреннего развития* самого конечного бытия (*esse intensivo*) (напряженное бытие.— К. Д.), которое является антиподом, но в то же время и обоснованием первоначального бытия (*esse initiale*)»¹. В действительности же в томизме бытие сводится в конечном счете к высшему бытию, которое трансцендентно ко всему существующему. Что касается концепции бытия у Гегеля, то хотя она и является объективно-идеалистической, однако благодаря диалектике она гораздо глубже и вернее выявляет онтологические характеристики по сравнению с томистской концепцией бытия. Ставя своей целью выработать диалектический метод познания, Гегель, пусть и на идеалистической основе, переработал громадный материал, почерпнутый из истории науки и философии. Согласно же воззрениям томистов и неотомистов, метафизическое знание представляет собой высший род знания и, по существу, не нуждается в подкреплении со стороны научного знания.

Томистская и неотомистская философия возникала в ходе длительного процесса интерпретации основных философских систем прошлого соответственно нуждам христианской религии и католической церкви. Основная категория томистской метафизики и онтологии — категория бытия — явилась своеобразным продуктом освоения философии прошлого, той «бритвой», которая отсекала от философского наследия наиболее ценные и конструктивные элементы: диалектику и материализм. Философия из главного «органона», инструмента познания окружающей действительности превращается, по существу, в схоластическую метафизику, главная цель которой состоит в доказательстве существования бога, в том, чтобы подчинить знание вере, науку — религии.

Онтология не только фундамент, на котором было возведено все здание этой философии, но и теоретическая основа всех других составных частей томистской и неотомистской метафизики. В то же время онтология в снятом

¹ Sapientia Aquinatis, p. 270.

виде содержит и теоретические источники схоластической философии.

Большое внимание в неотомистской философии уделяется также теории познания, так как одной из главных проблем этой философии является проблема соотношения веры и знания, религии и науки. Будучи «дополнением» или «завершением» онтологии, она, в свою очередь, является своеобразным фундаментом неотомистской теории ценностей (этики, эстетики и др.).

1. Проблема субъекта и объекта и основные принципы неотомистской гносеологии

Проблема вещи, объекта одна из труднейших в философии. Об этом свидетельствуют острые споры, которые велись и ведутся вокруг нее, хотя на первый взгляд кажется, что здесь вообще нет никакой проблемы: вещь есть вещь, объект есть объект. Однако в философии чаще всего бывает именно так, что там, где обыденное сознание не видит никакой проблемы, кроются самые важные и самые трудные вопросы не только для философии, но и для человеческого сознания вообще.

Что же такое вещь? Разнообразные значения, в которых употребляется слово «вещь», можно свести к следующим основным: 1) вещь как материальное тело; 2) вещь как нечто идеальное (идея, мысль и т. п.); 3) вещь как единство материального и идеального, как продукт материальной и духовной культуры человечества.

Первое понимание вещи известно как традиционное, или пространственное, согласно которому каждая вещь занимает определенный объем в пространстве в каждый определенный промежуток времени. Исторически подобное понимание вещи вполне оправдано и сыграло свою положительную роль с точки зрения пространственно-временной определенности вещей: вещь не может в одно и то же время быть и не быть или в одно и то же время быть в разных местах. Бытие вещи обусловлено тем, что она тождественна самой себе.

Следует заметить, что традиционное понимание вещи как тела покоилось на формально-логических законах тождества и непротиворечия. Оно не потеряло смысла и в настоящее время, но в строго определенных границах: в сфере действия законов формальной логики, в сфере установившегося знания, постоянных отношений. Вне данной сферы традиционное понимание вещи как тела оказалось

несостоятельным, приводило к парадоксам. Здесь достаточно сослаться на пример с кораблем Тезея, приведенный Т. Гоббсом. Если в корабле заменить все старые доски новыми, то получится новый корабль и при этом он будет тем же самым. А если затем собрать старые доски и сложить их в прежнем порядке, то получится еще один корабль, тот же самый количественно, что и первый. «Мы имели бы в таком случае два количественно идентичных корабля, что абсурдно»¹, — заключает Гоббс.

Другой пример касается явлений квантовой механики. Элементарные частицы являются вещами, следовательно, и волны, представляющие их, также являются вещами. Но различные волны могут находиться в одном и том же месте и вести себя так, как будто в этом месте никаких других волн нет (принцип суперпозиции). Значит, хотя они и представляют различные вещи, но существуют в одной и той же области пространства. Тем самым опровергается одно из основных положений традиционного понимания вещи. Современная физика вынуждает отказаться и от другого весьма важного для традиционного понимания положения о том, что одна и та же вещь не может одновременно находиться в разных местах. Таким образом, понимание вещи, основанное на формально-логических законах, имеет свои пределы и применимо лишь в области постоянных отношений.

В связи с этим кажется, что Маритен прав, когда он критикует традиционное понимание вещи. Однако его критика направлена не на исправление односторонности подобного понимания вещи, а на опровержение материалистического истолкования данной проблемы.

Рассматривая соответствующие учения прошлых и современных философских школ, Маритен приходит к выводу, что они характеризуются «радикальной недооценкой истинной природы самих по себе идей и интенциональной функции познания»². Так, Декарт, по его мнению, видел, что познаваемый объект познается в мысли, но он ошибался, полагая, что объект представлен в мысли наподобие воздействия твердого предмета на кусок воска, то есть в форме своеобразного материального отпечатка. Вследствие этого интенциональная функция познания исчезает и Декарт приходит к удвоению вещи. Не случайно он оказывается вынужденным апеллировать к идее бога, с по-

¹ Гоббс. Избранные произведения. В 2-х т. М., 1964, с. 164.

² Maritain J. Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir, p. 248.

мощью которой пытается убедить, что за воспринимаемой идеей существует соответствующая ей вещь.

В своей критике Декарта Маритен солидаризируется с Беркли, для которого материалистическое объяснение возникновения идей является лишь простым удвоением вещей. Ему импонирует призыв Беркли вернуться к очевидности здравого смысла, согласно которому объекты являются нашими идеями и воспринимаются непосредственно.

Кант тоже допускает вещь, скрытую за объектом, но, в отличие от своих предшественников, он рассматривает ее как продукт априорной деятельности рассудка. Справедливо допуская существование «вещи в себе», Кант впадает в агностицизм, когда объявляет ее непознаваемой.

Маритен критикует взгляды Декарта, Локка и Канта за то, что они пытались установить соответствие между идеями и материальными вещами. «Все эти философы равным образом оставляют без внимания собственную природу познания. Они представляют действие познания по модели материальных действий, извлекают для деятельности... то, что есть по существу имманентная деятельность»¹. Теория врожденных идей Декарта представляла познание как пассивный процесс. Кант хотя и стремился восстановить активность мысли при помощи созидающей активности формы по отношению к материи, но не достиг цели, так как вещь у него не представляет собой того, что она есть. Что касается Гегеля, то Маритен видит его недостаток в самообъективировании духа, достигаемого посредством противопоставления мысли себе самой. Школа неореализма настаивает на имманентности вещи познанию, не признавая никакого различия между вещью и объектом. Критические реалисты выдвинули понятие объекта-сущности, которое остается гипотетическим и проблематичным. Так что, по Маритену, ни одна философская школа не дает правильного решения вопроса о соотношении вещи и объекта и именно поэтому не может выявить подлинной природы познания.

Следует заметить, что Маритен в основном правильно подмечает слабости и недостатки гносеологических теорий идеалистической философии прошлого и современности, в особенности субъективно-идеалистической философии. Что же касается его критики материалистической философии, то она носит явно предвзятый характер, ибо ведется с позиций религиозно-идеалистической философии.

¹ *Maritain J. Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, p. 250.

Какую же теорию познания предлагает сам Маритен?

Прежде всего он различает два совершенно противоположных вида существования вещи — природное и разумное: «Вещь находится одновременно в мире природы, чтобы существовать, и, когда она познана, в мире души, или мысли. Нам нужно различать, таким образом, вещь как вещь, существующую или могущую существовать для самой себя, и вещь как объект, поставленный перед способностью познания и представленный в нем. *Объекты* нашего разума являются абстракцией актуального существования и охватывают собой только *возможное* существование; объекты наших чувств познают, напротив, существование *актуальное* и постигают содержащееся как в настоящем, если речь идет об объектах внешних чувств, без определения времени (в неопределенное время), если речь идет об объектах воображения, так и в прошлом, если речь идет об объектах памяти. Трагедия ноэтики нового времени началась тогда, когда схоластики декаданса, а вслед за ними и Декарт, отделили *объект от вещи*; вещь становится у них с тех пор двойной проблематикой, скрытой за *объектом*»¹.

Маритен упрекает современных философов в том, что они понимают вещь как «чистый объект», лишенный независимого от сознания субъекта существования, или так называемого экстраментального, дологического существования. Хотя при этом и утверждается, поясняет он, что объекты чувства и разума не являются субъективными модификациями, или произведениями, субъекта, а структурами, данными в интуиции, — возникает вопрос, каким образом объяснить связи и упорядоченности, имеющие место между такими «чистыми объектами». Объяснение, согласно которому подобные связи представляют собой аспекты, или элементы, познания неких «онтологических зерен», называемых вещами, объяснение, по которому закон связи между различными фигурами, воспринимаемыми нами, обуславливается существованием вещи, можно считать лишь простой гипотезой среди других равно возможных. Руководствуясь этой гипотезой, неопозитивисты типа Рассела и Уайтхеда приходят, по Маритену, к голому предикату без субъекта, а философы типа Гуссерля растворяют вещь в трансцендентальной субъективности, одной из функций которой является конституирование вещи

¹ *Maritain J.* Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir, p. 176—177.

внутри себя. И тот и другой тип объяснения уничтожает вещь в подлинном смысле слова, а поэтому является фундаментальной ошибкой.

Для Маритена вещь выступает как единство «материального объекта», или вещи вне ума в ее природном существовании, и «формального объекта», или вещи как объекта, существующего в уме. По Маритену, «объект не составляет с *вещью* двух познанных терминов... но только один: это один и тот же термин познания... который существует для себя как вещь и воспринимается умом как объект»¹. Так, например, *вещью* будет человек Петр или Павел, существующий вне духа, и не только как человек, но и как философ или музыкант, больной или здоровый и и т. д. *Объектом* же в данном случае будет объект мысли «человек», который имеет в Петре или Павле природное существование, а в понятии и в духе, или уме, — интенциональное существование. Петр или Павел как вещь относится к единичному и конкретному экстраментальному бытию, как объект же, то есть в форме интенционального существования, он присущ понятию как таковому, а поэтому обладает признаками абстрактности и универсальности.

Но в чем же состоит постулируемое Маритеном единство вещи и объекта? Ведь естественное, или природное, существование и интенциональное существование, по утверждению самих же неотомистов, являются антиподами, противоположностями, не взаимодействующими и не перекрывающимися одна в другую.

Таким образом, в основе проводимого Маритеном различения в конечном счете лежит фундаментальное деление мира на мир чувственный и сверхчувственный. Вещь, по Маритену, имеет три вида бытия, которые необходимо строго различать: естественное бытие (*esse naturae*), согласно которому вещь существует вне мысли; интенциональное бытие (*esse intentionale*), согласно которому вещь существует в мысли, чтобы быть познанной; и объективное, или познавательное, бытие (*esse cognitum seu objectum*), согласно которому вещь существует благодаря мысли и для мысли как познанное. Вещь, таким образом, с самого начала выступает не как нечто единое, а как по крайней мере раздвоенное (ибо третий вид бытия у Маритена фактически совпадает со вторым). Естественное, или природное, бытие вещи представляет вещь в ее единичном и кон-

¹ Maritain J. Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir, p. 237.

кретном существовании, интенциональное же бытие — в абстрактном и универсальном существовании. Следовательно, онтологический дуализм видов существования вещи дополняется гносеологическим: вещь рассматривается просто как вещь, то есть как материальный объект, если она имеет индивидуальное и конкретное существование, и как объект, или формальный объект, если она существует и в понятии. С помощью понятий интенционального существования и объекта Маритен пытается перекинуть мост от материального к идеальному, преодолеть разрыв между вещью и объектом. Однако природное существование вещи он рассматривает, по существу, как вторичное по сравнению с ее существованием в области мысли.

В конечном счете для неотомистов переход материального в идеальное невозможен хотя бы потому, что это совершенно разные виды бытия и существования: не может низший вид бытия, или существования, переходить, или превращаться, в высший. Но как тогда быть с познанием материальных вещей?

«Первым условием возможности такого познания,— пишет Э. Жильсон,— является то, что вещи в известной степени участвуют в нематериальности. Если мы предположим, что существует чисто материальная, лишенная какого бы то ни было элемента интеллигибельного вселенная, то она будет дефиницией, непроницаемой для духа. Но поскольку она не такова, то помимо разума, который может известным образом становиться вещью, в самой этой вещи должен существовать аспект, в соответствии с которым она способна стать известным образом духом»¹. Короче говоря, материя, которая считается неотомистами мертвой и косной, наделяется интеллигибельным аспектом — именно наделяется, поскольку сама материя, согласно неотомистам, развиваться не может, а тем более стать духовной, разумной. Для этого необходимо вмешательство извне. Материя одухотворяется благодаря сверхъестественной, божественной силе. Таким путем конструируется интеллигибельное *quod*, или «что», составляющее существенную часть объекта.

Вещь как формальный объект объединяет в себе, с одной стороны, свойства и качества, а с другой — интеллигибельное *quod*, извлекаемое неотомистами из предположения о частичной одухотворенности, или интеллигибельности, материи. На этом основании неотомисты настаивают на

¹ *Gilson E. Le thomisme*, p. 317.

единстве вещи и объекта: «*вещь* дана с объектом и благодаря ему»¹.

Одним из принципов неотомистской теории познания объявляется единство объекта и субъекта, познающего и познаваемого. Познание, пишет Маритен, «предполагает, с одной стороны, появление субъекта, способного познавать материю, а с другой — единство между познающим и познанным, единство, трансцендентное ко всякому единству материального типа»².

Проблема субъекта-объекта ставится неотомистами как проблема материи и формы. Субъект познания представляется ими в мистифицированном виде — как душа, в то время как объект сводится к инертной, косной, неподвижной материи, лишенной способности к саморазвитию и самодвижению. «Материя не является *субъектом*, — пишет Жильсон, — ибо она существует только благодаря определению, которое она получает. Например, *субъект* есть *субстанция*, потому что его бытие не должно быть акциденциями...»³. Таким образом, определяющим является не объект, а субъект, дающий определение материи, субъект как субстанция.

Маритен разъясняет, как понимал понятие «субъект» Фома Аквинский: «То, что мы называем *субъектом*, святой Фома называл «*suppôt*» (сообщник, пособник. — К. Д.)... *Субъект* (*suppôt*) есть то, что имеет сущность, то, что осуществляет существование и действие»⁴. Подобное понимание субъекта как единства сущности и существования направлено против различного рода субъективно-идеалистических концепций. Отвергая субъективистское понимание субъекта, неотомисты говорят об «*объективном понятии субъекта*»⁵.

Маритен пишет: «Субъект, или личность, имеет сущность, существенную структуру, он является субстанцией, паделенной свойствами, и субстанцией, которая претерпевает и действует благодаря инструментальности своих возможностей. Личность есть субстанция, спиритуальная душа которой является субстанциальной формой. Личность живет не только биологической и инстинктивной жизнью, по

¹ Maritain J. Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir, p. 181.

² Ibid., p. 218.

³ Gilson E. Le thomisme, p. 250.

⁴ Maritain J. Court traité de l'existence et de l'existant. P., 1947, p. 104.

⁵ Ibid., p. 106.

также интеллектуальной и волевой»¹. Другими словами, субъект есть субстанция, обладающая определенными свойствами, субстанция как личность, основу и форму которой составляет спиритуальная душа, оживляющая и приводящая в движение инертную материю. Человек как субъект раздваивается на тело и душу, при этом, по словам Жильсона, «душа есть форма в совокупности своего бытия и не допускает никакого смешения с материей»². А то, что нематериально,— бессмертно. «Понимать, что человеческая душа является нематериальной субстанцией,— значит видеть заодно, что она является бессмертной»³.

Метафизическое противопоставление материального тела и спиритуальной бессмертной души исключает правильное понимание субъекта и объекта, их взаимодействия. Что это именно так, можно убедиться, рассмотрев аргументы видного немецкого неотомиста И. де Фриза, написавшего специальную книгу против теории познания диалектического материализма, в которой он пытается обосновать неотомистскую концепцию субъекта.

«Если воспринимать материалистический тезис серьезно,— пишет он,— то можно ли сказать, что человек есть совокупность телесных образований (органов, членов), обтянутых кожей и находящихся во взаимодействии друг с другом»⁴. Правда, де Фриз признается, что «это описание упомянуто не в качестве определения. Во всяком случае, единство человека в материализме может быть лишь единством пространственной связи и взаимодействия для сохранения «системы в целом»⁵.

С точки зрения де Фриза, понимание субъекта как «чисто материальной системы различных телесных органов и членов» противоречит имеющемуся «единству сознания», благодаря которому один и тот же субъект является видящим, слышащим, осязающим и т. д. Ибо если субъект понимается как система материальных органов, то один и тот же субъект не может одновременно видеть, слышать, осязать и т. д., следовательно, не может быть субъекта, способного к целостному восприятию.

¹ *Maritain J.* Court traité de l'existence et de l'existant. P., 1947, p. 133—134.

² *Gilson E.* Le thomisme, p. 264.

³ *Ibidem.*

⁴ *De Vries J.* Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus. München, 1958, S. 141.

⁵ *Ibid.*, S. 143.

Приписав диалектическому материализму вульгарно-материалистическую точку зрения, де Фриз затем легко ее «опровергает»: «Следовательно, если бы каждая клетка или каждая часть каждой клетки имела все ощущения, восприятия, мысли и т. д., которые одновременно существуют в сознании, то это было бы не естественное сознание, а тысячекратно повторенное сознание одного и того же содержания. Фактически же мы имеем одно единое сознание»¹.

Какое же понимание субъекта предлагает сам де Фриз? Из вышесказанного уже видно, что это должен быть исключительно духовный, бестелесный субъект и непременно с «единым сознанием». «Но единство сознания можно объяснить только в том случае,— продолжает он,— если имеется строго единый, идентичный самому себе субъект... который имеет все эти различные восприятия и т. д. и которым они осознаны. Но сам этот субъект опять-таки не может быть телесным, «материальным» в материалистическом смысле»². Согласно де Фризу, «единство сознания можно объяснить только в том случае, если во всех различных органах или центрах головного мозга, несмотря на их оторванность в пространстве, существует нечто строго идентичное, что повсюду и целиком находится там, где оно существует. Но такой способ бытия противоположен способу бытия материи... Единство сознания представляет собой, по существу, нечто иное, чем все имеющее протяженность в пространстве, оно — сверхпространственное, простое. И это есть как раз то, что западная традиция называет «душой»³. Де Фриз пытается доказать, что душа не является «чистым духом», что она есть нечто отличное от него: «Ибо под «душой» мы понимаем не чистый дух, а сущность, которая, естественно, предопределена к тому, чтобы оживлять тело, «одушевлять» его и таким образом составлять вместе с телом единое (конечно, связанное) сущее»⁴.

Рассматривая вопрос о различии между «душой» и «духом», де Фриз склоняется к тому, что неотомистское понимание его все-таки ближе к материализму, чем к спиритуализму: «В противоположность материализму важно показать бытие сверхматериального принципа в человеке.

¹ *De Vries J. Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus*, S. 143.

² *Ibid.*, S. 144.

³ *Ibid.*, S. 144—145.

⁴ *Ibid.*, S. 145.

Но если можно предположить, что этот принцип является не чистым духом, а связанной с телом душой, то при всей враждебности материализму такое мнение все же ближе к нему, чем противоположное»¹. Однако отстаивание какого бы то ни было сверхматериального принципа не имеет с материализмом ничего общего. Кивок же в сторону материализма де Фриз делает потому, что открытая связь со спиритуализмом компрометирует сколько-нибудь серьезную философскую доктрину.

Итак, результаты усилий де Фриза свелись к бездоказательному постулированию единства сознания, из которого якобы следует вывод о существовании души: «Из фактов единства сознания, известных благодаря внутреннему опыту, следует вывод о существовании души как сверхматериального сущего»². При этом душа выводится из единства сознания, а единство сознания — из необходимости существования субъекта. «Таким образом, необходима душа, так как иначе не было бы субъекта, которым осознаны все объекты, данные с помощью различных чувств»³.

Для неотомистов исходным пунктом является абсолютное бытие, или бог, который из ничего создает все, что существует. Если у Платона вещи были бледными копиями идей, то у неотомистов все существующее представляет собой отражение и доказательство существования абсолютного совершенства, или бога. Так же как все существующее было создано богом из ничего, точно так же все существующее без бога есть ничто. Категория «ничто» имеет в неотомистской философии и другое применение: она обозначает природу в отрыве от человека как мыслящего существа, как существа, обладающего душой. Природу без человека неотомизм считает хаосом, чем-то не имеющим смысла. «Природа без человека не имеет смысла, *она не имеет движения*, — пишет Ж. Кальвез, — она есть хаос, недифференцированная и индифферентная материя, стало быть, в конечном счете ничто»⁴. Само собой разумеется, что индивидуальная душа существует не сама по себе, а в зависимости от того, что ее породило, то есть от бога. Таким образом, связь и взаимозависимость человека и природы, бытия и ничто направлены на обоснование, выведение и доказательство существования бога.

¹ *De Vries J.* Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus, S. 146.

² *Ibidem.*

³ *Ibid.*, S. 147.

⁴ *Calvez J.* La pensée de Karl Marx. P., 1956, p. 380.

Одной из основных проблем теории познания является проблема взаимоотношения субъекта и объекта. Гносеологическое отношение сознания к бытию охватывает многообразные формы и функции субъекта и его взаимоотношений с объектом.

Рассматривая субъектно-объектные отношения, неотомисты считают непреложным фактом существование независимого от субъективного сознания материального мира, выступают против субъективистского понимания взаимосвязи субъекта и объекта. Они считают, что принцип «мыслю, следовательно, существую», с помощью которого Декарт пытался установить достоверность субъективных переживаний, не может служить надежным исходным принципом философии в силу субъективистской интерпретации как самого субъекта, так и его отношения с объектом. «Я *мыслю, следовательно, я существую* есть истина, но это не есть исходный пункт»¹, — пишет Жильсон. Данный принцип, полагает он, является разрушительным для философии.

Однако проблема объекта и субъекта решается в неотомистской философии на последовательно спиритуалистической основе, ибо исходным для нее является понятие абсолютного существа, бога, как творца всего существующего.

На решении указанной проблемы сказывается и отрицание в конечном счете общественной природы человека, общественной природы человеческих взаимоотношений и человеческого познания, что приводит неотомистов к метафизическому противопоставлению личности и общества. «Парадоксом сознания и личности является то, — пишет Ж. Маритен, — что каждый из нас находится *посреди* этого мира, каждый является центром бесконечного. И этот привилегированный субъект, мыслящее я, является в самом себе не объектом, а субъектом. Среди всех других субъектов, которые он познает как объекты, мыслящее я есть единственный субъект как субъект. Вот лицо субъективности как субъективности»².

В «Тезисах о Фейербахе» К. Маркс отметил, что в своей действительности сущность человека есть совокупность всех общественных отношений³. Здесь ключ к научному пониманию человека и человеческого познания. Человек, так

¹ Gilson E. Le réalisme methodique. P., 1930, p. 14.

² Maritain J. Court traité de l'existence et de l'existant, p. 113.

³ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 265.

сказать, с молоком матери впитывает в себя эти общественные отношения, поскольку он застает готовым определенным уровнем развития производства, общественных отношений, материальной и духовной культуры. Человек формируется, питаясь благотворными соками социальных отношений, которые не зависят от его сознания, то есть являются материальными отношениями.

Характер производственных отношений сказывается во всей жизни как отдельного человека, так и данного общества. Конечно, они воздействуют на сознание опосредствованно, через другие факторы (образование, воспитание и т. д.). Тем не менее отношения, складывающиеся между людьми в процессе производства, в конечном счете формируют субъект как личность, как социальное существо, они формируют не только сознание индивида, но и общественное сознание, лежащее в его основе. Сознание субъекта-индивида не является, таким образом, настолько субъективным, замкнутым в себе, чтобы он не мог познать самого себя или подобных ему субъектов.

Чем характеризуется субъективность в понимании неотомистов? «Субъективность как субъективность является неконцентируемой, она есть непознаваемая бездна, непознаваемая посредством понятия или представления, посредством науки, какой бы она ни была, интроспекцией, психологией или философией», — пишет Маритен¹. Итак, субъективность как таковая лежит вне пределов науки. Но ведь субъективность связана с субъектом, значит, есть что-то и в самом субъекте, что является непознаваемым? Безусловно, отвечают неотомисты, и для самого субъекта его собственная субстанция является непознаваемой. «Я познаю себя, как субъект, благодаря сознанию и рефлексии, — пишет Маритен, — но моя субстанция является для меня темной во мне самом»².

Если субъект не может познать свою собственную субстанцию, значит, он не знает и не может знать субстанцию других субъектов. Но это субъекту и не нужно, говорят неотомисты, ибо существование души каждый субъект познает некоммуникативным, непередаваемым способом, каждый субъект чувствует существование этой субъективности, которая воспринимает, страдает, любит, мыслит. Что же касается ее сущности, то она не открывается субъективности и не познается: «Интуиция субъективности яв-

¹ *Maritain J. Court traité de l'existence et de l'existant*, p. 115.

² *Ibid.*, p. 113.

ляется экзистенциальной интуицией, которая не открывает нам никакой сущности. То, что мы есть, мы знаем благодаря нашим явлениям и нашим действиям, благодаря нашему потоку сознания»¹. Другими словами, субъективность дает лишь ощущение существования, и сам Маритен рассматривает эту субъективность как некое вторичное познание, «несовершенное и фрагментарное», которое, по сути дела, и не является познанием даже в неотомистском смысле. Фома Аквинский называл этот вид познания познанием по склонности, симпатии, или врожденным, но не способом или видом познания как таковым.

Согласно Маритену, субъективность имеет свои формы: «Она показывается нам в трех специфически отличных формах: практическое познание, которое судит о моральных вещах и о субъекте самом по себе благодаря его склонностям... поэтическое познание, в котором вещи мира и субъективность являются познанными вместе в творческой интуиции — переживании, вместе выраженными и раскрытыми не в слове, но в сделанном произведении; мистическое познание, которое несколько не направляется на субъект, но на божественные вещи и которое не выходит из самого себя ни в какое выражение, но где бог является познанным единством и врожденностью любви, где эта самая любовь, которая становится формальным средством познания по отношению к божественному «Я», сразу делает человеческое «я» прозрачным в его спиритуальных глубинах...»²

Отсюда следует, что субъективность обнаруживается в трех видах, или формах, познания: практическом, или моральном, в поэтическом, или художественном, и в мистическом, спиритуальном.

Все эти формы, по существу, не являются познанием в обычном смысле этого слова. Цель спиритуального познания — приобщить человека к созерцанию потусторонних, трансцендентных сущностей, и прежде всего к созерцанию бога. Моральное и художественное познание также призваны направить дела и помыслы человека па божественное и в конечном счете привести человека к стопам бога. По существу, все три формы субъективности носят глубоко религиозный, мистический характер. Приписывая субъекту изначальную, врожденную, субъектив-

¹ *Maritain J. Court traité de l'existence et de l'existant*, p. 114—115.

² *Ibid.*, p. 117—118.

ность, неотомисты пытаются тем самым доказать существование врожденного человеку чувства божественного, изначальное присутствие божественного в нем. Выражая субъективность в формах практического, поэтического и мистического познания, неотомисты ориентируют человеческое познание на познание божественного и ограничивают познание этой сферой.

Таким образом, согласно неотомистам, благодаря субъективности субъект познает то, что он не может познать научными средствами познания. Тем самым он как бы выносится за пределы реального мира, в мир абстрактных сверхъестественных сущностей.

Знание имеет характер субъективности, поскольку познает человек как субъект и поскольку всякое знание всегда неполно, несовершенно отражает объективную действительность. Но субъективность знания неотделима от его объективного содержания, ибо развитие знания представляет собой процесс все более совершенного и полного отражения объекта, его свойств. Таким образом, нельзя метафизически противопоставлять не только субъект и объект, но и субъективное и объективное.

Для неотомистов объективное равнозначно универсальному, интеллигибельному. «Объективировать — значит универсализировать, — пишет Маритен. — Интеллигибельности, в которых субъект объективируется для нашего духа, являются универсальными натурами»¹. Универсальность в неотомистском понимании означает абстрактное интеллигибельное в его противоположности к реальному. Поэтому внешне, казалось бы, правильная формула: объективировать — универсализировать (ее можно понять как выработку более общих понятий, в чем, собственно, и состоит цель научного знания) — на деле оказывается глубоко ошибочной. Она выражает, по существу, не движение ко все более конкретному знанию объекта, а, напротив, уход от конкретного в область абстрактного, абстрактных сущностей.

«Познание, — пишет Маритен, — состоит не в том, чтобы делать что-либо, не в том, чтобы получать что-либо, но в том, чтобы существовать при помощи простого факта быть поставленным вне небытия; это активное нематериальное сверхсуществование, посредством которого субъект существует уже не только существованием ограничен-

¹ *Maritain J. Court traité de l'existence et de l'existant*, p. 132—133.

ного рода, как субъект, существующий для себя, но как неограниченное существование, в котором он есть или становится посредством собственной деятельности самим собой и другими»¹. Речь идет не просто о существовании субъекта как родового существа, а о нематериальном сверхсуществовании, благодаря которому субъект переходит границы своего рода и вступает в сферу существования бесконечности и трансцендентности, присущей высшему совершенству, или богу. Активным становится не субъект, а само сверхсуществование, которое доминирует над субъектом, превращающимся в чисто механический инструмент выражения воли и желания высшего существа. Таким образом, познание как «активное нематериальное сверхсуществование» постулирует пассивность субъекта и пассивный характер познания в целом.

Маритен так характеризует акт познания: «Акт познания не является ни одним из тех действий, которые мы имеем обыкновение наблюдать вокруг себя... взятый чисто в самом себе, он не заключается в создании чего бы то ни было даже внутри познающего субъекта. Познавать — значит подвести самого себя к акту существования превосходящего совершенства, что не предполагает само по себе создания»².

Субъект как таковой никогда не постигает всей реальности, всего материального бытия в целом, а только ту его часть, с которой он вступает во взаимодействие. Вот эта часть объективной реальности, вступившая во взаимодействие с субъектом, обладающим определенными формами познавательной и предметной деятельности, которые позволяют ему познать и выразить (воссоздать) реальное содержание и основные черты познаваемого, и является объектом. Однако неотомистов не интересует действительный процесс познания как процесс, совершающийся между субъектом и объектом, их интересуют пути и способы, ведущие человека к трансцендентному, сверхъестественному, существу, к богу, к религиозной вере. В свое время Кант подверг метафизику справедливой критике за отождествление объекта с абсолютным, трансцендентным, внеисторическим бытием. Он глубоко ошибался, однако, полагая, что объект как мир «вещей в себе» непознаваем для субъекта и что познаваемый объект есть лишь конструкция субъекта. Не случайно поэтому для

¹ *Maritain J. Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, p. 219.

² *Ibid.*, p. 220.

него основной задачей философии была задача определения границ и возможностей человеческого разума.

Кантовская критика метафизического понимания абсолютного, трансцендентного, внеисторического бытия сохраняет свою силу для критики неотомистского понимания объекта. Но эта критика непоследовательна, поскольку и сам Кант не преодолел дуализма субъекта и объекта, послужившего основой метафизического противопоставления рассудочного и чувственного знания, внешнего и внутреннего опыта, критического и практического разума.

Можно провести любопытную параллель между кантовским трансцендентальным субъектом, лежащим в основе эмпирического субъекта, и неотомистской «душой», которая также лежит в основе всякого индивидуального «я». Для Канта сфера знания и деятельности эмпирического субъекта есть продукт всеобщего сознания трансцендентального субъекта. У неотомистов данная схема несколько видоизменяется. «Душа» субъекта имеет индивидуальное существование, но в отличие от тела оно относится к совершенно другому миру — миру потустороннему, сверхъестественному. Именно поэтому индивидуальное сознание субъекта «причастно» к абсолютному сознанию или к сознанию абсолютного субъекта, которым является бог. Но бог в то же время является и абсолютным объектом. В боге объект и субъект совпадают, как совпадают в нем сущность и существование, акт и потенция. Эмпирический же субъект, субъект-душа у неотомистов есть продукт, создание, эманация абсолютного субъекта-объекта — бога.

Основной порок неотомистской концепции субъекта-объекта заключается в том, что она не учитывает определяющей связи между ними — их практического взаимодействия. Познавательное отношение есть в конечном счете выражение практического отношения. На первых ступенях развития человека и человеческого общества познавательная деятельность была вплетена в непосредственную практическую деятельность. Конечно, это единство познавательной и практической деятельности нельзя понимать механически, оно представляет собой особую форму чувственно-предметной деятельности с моментами некоторого обобщения. По мере развития практической деятельности теоретическое отношение к объекту все более обособляется, вырабатываются определенные категории и аксиомы. И такое обособление нельзя считать удалением

от объекта, напротив, подобное вычленение теоретического, идеального, из практического, материального, становится приближением к нему, постижением его наиболее существенных сторон. В связи с этим субъект не всегда имеет дело непосредственно с самой эмпирической действительностью или с объектом во всей его полноте и конкретности. Чаще всего он имеет дело с теми или иными сторонами объекта в их «снятом», опосредствованном виде. Последнее возможно потому, что существует социально обусловленная категориальная система, которая и позволяет субъекту не начинать все с начала, а приступать к решению тех или иных проблем на основе уже достигнутого человеческим познанием в какой-то определенной области.

Тот факт, что субъект часто не имеет непосредственной связи с объектом, истолковывался идеалистами таким образом, будто теоретическая форма познания, знание, выраженное в категориях науки, играет решающую роль в познании, не будучи связано с объектом. Не случайно, например, Кант считал построение системы категорий своей заслугой. При этом он догадывался, что, чем дальше будет развиваться человеческое познание, тем больше будет возрастать роль категорий в познании, ибо категориальная система является теоретическим выражением достигнутого человеческим познанием уровня освоения природы и общества.

Для Гегеля, исходившего из принципа тождества субъекта и объекта, категориальная система была ступенью развития абсолютной идеи и вместе с тем формой саморазвития и самосовершенствования субъекта в его практической и познавательной деятельности. Гегель осознавал исключительно важную роль выработанной человечеством культуры и знания в формировании сознания индивида. И все же, несмотря на глубокие мысли об историческом и диалектическом характере развития субъектно-объектного отношения, понимание исторического и диалектического развития содержания объекта, выраженного в категориях и т. д., идеалистический принцип тождества субъекта и объекта не позволил Гегелю найти правильное решение данной проблемы.

У неотомистов и субъект и объект, поскольку их источником является бог, имеют в себе спиритуальный момент — духовность, или душу. Именно он делает возможным взаимодействие между субъектом и объектом. Субъект благодаря интеллигибельности имеет дело непосред-

венно с объектом, но не с объектом как объективной реальностью, а с объектом как абстрактной сущностью, существующей вне времени и пространства.

Субъективность, согласно неотомистам, присуща субъекту изначально, от рождения. Ее сущностью является мистическое откровение, ниспосылаемое субъекту в момент религиозных экстазов. Оно и приобщает субъекта к божеству. Таким образом, неотомисты сводят проблему субъекта-объекта к отношению индивидуальной души человека к божественной душе, или божественному разуму. Вся культура и знание, выработанные человечеством, с их точки зрения, имеют значение лишь постольку, поскольку они направляют человека к этой абстрактной, потусторонней сущности, к трансцендентному и абсолютному существу — богу.

Хотя в центре внимания неотомистской гносеологии, как и онтологии, стоят, по существу, чисто теологические проблемы, неотомисты не оставляют без внимания ни один из разделов, ни одну из важных проблем гносеологии, как, впрочем, и других областей философии.

Большое внимание неотомисты уделяют, например, проблеме понятия. Понятие есть средство познания и посредник, благодаря которому осуществляется познание, утверждают они. «Именно в качестве *чистого средства* понятие есть посредник, — пишет Маритен. — Оно не является постигаемой вещью, которая походила бы на вещь, оно является самым подобием вещи, взятым формально»¹. Понятие — чистое подобие вещи, но подобие, лишенное объективного содержания, лишенное тех существенных признаков, которыми один предмет отличается от другого. Неотомисты фактически лишают понятие тех существенных качеств и свойств, которые делают его важнейшей формой мышления. «Понятие не есть вещь интеллектуально постигаемая. Иначе оно не было бы знанием вещей, но только знанием понятий; и противоречия стали бы сразу истинными»².

Поскольку объект понимается неотомистами идеально, как идеальное существование предметов, то понятие и объект отождествляются. «Таким образом, понятие (в его интенциональной функции) и объект являются неразличимыми, кроме того, что одно познает, а другое является познаваемым, одно — знак, а другое — означаемое, одно

¹ *Maritain J. Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, p. 780.

² *Ibidem*.

существует только в уме, а другое существует одновременно в уме и в вещи»¹. Переход от реального к идеальному, от предмета к мысли нельзя понять, отрицая диалектическую взаимосвязь одного с другим, осуществляющуюся в практической деятельности людей. Вот почему неотомисты вынуждены разрабатывать схоластические конструкции относительно связи бытия и сознания, которые сводятся в конечном счете к дематериализации и спиритуализации объекта, к превращению понятия в простой знак, или символ, вещи.

Неотомисты различают два вида знаков: инструментальный и формальный. «Инструментальный знак есть нечто такое, что, познанное сначала само по себе, заставляет последовательно познавать другую вещь»². Например, видя дым, мы с необходимостью переходим к знанию огня, следствием и знаком которого он является. «Формальный знак — это знак, вся сущность которого состоит в том, чтобы обозначать»³. К такого рода знакам относят неотомисты и понятие.

При этом они отличают знак и символ от образа. «Не всякий образ есть знак; и не всякий знак есть образ»⁴. Например, сын является образом отца, но он не является его знаком, дым же, будучи знаком огня, не является его образом, подобно тому как крик — образом печали. Однако в конечном счете они отрывают обозначающее от обозначаемого, понятие — от его объективного содержания, равно как и от ощущений и представлений. Метафизически противопоставляя идеи и действительность, материальное и идеальное, неотомисты пытаются найти их единство в сфере нематериального, интеллигибельного.

Все законы и категории мышления так или иначе связаны друг с другом, их связь и взаимодействие носят глубоко диалектический характер. Так, всеобщее в научном понятии не противостоит особенному и единичному, а, напротив, содержит в себе все богатство особенного и единичного, являясь не абстрактно-всеобщим, а конкретно-всеобщим. Примером такого понятия может служить по-

¹ *Maritain J.* Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir, p. 246.

² *Ibid.*, p. 232.

³ *Ibidem.*

⁴ *Maritain J.* Quatre essai sur l'esprit dans sa condition charnelle, p. 64—65.

нятие стоимости, выведенное Марксом, в котором, как в фокусе, выражаются все отношения капиталистической формации. В. И. Ленин отмечал: «Логические понятия субъективны, пока остаются «абстрактными», в своей абстрактной форме, но в то же время выражают и вещи в себе. Природа и конкретна и абстрактна, и явление и суть, и мгновение и отношение. Человеческие понятия субъективны в своей абстрактности, оторванности, но объективны в целом, в процессе, в итоге, в тенденции, в источнике»¹.

Неотомисты не признают диалектики понятий, наделяя их функциями посредника, или «викария», божественного объекта: «Собственная функция понятия,— пишет Маритен,— состоит в том, чтобы раскрывать объект, викарием, или *подобием*, которого оно является и с которым соизмеримо. Речь идет о творящей идее (я говорю о божественных идеях)...»² Понятие в неотомистской гносеологии, таким образом, выступает как средство введения божественного в мир человека, средство религиозного «просвещения» и религиозного «образования» его.

2. Истина и критерий истины

Проблема истины и ее критерия является одной из центральных проблем любого философского направления, любой философской школы. В неотомизме, который претендует на место самой истинной философской доктрины, этой проблеме уделяется особое внимание.

Начало томистской разработке проблемы истины и ее критерия положил сам основоположник «вечной» философии Фома Аквинский, написавший специальный трактат «Об истине».

В начале своего трактата Фома Аквинский разбирает определения истины, данные Аристотелем, Августином, Ансельмом Кентерберийским, Авиценной и другими философами. Эти определения не удовлетворяют его либо полностью, либо частично, ибо, говорит Фома, они с необходимостью приводят к разногласиям и противоречиям. Одни философы определяют истину в зависимости от отношения вещей к интеллекту, а другие — в зависимости от отношения интеллекта к вещам. Фома пытается уstra-

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 190.

² Maritain J. Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir, p. 787.

нить разногласия, апеллируя к божественному разуму: «К этим разногласиям не приходим, если принимаем, что истина вещей состоит в сравнении с божественным интеллектом»¹. Он считает, что таким образом удастся соединить оба отношения вместе. Это и есть та знаменитая формула истины *adaequatio rei et intellectus* (соответствие вещи и интеллекта)², о которой так много пишут неотомисты, выдавая ее за самое подлинное, абсолютное определение истины, хотя, как указывает сам Фома Аквинский, он заимствовал ее у автора книги «*De Definitionibus*» («Об определениях»)³. В другой своей работе Фома дает более развернутое определение истины: «Интеллектуальная истина есть адекватность интеллекта и вещи, согласно которой интеллект говорит: бытие то, что есть, или небытие то, что не есть».

На первый взгляд, особенно человеку незнакомому или мало знакомому с неотомистской философией, может показаться, что это действительно правильная формула истины. В самом деле, разве понятие какой-либо вещи не должно соответствовать самой вещи, а истина не есть адекватное соотношение интеллекта и вещи? Однако суть дела в том, что понимается под вещью, под интеллектом и, наконец, под адекватностью, или соответствием.

Мы уже говорили о видах существования вещи, различаемых неотомистами. Но так как этот момент имеет принципиальное значение для понимания истины в их философии, приведем еще одно высказывание, характеризующее неотомистское понимание вещи. «Для вещей имеется два различных *esse*, два плана существования: собственное существование, которым они обладают, чтобы находиться самим по себе вне ничто, и существование, которое они получают в восприятии души, чтобы быть познанными. Чтобы иметь возможность войти в чувство зрения, повилика и яблоко оставляют у входа свою собственную материю, в которой они существуют; чтобы войти в разум и в рассудок, они оставляют у входа свою индивидуальность»⁴. Другими словами, вещи имеют материальное бытие, которое, согласно неотомистам, отличает их от ничто, но для познания не представляет никакой ценности,

¹ *Thomas Aquinas. Summa theologiae. Roma, 1894, I, q. 16, a. 1.*

² *Ibidem.*

³ *Ibid., a. 2.*

⁴ *Maritain J. Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir, p. 166—167.*

и бытие, получаемое ими в восприятии души. Это так называемое интеллигибельное бытие, бытие, освобожденное от всего материального, бытие в его абстрактности и универсальности. Чтобы быть познаваемыми, вещи должны освободиться от своей материальности и индивидуальности. Первый принцип познания — принцип нематериальности, или принцип спиритуализма, последовательно проводимый неотомистами, вырывает непроходимую пропасть между материальным и идеальным. «Все это означает,— пишет Маритен,— что мысль не является подобием вещи как материальный снимок, совпадающий с моделью: имеется пропасть между условиями или видом мысли и условиями или видом вещи»¹.

Метафизическое противопоставление материального и идеального заставляет неотомистов искать единство мысли и вещи в соответствии не материального и идеального, а идеального и идеального. Маритен прямо пишет: «Эта адекватность, или соответствие (вещи и интеллекта.— *К. Д.*), не имеет ничего общего с копией, или материальным впечатлением... то, что они обозначают, должна быть мысль, абсолютно очищенная от видимого и осязательного»². В данном случае под бытием неотомисты понимают не материальное бытие и вещь, а нечто чисто идеальное. «Именно в бытии, удерживаемом вещью и утверждаемом духом, устанавливается это соответствие»³.

Неотомисты пытаются снять различие между тем, что существует в мысли, и тем, что существует вне мысли. «Извлекать аргумент из пространственного и материального чувства... «в» и «вне»... есть банальный софизм идеализма»⁴,— пишет Маритен. Однако банальный софизм идеализма заключается не в различении этих «в» и «вне», а в смешении различия между ними. Согласно неотомистской гносеологии, оно представляется второстепенным и даже банальным. С точки же зрения науки и научной философии это фундаментальное различие совершенно противоположных философских школ: материализма и идеализма. В. И. Ленин, критикуя Гегеля за идеалистическую трактовку философии Аристотеля, писал: «Идеалист замазывает щель, ведущую к материализму. Нет, это не *gleichgültig* (безразлично.— *Ред.*), *вне* или *внутри*.

¹ *Maritain J. Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, p. 167.

² *Ibid.*, p. 170.

³ *Ibid.*, p. 171—172.

⁴ *Ibid.*, p. 165.

В этом-то и суть! «Вне» это есть материализм. «Внутри» = идеализм»¹.

На место объективной природы неотомисты вслед за своим учителем — Фомой Аквинским ставят божественный разум, или божественный интеллект, который является основой бытия вещей, ибо каждая из них отражается божественной сущностью, являющейся прототипом вещей, и в свою очередь каждая вещь отражает эту божественную сущность. «Божественная сущность,— писал Фома Аквинский,— постольку является основой бытия каждой вещи, поскольку каждая вещь отражает божественную сущность... Поскольку же созданная вещь отражает божественную сущность несовершенным образом, то существуют действительно различные вещи, которые различно ее отражают. Но среди них нет вещи, которая не выводилась бы из прототипа божественной сущности. И тому, что присуще каждой вещи, в божественной сущности соответствует нечто, что она отражает; согласно этому, божественная сущность является прототипом вещи... Она является также общей основой бытия всех вещей, поскольку все вещи отражают одну вещь»².

В приведенных словах Фомы Аквинского содержится квинтэссенция томистского учения об истине. Во-первых, здесь постулируется томистский религиозный монизм: в основе всех вещей лежит божественная сущность. Во-вторых, утверждается зависимость — онтологическая и гносеологическая — каждой вещи от божественной сущности. В-третьих, божественный разум как абсолютное противопоставляется человеческому разуму как относительному и ограниченному. В-четвертых, абсолютной и объективной истиной объявляется божественный разум, человеческий же разум способен обладать лишь весьма относительными истинами и очень часто заблуждается. В-пятых, божественная истина отражается всеми существующими вещами, а также всеми добытыми человеческим познанием истинами лишь очень односторонне, относительно, несовершенно.

«Из определения истины как соответствия между бытием и познанием,— утверждал Фома Аквинский,— не надлежит делать вывод о множестве истин. Ибо это соответствие не является подобием (*similitudo*) в обычном значении... В собственном смысле слова подобие находится в

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 259.

² Thomas Aquinas. Summa theologiae, q. 2, a. 4.

каждой из двух подобных вещей; истина же в собственном смысле этого слова, так как она является соответствием (*convenientia*) ума и вещи, находится в собственном значении не в обоих, но в уме; а так как существует только один разум, именно божественный, с которым все должно быть сообразным, чтобы называться истинным, то все должно быть названо истинным согласно с одной истиной, хотя во множестве подобных вещей существует множество подобий»¹.

Если существует только одна истина — божественный разум, или божественный интеллект, то каким образом в таком случае может быть в ней представлена каждая отдельная вещь, если она не является истинной, то есть если она несовершенным образом отражает божественную сущность? Ответ Фомы прост: бог познает множество через одно — через свою собственную сущность, которая и является прототипом всех вещей.

Каждая вещь, с его точки зрения, называется истинной постольку, поскольку она приближается к подобию бога.

Теология и мистика служат тому, чтобы свести человеческую познавательную деятельность к признанию абсолютной божественной истины, абсолютного божественного разума. «Гносеологическое восхождение» к богу — это путь подчинения человека христианской религии и власти католической церкви.

Неотомисты различают онтологическую и логическую истины. Онтологическая истина, определяет французский неотомист А. Жюливе, — это такая истина, когда «вещи являются истинными, поскольку они согласуются с идеями, соответственно которым они были созданы»². Логическая же истина есть соответствие онтологической истине, и существует она лишь в суждении. «Логическая истина означает соответствие разума вещам, то есть онтологической истине»³. Следовательно, онтологическая истина означает у неотомистов соответствие вещей божественному интеллекту. Логической же истиной является истина человеческая, которая основывается на божественной истине, на божественном разуме. «Опять-таки очевидно, — пишет И. Бохеньский, — что истина в логическом, человеческом смысле есть производная истина: она основана на онтологической

¹ *Thomas Aquinas*, *Summa theologiae*, q. 1, a. 5.

² *Jolivet P.* *Cours de philosophie*. Lion — Paris, 1938, p. 15.

³ *Ibid.*, p. 16.

истине, на соответствии созданного бытия и мысли бога»¹. Если это и конкретизация томистского учения об истине, то несущественная.

В томизме и неотомизме, по существу, речь идет не о познании и не о поиске истины, а о путях и средствах «познания» истин откровения, или божественной истины, о путях и средствах уподобления богу — о богоуподоблении, о богопознании, или богопостижении, о постижении божественной истины как истины абсолютной и объективной.

Если наука и научное познание объясняют все естественным путем, включая религию с ее «сверхъестественными» предметами, то религия и религиозная философия, в частности томизм и неотомизм, объясняют все естественное посредством сверхъестественного. Если наука и научное познание стремятся исходить из принципа материальности существующего мира, то религия и религиозная философия исходят из духовного, спиритуального начала. Если наука и научное познание стремятся, исследуя действительность, вскрыть определенные закономерности, двигаясь от постижения относительных истин ко все более и более полному познанию истины абсолютной и объективной, то религия и религиозная философия стремятся все многообразие человеческого познания сковать созерцанием сверхъестественной божественной истины, приспособить его к доказательству существования бога, божественной истины. Но делается это нередко скрыто, замаскировано, под видом «признания» науки и объективной истины. «Современный фидеизм, — пишет В. И. Ленин, — вовсе не отвергает науки; он отвергает только «чрезмерные претензии» науки, именно, претензию на объективную истину. Если существует объективная истина (как думают материалисты), если естествознание, отражая внешний мир в «опыте» человека, одно только способно давать нам объективную истину, то всякий фидеизм отвергается безусловно. Если же объективной истины нет... то этим самым признается основная посылка поповщины, открывается дверь для нее, очищается место для «организующих форм» религиозного опыта»².

Неотомисты утверждают, что истины, даваемые теологией, вечны, ибо исходят от вечного творца; истины же че-

¹ *Bochenski J. Europäische Philosophie der Gegenwart. Bern, 1947, S. 247—248.*

² *Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 127.*

ловеческие — временны, преходящи и верны постольку, поскольку приближаются к постижению бога. Божественное существование, божественный интеллект неотомисты считают абсолютной истиной, истиной для всех времен и приложимой ко всему, ибо все существующее является его творением.

В силу метафизического, догматического, способа мышления неотомисты абсолютизируют ограниченность, присущую индивидуальному познанию, приписывая ее всему человеческому познанию в целом, изводя тем самым социальное до уровня индивидуального. Им чужд конкретно-исторический подход к решению каких бы то ни было проблем, в том числе и проблем развития человеческого познания, они игнорируют диалектику познания, диалектику того, что «человеческое мышление столь же суверенно, как несуверенно, и его способность познавания столь же неограниченна, как ограничена. Суверенно и неограниченно по своей природе, призванию, возможности, исторической конечной цели; несуверенно и ограничено по отдельному осуществлению, по данной в то или иное время действительности»¹.

В процессе своего исторического развития человечество все полнее и глубже познает природу и ее закономерности. И с каждым новым открытием науки человечество все больше приближается к объективной, абсолютной истине. «Итак, человеческое мышление, — писал В. И. Ленин, — по природе своей способно давать и дает нам абсолютную истину, которая складывается из суммы относительных истин. Каждая ступень в развитии науки прибавляет новые зерна в эту сумму абсолютной истины, но пределы истины каждого научного положения относительны, будучи то раздвигаемы, то суживаемы дальнейшим ростом знания»². А если пределы приближения наших знаний к абсолютной истине являются исторически условными и ограниченными, то процесс приближения к ней, ее постоянное и все более глубокое познание безусловно и безгранично. Таков научно обоснованный ответ, который дает марксистско-ленинская философия по вопросу о соотношении объективной, абсолютной и относительной истины.

Подвергая критике марксистское положение о критерии истины, неотомисты объявляют это положение «зам-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 88.

² Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 137.

кнутым кругом» или, по крайней мере, не единственно возможным критерием¹.

В чем же видят неотомисты «замкнутый круг»? Оказывается, в том, что диалектический материализм включает практику в процесс познания как исходный пункт, как основу познания и как критерий истины, пронизывающий процесс познания от начала до конца. Больше всего их не устраивает то, что она объявляется в конечном счете единственно возможным научным и объективным критерием истины. Чтобы избежать «замкнутого круга», одни неотомисты, например де Фриз, предлагают «предположить, что практика является не единственным критерием истины»². Другие, например Маритен, полагают, что критерий истины заключается в самой истине. «Разум,— пишет он,— является истинным согласно тому, что он судит о вещи так, как она есть. Но вещи также являются истинными согласно тому, что они соотносятся с разумом, от которого они зависят: с человеческим разумом для произведений нашего искусства; с божественным разумом для вещей природы. Истина разума как истина вещи, это всегда *adaequatio rei et intellectus*...»³

Согласно неотомистской философии, критерием истины не может быть человеческий разум или человеческая деятельность. Им может быть только такой критерий, который превосходит все, что касается интеллекта и познания, то есть божественный интеллект, или бог. Ведь только в боге акт существования совпадает с актом познания, только бог является причиной всего существующего, только он является вечной и абсолютной истиной. И Маритен с сочувствием цитирует Фому Аквинского, заключая этим свое рассуждение относительно истины и ее критерия: «Итак, в боге имеется не только соответствие между его бытием и его разумом, но и его бытие есть акт самой его интеллекции. И его интеллекция является мерой и причиной всякого другого бытия и всякой другой интеллекции. И сам по себе он является своим бытием и своей интеллекцией. Откуда следует, что в нем не только есть истина, но что он есть истина сама по себе первая и суверенная. Именно таким образом св. Фома ответил Пилату»⁴. Сле-

¹ *De Vries J.* Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus, S. 104—105.

² *Ibid.*, S. 107.

³ *Maritain J.* Reflexion sur l'intelligence et sur sa vie propre. P., 1962, p. 25—26.

⁴ *Ibid.*, p. 26.

довательно, только бог как первая и абсолютная истина, как первая причина всего существующего может быть источником истины.

Таков замкнутый круг, в который попадают неотомисты: истина определяется богом, а бог — истиной, необходимость божественного существования доказывается истиной, а необходимость истины — божественным существованием.

В связи с этим, высшим и абсолютным критерием истины провозглашается очевидность: «Высшим критерием истины и конечным мотивом всякой достоверности является очевидность»¹, — пишет Жюливе. Что понимается под этой очевидностью? Жюливе отвечает так: «Очевидность есть то, на чем основана достоверность. Ее определяют как полную ясность, с которой она действительно ставит себя в согласие с разумом»². Неотомист имеет в виду некое мистическое озарение объектов мысли самой истиной, благодаря чему ум не может воспринять ее иначе, чем она есть. «Очевидность является сверкающей истиной»³, — уточняет Жюливе. Или еще: «Все то, что является очевидным, является необходимо истинным, и все то, что является истинным, и только это, по праву является необходимо очевидным»⁴. Таким образом, абсолютной истиной неотомисты считают божественный интеллект, или бога, а критерием истины — очевидность, которой является «сверкающая истина» или просто истина, то есть все тот же божественный интеллект, или бог.

Отсюда единственным критерием истины может быть лишь бог, ибо остальные «частные» критерии: «исторический», «моральный» и другие — способны устанавливать лишь «частные» истины. И это называется выходом из замкнутого круга! Не впадают ли в него сами неотомисты, когда абсолютной истиной они объявляют бога, а ее абсолютным и высшим критерием — ту же истину, то есть того же бога? Не случайно на вопрос о критерии истины неотомисты отвечают так: «Очевидность является в себе самой своим собственным доказательством»⁵.

Неотомисты ставят вопрос о действительности или недействительности мира и человеческого познания только с чисто спекулятивной, теологической точки зрения, в то

¹ Jolivet *Pr. Logique*. Lion — Paris, 1955, p. 22.

² Ibid., p. 19.

³ Ibid., p. 22.

⁴ Ibid., p. 23.

⁵ Ibidem.

время как это в конечном счете практический вопрос. Доказать истинность или неистинность мышления можно в конечном счете не с помощью самого мышления, а с помощью того, в чем и через что оно проявляется, то есть с помощью результатов практического взаимодействия человека с природой, с реальным, объективным миром. В «Тезисах о Фейербахе» К. Маркс писал: «Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью,— вовсе не вопрос теории, а практический вопрос. В практике должен доказать человек истинность, т. е. действительность и мощь, посюсторонность своего мышления. Спор о действительности или недействительности мышления, изолирующегося от практики, есть чисто схоластический вопрос»¹.

Философия, если она хочет быть научной, должна исходить из практических требований самой жизни, в противном случае она вырождается в рафинированную схоластику, какой является неотомистская философия, занимающаяся не позитивной разработкой и решением новых философских проблем, а приспособлением достижений философского и научного знания к нуждам христианской религии и католической церкви. Этой цели полностью подчинены метод и теория познания неотомистской философии. «Но отыскание аргументов для вывода, данного заранее,— заметил английский философ Бертран Рассел,— это не философия, а система предвзятой аргументации»².

3. Принцип единства диалектики, логики, теории познания и его неотомистская фальсификация

Одним из основных принципов марксистской диалектики является принцип единства диалектики, логики и теории познания. «В «Капитале»,— писал В. И. Ленин,— применена к одной науке логика, диалектика и теория познания [не надо 3-х слов: это одно и то же] материализма, взявшего все ценное у Гегеля и двинувшего все ценное вперед»³. У Гегеля категории были отображениями ступеней развития абсолютного понятия, абсолютной идеи, а диалектика сводилась только к диалектике понятий; онтология и гносеология в связи с идеалистическим

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 264.

² Рассел Б. История западной философии. М., 1959, с. 481.

³ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 301.

пониманием тождества бытия и мышления растворялись в логических категориях и понятиях.

Марксистско-ленинская философия исходит из того, что объективная и субъективная диалектика выражается в законах движения объективного мира и человеческого мышления, в законах, «которые по сути дела тождественны, а по своему выражению различны лишь постольку, поскольку человеческая голова может применять их сознательно, между тем как в природе,— а до сих пор большей частью и в человеческой истории — они прокладывают себе путь бессознательно, в форме внешней необходимости, среди бесконечного ряда кажущихся случайностей. Таким образом, диалектика понятий сама становилась лишь сознательным отражением диалектического движения действительного мира»¹.

Указанный принцип позволяет, по существу, снять проблему существования онтологии, логики и гносеологии как отдельных наук, ибо марксистско-ленинская философия не рассматривает законы мышления отдельно от законов бытия, она изучает эти законы со стороны их объективного содержания, со стороны отражаемых в них объективных законов реального мира как результат, итог развития человеческого познания.

Марксистский принцип единства диалектики, логики и теории познания служит объектом нападок со стороны некоторых представителей неотомистской философии. Один из самых вульгарных критиков марксизма Г. Веттер в своей книге «Диалектический материализм. Его история и его система в Советском Союзе» выделил специальную главу под названием «Материалистическая диалектика как логика и теория познания». В ней он обвиняет диалектический материализм в слепом копировании гегелевского идеалистического принципа тождества логики, онтологии и гносеологии. «Если мы теперь вместе с советскими философами вместо «онтология» скажем «диалектика», то мы увидим, что у Гегеля с диалектикой совпадает прежде всего логика. Но далее оказывается, что с «диалектикой», или «логикой», у Гегеля совпадает также теория познания, потому что для Гегеля процесс саморазвертывания абсолютной идеи в категориях представляется одновременно как процесс ее самопознания»².

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 302.

² Wetter G. Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion. Wien, 1958, S. 594.

Если бы марксизм просто заменил онтологию Гегеля диалектикой, а его абсолютную идею — материей, то между ними действительно была бы небольшая разница. Однако на самом деле все обстоит не так просто, как хочет представить Веттер. В действительности марксистское материалистическое положение о единстве диалектики, логики и теории познания совершенно отлично от гегелевского идеалистического тождества.

Веттер прежде всего выступает против соединения диалектики с материализмом: «Ленинский диалектический материализм копирует здесь с закрытыми глазами гегелевский принцип совпадения диалектики, логики и теории познания без того, чтобы спросить себя, а возможно ли материалистическое «перевертывание» этого совпадения и замена гегелевской идеи «материей». Фактически для диалектического материализма этой возможности не существует»¹.

Веттер вульгаризирует здесь марксизм, приписывая ему то, что ему не присуще. Маркс не просто «перевернул» идеалистическую диалектику Гегеля, а критически переработал то рациональное, что имелось в его философии, наряду с критической переработкой всей предшествующей философии. Речь идет не просто о «перевертывании» гегелевской философии, хотя бы и материалистическом, а о принципиально новом понимании философии и решении ее проблем.

В марксистской философии — закономерном результате развития всей предшествующей философии — благодаря теории отражения, а также распространению диалектики на область познания и включению в этот процесс понятия практики было достигнуто единство, совпадение диалектики, логики и теории познания.

Веттер выдвигает против диалектического материализма кажущуюся ему убийственной дилемму: либо сознание понимается только как часть материи, хотя бы и высокоорганизованной, и в таком случае бытие и сознание не являются тождественными, процесс развития материи не совпадает с процессом развития познания, либо «перевертывание» Гегеля снова делает бытие и мышление тождественными друг другу, и тогда все различие между Гегелем и диалектическим материализмом будет состоять лишь в терминологии. Однако эта дилемма не имеет никакого отношения к диалектическому материализму, по-

¹ Wetters G. Der dialiktische Materialismus, S. 595.

сколько, во-первых, он рассматривает сознание не как часть материи, а как свойство высокоорганизованной материи — человеческого мозга, и, во-вторых, потому, что эта дилемма основывается на абсолютном противопоставлении материального и идеального, а диалектический материализм, как известно, считает, что такое противопоставление имеет относительный характер и правомерно лишь в пределах основного вопроса философии.

Веттер пытается затем опровергнуть сформулированное Энгельсом положение о совпадении объективной и субъективной диалектики. Неотомист отрицает его на том основании, что «необходимо было бы предположить, что диалектический процесс познания протекает параллельно временно завершённому процессу развития объективной действительности», в то время как «отражение предполагает одновременность»¹.

Но в том-то и дело, что процесс развития действительности не завершается и никогда не может быть завершён, если стоять на действительно научной, а не теологической точке зрения. Веттер полагает также, что совпадение объективной и субъективной диалектики невозможно ещё и потому, что «процесс познания во многих случаях восходит от познания действия к познанию причины, в то время как в действительности процесс протекает прямо противоположным образом»².

Конечно, мы можем установить причины явлений по их следствиям, но отсюда не следует вывод о невозможности совпадения объективной и субъективной диалектики, ибо познание представляет собой не зеркально-мёртвое отражение действительности, а отражение, имеющее свою специфику, свои диалектические законы, которые в общем и целом совпадают с диалектическими законами природы и общества. Именно благодаря активности познания человек проникает в сущность вещей, открывая законы их становления и развития.

Веттер обрушивается далее на принцип единства логического и исторического, на принцип историзма вообще. «Согласно этому принципу,— пишет он,— историческое развитие человеческого мышления совершается благодаря образованию различных «узловых пунктов», которые закрепляются в философских понятиях»³. Но больше неотомиста возмущает конкретный характер законов и катего-

¹ Wetter G. Der dialektische Materialismus, S. 596.

² Ibidem.

³ Ibid., S. 597.

рий материалистической диалектики, их непосредственное практическое значение. По его мнению, предположение о том, что познание «может быть оправдано только в его конкретном осуществлении, ведет диалектический материализм к необоснованному заключению, что только *историческое* течение человеческого познания может служить доказательством его действительности»¹.

Веттер пытается опровергнуть историзм, ссылаясь на отношение между индивидуальным опытом и макроспытом, то есть опытом всего человечества. Он признает, что второй в известном смысле повторяется в первом и подтверждает его, но «все-таки не имеет значения независимого от индивидуального опыта. Макроспыт ставит индивидуальный опыт как в себе покоящийся и первичный, без которого он в известной степени повисает в воздухе... При решении теоретико-познавательной проблемы следует исходить из познавательного акта, когда между познаваемым объектом и познающим субъектом существует единство, а это возможно только в (индивидуальном) акте познания»².

Абстрактный историзм, неспособный выделить существенные связи в развитии того или иного явления, с необходимостью приходит к субъективизму. Не случайно поэтому Веттер опыт всего человечества ставит в прямую связь с индивидуальным опытом, перевертывая действительное соотношение между ними, ибо на самом деле не опыт человечества покоится на индивидуальном опыте, а, напротив, источником и основой индивидуального опыта является опыт человечества, то есть общественно-производственная и иная практика. Поэтому при решении любого теоретического вопроса, в том числе и гносеологического, нужно исходить не из индивидуального познавательного акта, как думает Веттер, а из всего исторически развивающегося процесса познания, осуществляющегося в ходе общественно-производственной практики людей.

Абстрактный историзм не позволяет правильно понять соотношение логического и исторического. В сущности, логика исторического развития того или иного явления не совпадает с его эмпирической историей. Принцип единства логического и исторического позволяет воспроизвести глубинные процессы развития предмета или явления, а не просто дать его внешнее, эмпирическое отображение.

¹ Wetter G. Der dialektische Materialismus, S. 597.

² Ibid., S. 598.

Поэтому то, в чем Веттер и другие неотомисты видят слабость диалектического материализма, в действительности составляет его силу.

Теория материалистической диалектики получила блестящее подтверждение в практике революционного движения XX века, в научных достижениях нашего времени. Отрицать ее и бороться против нее становится не так-то просто. Учитывая это, противники марксистско-ленинской философии избрали другой путь борьбы с нею — путь ее фальсификации. При этом они стараются исказить не только материалистическую диалектику, но и диалектику идеалистическую.

Так, профессор папского Григорианского университета в Риме Ф. Морандини в статье «Диалектика и томизм» приходит к выводу, что томизм должен принять диалектику, но с некоторыми поправками и ограничениями. Что же представляют собой эти поправки и ограничения? На этот вопрос Ф. Морандини отвечает следующим образом: цель томистской интерпретации диалектики состоит в том, чтобы дать «самые лучшие аргументы для исключения материализма и идеализма, для отстаивания интеллибельности и целенаправленности реального и для раскрытия диалектики движения к спиритуализму»¹. Из этого признания видно, что неотомисты стремятся подменить материализм спиритуализмом, а идею диалектического развития — идеей теологической направленности реальности к божеству. Для этой цели они пытаются приспособить диалектику Гегеля и Маркса, не останавливаясь перед самыми грубыми искажениями их идей.

Так, из гегелевской диалектики неотомисты пытаются сделать нечто такое, что не противоречило бы основным принципам их философии, и особенно главному из них — метафизическому закону тождества. Морандини предлагает исключить из нее ни больше ни меньше как концепцию становления и концепцию противоречия, то есть самую суть гегелевской диалектики. Он заявляет: «Нужно исключить прежде всего концепцию чистого становления действительности, потому что чистое становление является актом немислимым в уме и невозможным в действительности: оно было бы чистой неопределенностью и случайностью... Следует исключить также то, что противоречие в самом смысле может быть имманентным в действи-

¹ *Morandini F.* Dialettica e tomismo.— In: *Sapientia Aquinatis*, p. 341—342.

тельности. Объяснение становления ведет не к утверждению противоречия, а к признанию внутреннего первоначального отличия существа, которое находится в становлении, то есть к синтезу возможности и акта, субстанции и акциденции»¹.

В результате внутренние противоречия исключаются не только из действительности (даже в ее гегелевском понимании), но и из мышления и заменяются простыми различиями. Исключается чистое становление, ибо оно предполагает идею развития, которая противоречит неотомистской идее сотворения мира богом и основным принципам неотомистской метафизики.

Впрочем, надо сказать, что неотомисты не всегда открыто отрицают идею развития. Все чаще они предпочитают по-своему истолковывать ее. Например, они призывают понимать диалектику как «процесс согласно закономерности», что не только не исключает бога, но, наоборот, узаконивает его существование. «Теория законов диалектики,— пишет Морандини,— есть теория становящегося, которое основывается на нестановящемся»².

Какую же цель преследует подобная фальсификация? На этот вопрос весьма недвусмысленно отвечает сам Морандини: главный принцип, которого должен придерживаться неотомист,— это освещение гармонии и субординации человеческих ценностей, с тем чтобы можно было «легко отмечать и защищать сходящиеся друг с другом идеальное и реальное, порядок существенного и существующее, подлинный интеллектуализм и подлинный волюнтаризм, разум и веру, созерцание и практику»³. Оказывается, диалектика нужна неотомистам для того, чтобы установить гармонию не только и не столько в чисто метафизическом, сколько в социальном плане: примирить антагонистические классы, ввести субординацию человеческих ценностей, подчиняющую верующих социальной иерархии и иерархии католической церкви.

Неотомисты являются непримиримыми противниками марксистской диалектики. Один из «аргументов», который они приводят в подтверждение своей позиции при каждом удобном случае, состоит в том, что диалектику нельзя связать с материализмом, что материализм не может быть диалектическим.

¹ *Morandini F. Dialettica e tomismo.*— In: *Sapientia Aquinatis*, p. 341.

² *Ibid.*, p. 342.

³ *Ibidem.*

В данном отношении определенный интерес представляет доклад А. Эчеверри «Может ли материализм быть диалектическим?». В нем утверждается, что Маркс якобы заимствовал диалектический метод у Гегеля, отбросив его метафизическую систему. Эчеверри высоко оценивает критику Марксом спекулятивного характера гегелевской философии, но умалчивает о проделанной им коренной переработке диалектики Гегеля; хвалит Маркса за то, что он сторонник конкретного человека и действенной философии, и тут же говорит, что некоторые аргументы, приводимые Марксом и в особенности Энгельсом, являются несостоятельными.

Что же не устраивает Эчеверри в философии Маркса и Энгельса? Прежде всего положение о первичности материи и вторичности сознания. Происхождение сознания из материи он считает совершенно невозможным на том основании, что материя сама по себе не способна к движению и развитию и нуждается в посторонней силе. Чтобы доказать свое положение, неотомист предварительно искажает марксизм: «Между материей и духом нет существенного различия, но есть переход на одинаковом уровне. Одно является продуктом другого, в некотором роде его расцветом. Реальное есть синоним материального. Именно в материи реализуются законы диалектики. Тезис, антитезис обозначают этапы эволюции в природе, экономике, обществе, институтах. В этом заключается существенный парадокс марксизма, который распространяет на материю процесс духовного порядка. Диалектика такая, какой ее всегда понимали от Платона до Гамелена, включая Гегеля, означала движение духа, а не тел»¹. Подобным же образом рассуждают де Фриз, Веттер, Бохеньский и другие неотомисты. Однако этот старый, избитый аргумент не выдерживает критики.

Прежде всего несостоятельно утверждение о «парадоксе» марксизма, который якобы распространяет на материю процесс духовного порядка. Марксизм не распространяет духовный процесс на материю, а исходит из того, что сознание является продуктом высокоорганизованной материи — человеческого мозга. Марксизм исходит из единства материи и сознания и считает, что противопоставление одного другому имеет относительный характер и верно лишь в пределах гносеологической стороны основного вопроса

¹ *Etcheverry A. Le materialisme peut-il dialectique? — In: Sapientia Aquinatis, p. 260.*

философии. Не законы движения духа распространяются на материю, а, наоборот, развитие сознания подчиняется тем же законам, которые действуют в природе и обществе, хотя оно имеет и свои специфические закономерности.

Эчеверри приводит высказывание французского феноменолога М. Мерло-Понти, также метафизически противопоставлявшего материю и сознание, чтобы доказать несовместимость диалектики и материализма: «Если природа есть природа, то есть внешняя к нам и к самой себе, то в ней нельзя найти ни отношений, ни качества, которые необходимы для того, чтобы нести диалектику»¹. Здесь хорошо видно, как сходятся «крайности» — объективный и субъективный идеализм — на одной и той же основе, на отрицании материализма и диалектики. И объективный и субъективный идеализм, и неотомизм и экзистенциализм выносят источник развития во вне. Для одного — это сверхъестественное, для другого — субъективный мир, но и в том и в другом случае материальный мир представляется как нечто косное, инертное, лишенное всякого движения и развития. Естественноисторический процесс подменяется либо субъективным произволом, либо теологической целесообразностью, а то и тем и другим одновременно. В результате любые рассуждения о диалектике лишаются смысла, ибо диалектическая концепция опирается прежде всего на принцип самодвижения и саморазвития материи.

«Если под диалектикой понимать процесс, определяемый согласно закономерности, то следует вполне законно говорить о диалектике реальности, потому что наша эмпирическая реальность есть интеллигибельная реальность в становлении»². Католические философы исключают диалектику из эмпирической реальности как таковой, допуская ее лишь в реальности, сведенной к интеллигибельности, сверхчувственности. Действительное историческое развитие подменяется мистическим переходом от потенции к акту, то есть спиритуалистическим становлением.

Примерно такому же «преображению» в руках неотомистов подвергается и субъективная диалектика: «Можно говорить также о диалектике человека. Прежде всего умственная диалектика. Становление нашего ума первоначально оплодотворено чувством и движением чувственного

¹ Etcheverry A. Le materialisme peut-il dialectique? — In: Sapientia Aquinatis, p. 261.

² Sapientia Aquinatis, p. 343.

мира. Однажды оплодотворенный чувством человеческий разум начинает свою собственную диалектику. Она начинается с образования таких универсальных понятий и принципов, в которых содержится потенциально все знание, и она прогрессивно разворачивается, осуществляя свою потенциальность»¹.

Согласно неотомистам, человеческий разум не может сдвинуться с места в познании, не будучи оплодотворенным сверхъестественной силой. Лишь в результате такого оплодотворения он обретает априорные универсальные понятия и принципы, в которых содержится потенциально все знание. Человеку остается лишь созерцать это осуществление потенциальности, этот мистический переход от потенции к акту с единственным стремлением — познать сверхчувственное, интеллигибельное существование.

Диалектику неотомисты понимают как то, что примиряет конечное с бесконечным, реальное с интеллигибельным, разум с верой, интеллектуализм с волюнтаризмом. Цель такой «диалектики» не создание действительной картины мира во всей его сложности и противоречивом единстве, а в том, чтобы доказать бытие бога: *Deus ex dialectica* — бог из диалектики.

Маритен отмечает, что некоторые черты марксистской гносеологии вовсе не являются неприемлемыми для томизма. Такими чертами он считает, например, «ее отвращение к идеализму, ее утверждение о реальности внешнего мира, участие, которое она отводит самому по себе познанию (в первых требованиях человеческого разума), значение (к сожалению, главное), которое она признает за материальной причинностью, чувство того, что она претерпевает историческое становление (и которое, если его свести к правильным пропорциям, было бы высшим философским пониманием, но которое у нее пожирает все)»².

Из приведенного высказывания следует, что Маритен предполагает присущими неотомистской теории познания следующие положения: отрицание идеализма и признание реального мира, активность познания, признание доминирующего значения духовной причастности и исторического становления, которые, если послушать Маритена, являются чуть ли не общими для неотомизма и марксизма. На самом же деле все это делается Маритеном для того, чтобы затем подвергнуть резкой критике марксистскую теорию

¹ *Sapientia Aquinatis*, p. 343.

² *Maritain J. Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, p. 202.

познания. Выделяя ее специфические черты, Маритен особо отмечает то, «что можно назвать ее *практицизмом*, и то, что можно назвать ее *диалектизмом*. Благодаря способу, с помощью которого она утверждает то и другое, эта теория науки является, по моему мнению, уничтожением науки»¹.

По существу, Маритен выразил точку зрения неотомизма на диалектический материализм в целом, а не только на его теорию познания. Неотомисты отрицают за диалектическим материализмом характер науки ввиду его революционного практического и диалектического характера.

Маритен обвиняет диалектический материализм в том, что он своим «практицизмом» уничтожает «отношение истины к ее критериям», сводит науку к практике, в то время как науку может интересовать якобы только одна цель — познание истины. Но в том-то и дело, что в неотомизме и в диалектическом материализме истина понимается совершенно по-разному. Если для неотомизма истина состоит в соотносительности всех вещей с богом, в познании бога, то для диалектического материализма абстрактной истины нет, истина всегда конкретна.

Что это значит? Прежде всего то, что цели и задачи науки никогда не являются произвольными, они определяются в конечном счете потребностями общественного развития. Наука не может быть наукой, если она не опирается на практическую деятельность людей. Практический характер марксистско-ленинской философии вытекает из ее диалектико-материалистического характера: диалектика предполагает действенный характер философского знания, так же как активность философского знания немыслима без диалектики.

Вот почему больше всего Маритена возмущает положение об объективном характере законов диалектики и ее историзм. «Пусть человеческая наука в силу своей структуры совершает эволюцию во времени и имеет историю, что предполагает определенное диалектическое движение, возникающее вследствие внутренней связи логики идей с потребностями и склонностями мыслящего субъекта, это великая истина. Но то, что я хочу здесь отметить, есть типичный прием диалектического материализма. Он состоит в том, чтобы не только рассматривать значение истории, но и пользоваться *историей*, вещью, чтобы скрыть *природу этой вещи* и *объяснить* таким образом вещь, подменяя ее

¹ *Maritain J. Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, p. 202—203.

историей»¹. Маритен не отрицает диалектики вообще и историзма вообще. Но признаваемый им историзм представляет собой весьма характерный случай абстрактного историзма, о котором Э. В. Ильенков писал: «Неконкретный, т. е. абстрактный, историзм не только не чужд метафизическому способу мышления, но и составляет одну из его характернейших черт»².

Абстрактный историзм рассматривает историю вне ее конкретного воплощения, вне связи с действительными событиями, он рассматривает историю вообще. Конкретность же исторического подхода он расценивает как подмену конкретной вещи историей. Здесь мы видим, как абстрактный историзм переходит в свое «инобытие» — плоский эмпиризм, рассматривающий вещь такой, какова она есть вне ее конкретно-исторических связей. «...Грубый эмпиризм дает тот же нелепый результат, что и самая рафинированная схоластика. Грубый эмпиризм вообще неизбежно превращается в самую отъявленную схоластику, когда его делают принципом теоретического объяснения событий»³. Абстрактный историзм и плоский эмпиризм не могут избежать релятивизма, ибо для одного история выступает как то, что не имеет никакого отношения к фактам, событиям и вещам, а для другого — как нечто совсем неопределенное.

Маритен убежден, что диалектический метод не может пределать философского анализа, а только доставить грудку эмпирического материала, ибо «история не может быть точно рассказанной». Однако диалектика стремится вовсе не к точному повторению истории, а к ее точному логическому воспроизведению. Если даже допустить, продолжает Маритен, что история может быть точно описана, то все, что «будет истинным в этом саморассказывающем объяснении, будет служить лишь уничтожению проблем науки и философии, касающихся природы объекта и его основной истины... Философия будет обманывать историю, а история — философию»⁴.

Ясно, что подобный вывод может быть сделан только в том случае, если история и объект, или вещь, рассматри-

¹ *Maritain J.* Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle, p. 204.

² *Ильенков Э. В.* Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. М., 1960, с. 197.

³ Там же, с. 203.

⁴ *Maritain J.* Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle, p. 205.

ваются отдельно друг от друга, то есть при метафизическом способе рассмотрения. Дialeктика, напротив, утверждает, что история органически связана с объектом: объект имеет историю, является историческим объектом, а история объективируется в данном объекте.

Маритен пишет: «Эта диалектика хочет быть реалистической и стремиться к разработке реального и к овладению им, чтобы затем снова ввести его по воле разума в схемы логического универсума, или, скорее, логического становления... Маркс говорил о мистификации гегелевской диалектики. Его собственная диалектика уже вследствие одного того факта, что она считает себя реалистической, удваивает эту *мистификацию*. Она заставляет историческое объяснение паразитировать на познании природы... и не имея больше, чем жить, живет и процветает, все больше становясь идеальной и иллюзорной»¹.

Свой метод неотомисты называют «критическим реализмом», противопоставляя его, с одной стороны, всем направлениям субъективного идеализма и, с другой — «наивному реализму», под которым они понимают диалектический материализм.

Однако в основе неотомистского «критического реализма» лежит онтология с ее постулатом о существовании высшего разума, «чистого акта», или бога. Другими словами, за первичную основу и сущность мира неотомисты принимают не материю, а абсолютное существование, абсолютный разум, или бога, объявляя все остальное его творением. Природа, материальный мир являются не первичными, а вторичными, производными от бога. Таким образом, перед нами объективный идеализм открыто религиозного толка.

Выдвигая положение о примате бытия, то есть о зависимости человеческого сознания от бытия, Маритен пишет, что «разум направляется сначала не к самому себе, не ко мне, а к *бытию*»².

В отличие от субъективного идеализма, исходным пунктом в познании неотомисты считают не субъективные «я», или субъективный разум, а объективное бытие. «*Интеллигибельное бытие*» и «я» даны вместе и одновременно, но бытие — на первом плане и на авансцене, «я» — на заднем плане и как бы за кулисами. Именно только со вторым движением духа, в рефлексивной интуиции, которая слу-

¹ Maritain J. Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle, p. 206.

² Maritain J. Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir, p. 149.

жит исходным пунктом критики, «я» переходит само по себе на первый план»¹.

Перед нами явно идеалистическая концепция, хотя неотомизм и претендует на объективность, сравнивая себя с другими философскими направлениями. «Суть идеализма,— пишет В. И. Ленин,— в том, что первоисходным пунктом берется психическое; из него выводится природа и потом уже из природы обыкновенное человеческое сознание»².

«Реализм» неотомистов не имеет под собой подлинно объективной основы. «Абсолютная идея, универсальный дух, мировая воля, *«всеобщая подстановка»* психического под физическое,— это одна и та же идея, только в различных формулировках»³,— пишет В. И. Ленин. Признание неотомистами реального мира не меняет положение дела, ибо сам этот мир выводится из абсолютного разума, или бога, который в действительности является абсолютизированным продуктом человеческого сознания. Поэтому неотомистский метод следует считать не «критическим реализмом», а метафизическим идеализмом.

Критический анализ неотомистской гносеологии показывает, что она имеет своей целью не развитие научного знания, не выработку категориальной системы, которой могли бы пользоваться конкретные науки как своей общей методологией, не решение действительных проблем познания, а попытку «рационального», логического доказательства существования «превосходящего совершенства» — бога, попытку подчинения разума вере, науки религии, попытку доказать бессилие человеческого разума в решении основных человеческих проблем.

4. Об одной попытке примирить науку и религию

Проблема религиозной веры и неверия занимает довольно серьезное место в дискуссиях философов-неотомистов и клира католической церкви.

Что касается томизма и неотомизма, то традиционно они понимали под религиозной верой естественное состояние человеческого существования и человеческого сознания. Отсутствие веры, или безверие,— это глупость, мрак,

¹ *Maritain J. Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, p. 150.

² *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 238.

³ Там же, с. 241.

невежество. Как правило, эти качества приписывались атеизму и атеистам. И напротив, наличие веры связывалось с образованностью, культурой, с мудростью. Эти качества приписывались верующим, и прежде всего служителям бога и церкви.

Однако уже в XX веке, и особенно во второй его половине, некоторые неотомисты стали понимать, что нельзя так просто противопоставлять веру неверию и связывать веру лишь с верой в бога, а неверие — с атеизмом. Они стали более гибко подходить к рассмотрению данных категорий. Так, некоторые неотомисты стремятся различать веру в бога и просто веру, «веру верующих» и «веру неверующих», «веру нерелигиозную» и «веру антирелигиозную», «веру в бога» и «веру без бога». Неверие или безверие они уже не связывают непосредственно с атеизмом, а в отрицании бога уже не обязательно усматривают утрату веры. Более того, неотомисты стали утверждать, что сама вера всегда связана с неверием, ибо только такую веру можно считать настоящей, которая постоянно преодолевает неверие и, по существу, всегда является одновременно неверием.

Более терпимая позиция идеологов католической церкви по отношению к верующим и неверующим продиктована современным состоянием религиозности в мире. Католическая церковь растеряла бы верующих, если бы подходила к ним со старыми мерками, если бы непримиримо относилась к любому отступлению от требований культа, от религиозных догматов. Времена средневековья канули в прошлое, как канула в прошлое святая инквизиция той же католической церкви. Теперь, чтобы быть с веком наравне, чтобы не отпугнуть верующих, а по возможности и привлечь новых, церковь должна быть не только терпимой ко всякого рода отступлениям верующих от веры, но и ко всякого рода «вольностям» неверующих по отношению к вере, к религии и даже к самой католической церкви. С понятным беспокойством церковь взирает на процесс десакрализации, но уж лучше десакрализация, чем церковь без верующих.

В данном отношении знаменательным представляется, в частности, появление работ французского иезуита, теолога, ученого-палеонтолога П. Тейяра де Шардена.

В своих работах Тейяр де Шарден стремился решить две основные и взаимосвязанные задачи: с одной стороны, вдохнуть в христианскую религию и католическую церковь новые жизненные силы, которые помогли бы и религии и

церкви «стать с веком паравне», с другой стороны, приблизить науку к человеку, к изучению его духовной структуры и организации, к проблемам духовного развития человека и духовного объединения людей, словом, спиритуализировать науку. Тейяр де Шарден считает, что человека можно и нужно рассматривать и изучать только с научной точки зрения. В своем обращении к читателю в книге «Феномен человека» он пишет: «Чтобы правильно понять данный труд, его следует рассматривать не как метафизический и тем более не как теологический трактат, а единственно и исключительно как научную работу. Об этом говорит само название. Только лишь феномен. Но зато уж весь феномен. Прежде всего *только лишь* феномен. Не следует искать здесь *объяснение* — это лишь *введение к объяснению* мира. Установить вокруг человека, взятого за центр, закономерный порядок, связывающий последующее с предыдущим, открыть среди элементов универсума не систему онтологических причинных связей, а эмпирический закон рекуррентности, выражающий их последовательное возникновение в течение времени, — вот что, и только это, я попытался сделать. Разумеется, за пределами этого исходного *научного* обобщения остается широко открытым поле для более глубоких теоретических построений в области философии и теологии»¹.

Однако последние слова, сказанные ради того, чтобы избежать обвинения в материализме, не спасли ученого от упреков церковной иерархии, которая сразу же почувствовала в трудах Тейяра опасность, угрожающую самим основам христианского учения: концепции произвольного творения мира богом, концепции абсолютной противоположности между естественным миром и сверхъестественным миром и богом, концепции абсолютной противоположности между материей и духом, концепции творения, воплощения и искупления, концепции греха, и наконец, мифу об Иисусе Христе.

Взгляды Тейяра де Шардена вызвали отрицательную реакцию в официальных католических кругах. Папская «священная канцелярия» вынесла решение о запрете публикации философских трудов Тейяра де Шардена и изъятии его книг из библиотек католических учреждений и учебных заведений.

Действительно, эволюционное учение Тейяра де Шардена, при всех его недостатках, непоследовательности и

¹ Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1965, с. 31.

даже предвзятости, уже в силу того, что это учение эволюционное, учение об эволюции природы, человека и человеческого мышления, представляло реальную опасность для религиозного, теологического учения и мировоззрения, для догматов христианской религии и церкви.

Эволюционное учение, даже в том виде, как оно представлено в трудах Тейяра де Шардена, исключает сотворение мира богом из ничего, ибо это учение предполагает научное объяснение происхождения миров, происхождения вселенной, происхождения человека и человеческого сознания. Эволюционное учение исключает также религиозную, теологическую, мифологическую концепцию о происхождении человеческого рода от праотца Адама и связанную с этим мифом концепцию «первородного греха». Своей верой в безграничное самосовершенствование человека и человечества учение Тейяра в целом подрывало догму о «первородном грехе».

Уже одно то, что в центр эволюции Тейяр де Шарден ставит человека, подрывает основные концепции и догмы христианской религии и церкви. Вот основные положения, которые Тейяр выдвигает в связи с феноменом человека: «Мы вынуждены рассматривать человека как ключ универсума по двум причинам, которые делают его центром мира. Прежде всего субъективно, для самих себя, мы неизбежно — *центр перспективы*. ...Центр перспективы — человек, одновременно *центр конструирования* универсума. Поэтому к нему следует в конечном итоге сводить всю науку... Если поистине видеть — это существовать полнее, то давайте рассматривать человека — и мы будем жить полнее»¹. Не созерцание бога, а видение человека, стоящего в центре мира, в центре перспективы, в центре конструирования универсума, видение человека развивающегося, совершенствующегося, не пассивного, а активного, деятельного, действующего, преобразующего себя и окружающий мир. Жизнь преобразуется не обращениями к богу, не его созерцанием, не молитвами, а совершенствованием человека, его деятельностью по совершенствованию действительности, изучением и видением человека, который всегда остается для самого себя самым важным и самым интересным объектом исследования. Тейяр убежден, что человек не случайный предмет в разобщенном мире, а самый главный, самый интересный и самый необыкновенный объект рассмотрения, поклонения и восхищения: «...стоит

¹ Тейяр де Шарден П. Феномен человека, с. 34, 35.

только отделаться от тройной иллюзии незначительности, плюральности и неподвижности, как человек без труда занимает возмещаемое нами центральное место — вершину (на данный момент) антропогенеза, который сам венчает космогенез»¹.

В своих трудах, особенно в «Феномене человека», Тейяр де Шарден пытался прочертить основные взаимосвязи и взаимозависимости человека с природой, с другими людьми. Он прекрасно понимал значение связей человека со всем существующим: «Человек не может полностью видеть ни себя вне человечества, ни человечество — вне жизни, ни жизнь — вне универсума»².

Тейяр де Шарден умело показывает развитие материи от ее самых элементарных форм до самых сложных. «Материя с самого начала по-своему подчиняется великому биологическому закону «усложнения»...»³ Действие этого закона Тейяр демонстрирует на постоянно возрастающей сложности молекулярных соединений, клеточных структур, растительных и животных организмов. Правда, утверждая бесконечное развитие материи, Тейяр одновременно предполагает первый член в цепи развития, некое онтологическое начало деятельности.

Тейяр отрицает конечную цель эволюции, вместе с тем он признает, что «жизнь развивается путем игры шансов; но шансов, узанных и схваченных, то есть психически отобранных шансов»⁴. Здесь Тейяр вводит какую-то трансцендентную силу, которую научно доказать невозможно.

Показывая переход одного вида материи в другой посредством «отрицания отрицания», Тейяр то и дело делает кивки в сторону спиритуализма, обращаясь к некой «вышей силе». Например, во всех вещах Тейяр предполагает наличие двух видов энергии: тангенциальной и радиальной. При этом он допускает, что «по существу всякая энергия имеет психическую природу»⁵. И совсем не так уж важно, во имя чего делает Тейяр подобные отступления: во имя объединения религии и науки или во имя сохранения верности догмам христианской религии и католической церкви. Тейяр чистосердечно признается в том, что он сделал все возможное, чтобы в конце концов все параметры

¹ Тейяр де Шарден П. Феномен человека, с. 36.

² Там же.

³ Там же, с. 49.

⁴ Там же, с. 149.

⁵ Там же, с. 65.

эволюции сошлись в некоем существе, — и нет никакого сомнения, что имя этому существу — бог. «Чтобы дать мысли место в мире, мне было необходимо интерьеризировать материю, вообразить энергетику духа; представить себе в противовес энтропии восходящий ноогенез; придать эволюции направление, вершину и критические точки и в конечном счете сомкнуть все в некоем»¹.

Внимательное чтение «Феномена человека» и других трудов Тейяра де Шардена показывает, что он не интересовался главным вопросом, касающимся человека, — проблемой его трудовой деятельности, которая является ключом к подлинно научному пониманию человека и человеческого общества, к подлинно научному пониманию эволюции человека. Хотя у Тейяра мы находим и веру в человека, и веру в научно-технический прогресс, и стремление к социализации и объединению всего человечества, он не проявлял, по существу, интереса к человеческой деятельности, а следовательно, и к человеческой истории. Например, классовую борьбу он объясняет «скукой»: «Вопреки всякой видимости человечество скучает. И вот, возможно, тайный источник всех наших бед. Мы больше не знаем, что делать. Отсюда в мире это беспорядочное волнение индивидов в погоне за несоответствующими или эгоистическими целями, отсюда между нациями этот зуд вооруженной борьбы... Праздность — мать всех пороков»².

К политическим вопросам Тейяр де Шарден подходит нередко с биологической точки зрения. Так, дух демократии он отождествляет с «чувством эволюции» или с «чувством вида»³.

Отвергая как якобы устаревшую марксистскую концепцию «о противоположности между производителями и предпринимателями», Тейяр де Шарден пишет: «В конечном счете деление современных людей на два лагеря проводит не класс, а дух — дух движения. Здесь — те, кто видит мир, который надо построить как комфортабельное жилище; а там — те, кто может его представить лишь как фактор прогресса или, лучше, как организм, находящийся в прогрессивном развитии. Здесь — «буржуазный дух» в его сущности; а там — настоящие «работники Земли», то есть те, относительно которых легко можно предсказать, что без насилия и ненависти, но исключительно в силу биологического преобладания они будут завтра родом челове-

¹ Тейяр де Шарден П. Феномен человека, с. 284.

² Teilhard de Chardin P. L'avenir de l'homme. P., 1959, p. 185.

³ Ibid., p. 311.

ческим. Здесь — подонки, там — факторы и элементы планетизации»¹. Нетрудно заметить, что Тейяр де Шарден здесь неправомерно экстраполирует законы биологии на развитие человеческого общества.

«Но прежде чем организовать, множество поневоле становится жертвой игры случая и вероятности, каково бы ни было направление этой игры. Неуловимые течения — от моды и денежных курсов до политических и социальных революций — делают каждого из нас рабом смутного возбуждения человеческой массы... Конечно, этим условиям нам надо противодействовать. Но с чувством удовлетворения от сознания того, что они — лишь знак и цена прогресса. Но что сказать, напротив, о другом рабстве, которое увеличивается в мире соразмерно самим нашим усилиям организовать? Ни в какой другой век своей истории человечество не было столь оснащено и не делало стольких усилий, чтобы привести в порядок свои множества. «Движения масс». Это уже не орды, вышедшие потоками из лесов Севера и степей Азии. А как хорошо сказано: соединенный научно «людской миллион». Людской миллион в шеренгах; на парадных площадях. Людской миллион, стандартизированный на заводе. Моторизированный людской миллион... Кристалл вместо клетки. Муравейник вместо братства. Вместо ожидаемого скачка сознания — механизация, которая как будто неизбежно вытекает из тотализации...»² Социализация без социализма, объединение и братство людей без коммунизма, всеобщее духовное объединение и братство людей без уничтожения эксплуатации человека человеком, совершенствование человека и рода человеческого без уничтожения капитализма, социальная эволюция без социальной революции — таково социально-политическое кредо Тейяра де Шардена. Оно не имеет ничего общего с марксизмом, хотя некоторые из противников Тейяра и старались приписать ему марксистские взгляды.

В области диалектики природы Тейяр де Шарден — в какой-то степени стихийный материалист и диалектик, но достаточно непоследовательный, а точнее, он эволюционист, во взглядах которого встречаются элементы материализма и диалектики. В конечном же счете Тейяр де Шарден — теолог и спиритуалист, ибо в начале эволюции, в ее основе и в ее конце находится некое божественное начало.

¹ *Teilhard de Chardin P. L'avenir de l'homme. P., 1959, p. 174—175.*

² *Тейяр де Шарден П. Феномен человека, с. 251—252.*

«Кажется, существует лишь одна реальность, способная преуспеть в этом и обнять одновременно и это бесконечно малое и это бесконечно громадное,— энергия, подвижная универсальная сущность, откуда все возникает и куда все возвращается, как в океан. Энергия, новый дух. Энергия, новый бог. У омеги мира, как и у его альфы,— безличное»¹.

В области истории, в области экономических и социально-политических вопросов Тейяр де Шарден также идеалист религиозного толка, так сказать, христианский идеалист-утопист. Тейяр де Шарден, несомненно, гуманист и оптимист, он восхищается человеком, жизнью, верит в научно-технический и социальный прогресс, но его гуманизм и оптимизм носят абстрактный и созерцательный характер, поскольку он имеет в виду не то или иное конкретное общество, не конкретных людей или конкретные классы, а человека и человечество вообще.

Ему свойственны вера в мир, осуждение войны и гонки вооружений и одновременно утопический взгляд на действительность, не принимающий во внимание борьбу двух мировых систем, борьбу революционных сил против империализма, борьбу эксплуатируемых против эксплуататоров, борьбу народов за национальное и социальное освобождение, борьбу народов за мир во всем мире.

Будучи поборником научного знания, он открыто осуждает иррационализм, использование науки и человеческого познания против человека, но его рационализм носит ограниченный характер, как и всякий рационализм религиозного толка, ибо в основе человеческого интеллекта лежит божественный разум, божественный интеллект.

Удалось ли Тейяру де Шардену перебросить мост между религией и наукой, верой и знанием? Удалось ли ему сделать христианскую религию и католическую церковь более человечными, наделить их более ощутимой долей человеческой веры и надежды? Удалось ли ему примирить наше время с христианской религией и католической церковью? Нет и еще раз нет, ибо это невозможно, как невозможно повернуть вспять ход истории.

Что же все-таки удалось сделать Тейяру де Шардену? Это, пожалуй, сформулировать некоторые носящие гуманистический характер положения: защита интеллекта против иррационализма, защита науки и научного знания против неприкрытого и воинствующего спиритуализма, призыв

¹ Тейяр де Шарден П. Феномен человека, с. 252—253.

ко всеобщему сотрудничеству и объединению людей против разъедающего человеческого общество индивидуализма и эгоизма, защита оптимизма против пессимизма, вера в будущее человека и человечества, вера в научно-технический прогресс как главное условие дальнейшего совершенствования человека и человечества и другие. Но главное в его учении — требование признать эволюцию как нечто универсальное и доказанное, так как именно она явилась камнем преткновения на пути примирения религии и науки, веры и знания. И этот камень никому не удастся ни обойти, ни перейти, ибо никому и никогда не удастся примирить идеализм и материализм, религию и науку, веру и знание.

После смерти Тейяра де Шардена его учение стало входить в моду. Но, как справедливо пишет французский философ-марксист Л. Сэв, «нынешняя мода на его произведения основана не на реальном преодолении глубокого идеологического кризиса, переживаемого церковью и — в более широком смысле — всем капиталистическим миром, а, напротив, на маскировке им этого кризиса. Конечно, в той мере, в какой труды Тейяра отражают некоторые необходимые требования современного мировоззрения, они могут временно прельщать ученых — убежденных генетиков, философов — искренних гуманистов, искренне прогрессивных христиан. Но эти труды слишком откровенно превращают лабораторию в молельню, слишком явно жертвуют философией ради теологии, слишком отчетливо придают идее прогресса антикоммунистическое содержание, чтобы надолго удержать ученых, философов и прогрессивных христиан. Эти труды будут забыты даже еще скорее, чем те учения спиритуализма, несостоятельность которых они хотят скрыть»¹.

Как кризис капитализма нельзя преодолеть никакими реформами, так и кризис идеализма нельзя преодолеть никакими половинчатыми философскими концепциями, ибо идеализм — этот, по словам В. И. Ленина, «пустоцвет» на живом древе человеческого познания — будет неизбежно все больше и больше уступать место материализму, материалистической философии, материалистической диалектике, единственно научному методу и научной философии, идущей в ногу с временем и наукой.

¹ Сэв Л. Современная французская философия. М., 1968, с. 325—326.

Подлинную суть философского учения не всегда можно выявить по его «фундаментальной», основополагающей части. Например, трудно установить классовые корни и социальное содержание гносеологической системы Канта, ограничиваясь ее имманентным анализом. В то же время, рассматривая его этическое и эстетическое учение, можно уяснить не только суть кантовской постановки гносеологических вопросов и способы их решения, но и связь гносеологии и всей философии Канта с социально-политическими требованиями его эпохи.

Точно так же обстоит дело и с неомистской философией. Ее социальная и классовая сущность гораздо определеннее раскрывается не столько при анализе ее онтологии или гносеологии, сколько при изучении этических и эстетических концепций ее представителей.

1. Истоки неотомистской эстетики

В наиболее систематической форме принципы религиозной эстетики были изложены Фомой Аквинским, труды которого и являются истоком эстетической концепции неотомизма.

Эстетическим проблемам неотомисты уделяют очень большое внимание. В работах Маритена, Жильсона и других философов определяется значение эстетических ценностей, их влияние на воспитание человека, их способность удовлетворять его духовные потребности и противостоять разрушительному влиянию кризисных явлений, их пригодность служить прогрессу, понимаемому как рост религиозности, и т. д.

Эстетика Фомы Аквинского включила в себя ряд положений, выработанных самыми различными философами, начиная с Платона и Аристотеля и кончая Плотиним, Августином, Псевдо-Дионисием: кроме чувственно-прекрасного имеется еще и прекрасное интеллектуальное, наряду с телесно-прекрасным есть также духовно-прекрасное, наряду с внешним прекрасным — прекрасное внутреннее; наряду с прекрасным несовершенным, эмпирическим, земным, существует прекрасное совершенное, божественное; несовершенное прекрасное является лишь отблеском прекрасного совершенного, существует лишь благодаря ему, в нем и стремится к нему; от добра прекрасное отличается понятийно, но не отличается в самих вещах, потому что добрые вещи являются прекрасными, а любые прекрасные вещи являются добрыми; само прекрасное покоится на гармонии, или пропорции, и на ясности¹. Эти положения сыграли важную роль в разработке эстетических формул, ко-

¹ См.: *Tatarkiewicz W. Historia estetyki: Estetyka średniowieczna. Wrocław — Warszawa — Kraków, 1962, t. II, s. 285—304.*

торые определили развитие схоластической эстетики вплоть до наших дней.

Суть эстетических взглядов Фомы Аквинского полнее всего выразилась в его трактовке категории прекрасного. В «Сумме теологии» имеются два определения данной категории. В первом прекрасное определяется посредством чувства зрения: «Добро является предметом желания. Прекрасное же является предметом способности познания, ибо прекрасными мы называем вещи, которые нравятся, когда их осматривают; потому прекрасное также основано на собственной пропорции, так как вещи собственной пропорции соответствуют чувствам, которые открывают в них подобие в отношении самих себя; ибо чувство и любая познавательная способность являются в определенном роде разумом, и так как познание совершается через уподобление, это же относится к форме, поэтому прекрасное содержится в понятии формальной причины»¹. Во второй дефиниции прекрасное определяется более широко — через восприятие: «К сущности прекрасного относится то, что его осматривание или познание удовлетворяет желание. Поэтому чувствами наиболее действенными в познании и состоящими на службе разума являются именно зрение и слух, которые имеют всестороннюю связь с прекрасным; мы говорим также о прекрасных видах и прекрасных голосах. Когда же речь идет о предметах других чувств, то мы не употребляем слово «прекрасное», ибо не говорим о прекрасных вкусах и запахах... Так что добром называется то, что нравится желанию. Прекрасным же пусть называется то, что нравится самому восприятию»².

Толкование содержания приведенных определений прекрасного во многом зависит от понимания терминов «зрение», или «видение» (*visio*), и «восприятие» (*apprehensio*). В сочинениях Фомы речь идет не только о чувственном, телесном видении, но и об интеллектуальном, ментально-имажинативном видении, а также о сверхъестественном видении, что особенно важно для понимания схоластической эстетики в целом. Точно так же Фома говорит не только о чувственном восприятии, но и об интеллектуальном, внутреннем, универсальном, абсолютном восприятии. Именно поэтому определение прекрасного, данное Фомой, следует понимать в самом широком смысле: как видение и восприятие вообще. И даже больше — не как видение и восприятие конкретно-существующих вещей и явлений, а

¹ *Thomas Aquinas. Summa theologiae*, I, q. 5, 4 ad.

² *Ibid.*, q. 27, ad 3.

как видение, восприятие, усмотрение абсолютной сущности и абсолютной красоты, которой может быть и является только божественный разум, божественная красота, бог.

Фома совершенно исключил материалистические моменты, содержащиеся в учении о прекрасном у Аристотеля. Насколько далеко Фома ушел от аристотелевского понимания (точнее, переработал его в теологическо-мистическом и метафизическом духе), видно хотя бы из того, как понимается тем и другим автономия прекрасного как такового. Автономия прекрасного у Аристотеля является качеством самой вещи: вещь прекрасна, и своей красотой она вызывает у нас чувство удовольствия, чувство прекрасного. Фома исключает эту автономию прекрасного, заменяя ее причастностью вещей к абсолютной красоте. Вещи, согласно Фоме, являются прекрасными постольку, поскольку они уподобляются красоте божественной. Хотя Аристотель не был последовательным диалектиком, для него прекрасное не было чем-то раз навсегда данным, вечным и неизменным, каким его понимал Фома.

Не мог Фома Аквинский принять и определение прекрасного, данное Платоном, поскольку оно сводилось в конечном счете к идее идей, к абсолютной идее, существующей вечно, неизменно и независимо от чего бы то ни было. Согласно философии Фомы, абсолютной и совершенной красотой может быть не идея, а только бог. Поэтому он отбрасывает платоновскую идею, но принимает ее метафизические атрибуты: вечность, неизменность и абсолютное совершенство.

Хотя Фома и не говорит прямо, что именно бог является абсолютной, совершенной и вечной красотой, это вытекает из всего хода его рассуждений. И если в одном случае (в комментарии к Псевдо-Дионисию) он брал за исходный пункт прекрасное божественное, а по аналогии с ним понимал прекрасное творение, в другом же случае (в «Сумме теологии») за исходный пункт брал прекрасное творение и по аналогии с ним понимал прекрасное совершенное, то все это говорит лишь о том, что для выработки своей теологической концепции Фома использовал самые различные эстетические учения.

Роль Фомы Аквинского в схоластической эстетике состояла в том, что он окончательно утвердил теологическую концепцию прекрасного, очистив ее прежде всего от материалистических и диалектических элементов аристотелевской эстетики, а также от идеального платоновского понимания красоты, получив в результате действительно

метафизическое (в смысле антидиалектики) и трансцендентально-теологическое прекрасное со всеми божественными атрибутами, аналогией и символизмом, уподоблением и созерцанием. Последние два качества говорят о чисто теологическом и метафизическом понимании прекрасного. Согласно такому пониманию, все существующее, чтобы быть прекрасным, должно уподобляться абсолютной и совершенной божественной красоте. С другой стороны, сама красота является вечным источником и абсолютным прообразом красоты для всего существующего, поэтому степень красоты того или иного сущего измеряется степенью его стремления к этой божественной красоте и уподобления ей.

Признавая единство прекрасного и доброго (добрые вещи являются прекрасными, а прекрасные — добрыми), Фома Аквинский вместе с тем проводит и различие между ними. Прекрасное у него есть предмет созерцания, а доброе — предмет стремления. Прекрасное — форма, которую мы осматриваем, а добро — цель, к которой стремимся. Основой столь простого различения был теологический монизм (у Фомы бог есть и абсолютная красота и абсолютное благо). Именно поэтому единственное различие между добрым и прекрасным сводилось к чисто духовным качествам: стремлению и созерцанию, но и то и другое — лишь способы, или средства, уподобления абсолютному благу и абсолютной красоте.

Таким образом, Фома Аквинский осуществил своеобразный синтез предшествующих ему учений о прекрасном, синтез, получивший выражение в формуле об абсолютном благе и об абсолютной красоте, то есть в формуле религиозно-теологического содержания.

В античной эстетике прекрасное считалось объективным свойством. Но уже так называемые отцы церкви пытались связать прекрасное с субъектом, ведь одним из свойств прекрасного является то, что оно нравится, то есть зависит от субъекта, находится с ним в определенном отношении. Фома принял положение, согласно которому нет прекрасного без субъекта, находящего в нем уподобление, но дополнил его другим положением: нет прекрасного также и без объекта, способного вызвать это уподобление. Вслед за Августином Фома утверждал: «Не потому нечто является прекрасным, что мы это любим, но потому любим, что нечто является прекрасным и добрым». Отсюда видно, что хотя Фома и воспринял положение о зависимости объекта от субъекта, но он не субъективизировал его, как это

в дальнейшем сделают его последователи. Для того чтобы вещь была прекрасной и вызывала своей красотой удовольствие, такова его позиция, должны быть равным образом выполнены как субъективные, так и объективные условия.

Фома придерживался взгляда, что, хотя прекрасное и является чувством, оно имеет основу в восприятии, а значит, является предметом познания. Фома прямо писал, что «познают не чувства, не разум, но познает человек посредством чувств или разума». Средством подобного познания он считал своеобразный чувственный акт, имеющий мыслительную структуру. Таким образом, для понимания прекрасного необходимы не только чувственные субъективные функции, но и мыслительные. В данном отношении позиция Фомы, как и всех его последователей, является рационализмом объективно-идеалистического толка.

Согласно Фоме Аквинскому, познание прекрасного представляет собой ассимиляцию объекта субъектом. При этом познаваемый объект как бы проникает в субъект, а субъект проникает в объект при помощи чувства. Однако, как объективный идеалист, Фома отдавал предпочтение объекту, то есть во взаимоотношении «объект-субъект» воздействие объекта на субъект он считал решающим.

Объективно-идеалистическая позиция Фомы Аквинского ярче всего проявляется в истолковании им объективных свойств, или качеств, прекрасного. Он понимал прекрасное как свойство объекта в его отношении к субъекту, поэтому проблема прекрасного соответственно имела у него два аспекта: объективный и субъективный.

Чаще всего Фома говорит о двух признаках, или качествах, прекрасного: пропорции (*proportio*), а также блеске, или ясности (*claritas*). Так, он писал: «Если что-то называем прекрасным, то потому, что имеет блеск, присущий своему виду, и создано соответственно собственной пропорции»¹. Или еще более четко: «Прекрасное состоит в определенном блеске и пропорции»².

Следует иметь в виду, что категория пропорции была известна еще грекам, которые понимали ее чаще всего материалистически, то есть (исключая разве только пифагорейцев) как свойство материальных вещей.

Фома, безусловно, хорошо знал пифагорейскую (количественную) трактовку пропорции. Но он, вслед за

¹ *Thomas Aquinas. De divinis nominibus*, 302 a.

² *Thomas Aquinas. Summa theologiae*, II, q. 18, 2ad3.

Августином, придерживался более широкого понимания пропорции как отношения одного к другому. Такое понимание включает в себя отношение материального и духовного, образов и моделей, образов и идей, формы и материи (онтологическая структура), а также отношение вещи к себе самой. В конечном счете Фома подводил все богатство отношений пропорции к теологическому принципу: «Слово «пропорция» употребляем в двояком значении. В первом значении речь идет об определенном отношении одного количества к другому, и в этом значении «удвоенное», «утроенное», «равное» являются родами пропорции. В другом же значении говорим о пропорции как о каком-либо отношении одного члена к другому. В этом смысле может возникать пропорция сотворенного к богу, поскольку сотворенное имеет в себе следствие и возможность акта»¹. Таким образом, понимание пропорции у Фомы предполагает не столько некие качественно-количественные характеристики, сколько чисто духовное начало: пропорция является правильной и делает вещь прекрасной лишь тогда, когда она отвечает цели, природе, сущности вещи. «Образ, если он отвечает природе данной вещи, а также цвет делают ее прекрасной»².

Вместе с тем природа, сущность и цель вещи, согласно Фоме и схоластам, никогда не заключены в самой вещи. Все это содержится в ее форме, которая не зависит от вещи, а, наоборот, сама вещь зависит целиком и полностью от своей формы, выражающей отношения зависимости создателя и созданного. Аристотелевское учение о форме форм возводится Фомой в основной принцип, приобретающий онтологическое, гносеологическое, аксиологическое и главным образом теологическое значение: вещь тем прекраснее, чем больше она уподобляется божественной красоте, богу.

Правда, Фома признавал и относительное значение прекрасной пропорции: красота человека отлична от красоты льва, красота ребенка — от красоты старца, красота духа — от красоты тела. «Иным является красота духа и иным тела, — писал он, — иным является также красота того и другого тела»³. «Всякий человек любит прекрасное: люди плотские любят прекрасное плотское, духовные любят прекрасное духовное»⁴. Однако высшей пропорции

¹ *Thomas Aquinas. Summa theologiae*, I, q. 12, 1ad.

² *Ibid.*, I, q. 49, 2ad1.

³ *Ibid.*, q. 49, 2ad1.

⁴ *Thomas Aquinas. De divinis nominibus*, 362.

ей прекрасного Фома считал пропорцию, выражающую отношение «божественной красоты, лежащей в основе всех вещей»: «Как следует из слов Дионисия, понятие красоты складывается как из ясности, так и из собственной пропорции... Бог называется прекрасным, поскольку во всех вещах является причиной гармонии и ясности»¹.

Божественная красота, согласно Фоме Аквинскому, выступает основой всякой красоты не только потому, что бог есть создатель всего существующего, но и потому, что все существующее стремится быть похожим на него, уподобиться ему. Это не только объективно-идеалистическая, но и чисто теологическая, религиозная точка зрения на прекрасное, выводящая любую красоту из красоты божественной.

Об этом свидетельствует также и такой признак, или качество, прекрасного, который Фома называет блеском, или ясностью. Иногда он понимает это качество прекрасного в прямом смысле, а иногда в переносном: «Человека мы называем прекрасным вследствие правильной пропорции его членов в их количестве и расположении и вследствие того, что он имеет яркий и блестящий цвет. Соответственно этому и в других случаях следует принять, что прекрасным называется все то, что имеет свойственную своему роду ясность, либо духовную, либо телесную, и, во-вторых, что является определенным в собственной пропорции»². Здесь Фома употребляет термин *claritas* как в дословном смысле («яркий и блестящий цвет»), так и в переносном («блеск» духовный). Однако доминирующим в его суждениях следует признать не дословное значение данного термина, а переносное, поскольку главное, что хотел выразить Фома с помощью данного термина, конечно, не цвет, яркость и блеск материальных тел, а ясность и яркость души, ибо «блеск» тел зависит от «блеска» души.

Пропорция и блеск, взятые в таком широком значении, фактически исчерпывали для Фомы условия прекрасного. Однако в другом месте он добавляет к этим двум качествам еще и третье — полноту (*integritas*): «Прекрасное требует наличия трех условий: первое — полнота, или совершенство, вещи, ибо то, что имеет недостатки, является уже вследствие этого безобразным. Второе — соответствующая пропорция, или гармония. И третье — яс-

¹ *Thomas Aquinas. Summa theologiae, q. 49, 2ad1.*

² *Thomas Aquinas. De divinis nominibus, 362.*

ность, потому что вещи, имеющие блестящий цвет, называются прекрасными»¹.

Данная формула выдается неотомистами за самую совершенную формулу прекрасного и считается высшим достижением не только эстетики Фомы Аквинского, но и эстетики вообще. Однако заслуга Фомы здесь не так уж велика, поскольку два первых признака, или свойства, прекрасного были известны задолго до него, а третий признак является лишь одним из элементов пропорции.

А что понимал Фома Аквинский под искусством?

В понимании искусства он также следовал средневековой традиции, которая считала искусством всякое умение, самые разнообразные виды деятельности, ремесла. В понятие искусства Фома включал такие искусства, как писательское, живописное и скульптурное, которые он считал представляющими, воспроизводящими.

Ценность искусства Фома видел прежде всего в самом произведении, а не в художнике, ибо искусство является «правильным понятием о созданной вещи», а деятельность художника производна и зависима от деятельности превосходящего совершенства.

Фома согласен, что источник произведения искусства в его творце, но вместе с тем он подчеркивает, что художник-творец сам является произведением высшего творца. Поэтому хотя художник, приступая к созданию произведения, имеет в голове его план, или идею, однако они не есть его собственность, они сообщаются ему высшей творческой силой, исходящей от божественного разума, от божественной воли. Поэтому художник должен создавать лишь то, что нисходит на него свыше — от бога. Совершенно неважно, как он поступает, важно, как и что он создает. Эти положения некоторыми последователями Фомы — томистами и неотомистами — были развиты в положение об абсолютной независимости художника от времени и общества. Художник ответствен лишь перед своим произведением и перед богом.

Фома Аквинский достаточно четко отличал искусство от науки: науку он относил к познавательной сфере, а искусство — к создающей, или созидательной, сфере. Одновременно он отличал искусство и от морали: «В области искусства разум направлен к какой-то частной цели... в области же морали он направлен к цели, общей всей человеческой жизни»².

¹ *Thomas Aquinas. Summa theologiae*, I, q. 39a8.

² *Ibid.*, q. 21a 2ad.

В эпоху средневековья наука как таковая почти не имела самостоятельного значения, ибо «наукой наук» фактически была теология. Что же касается морали, то ее положения были всеобщими максимами, лежащими в основе поведения человека и требовавшими неукоснительного исполнения. Любое нарушение норм религиозной морали не только осуждалось, но и жестоко каралось. В таких условиях искусство служило определенным средством, или способом, воплощения норм и правил религиозной морали и в силу этого относилось к морали как частное к общему, как возможное к необходимому.

Определения искусства и морали, красоты и блага, а также их отличия друг от друга, данные Фомой, представляют собой более или менее объективную констатацию состояния искусства в период средневековья.

Как относился Фома Аквинский к аристотелевской теории подражания? Фома следующим образом истолковывал положение Аристотеля о том, что искусство подражает природе: «...принципом произведений искусства является познание; поэтому природные вещи могут быть имитированы искусством, ибо благодаря интеллектуальному принципу вся природа направлена к своей цели, так что произведение природы кажется произведением интеллигенции, если только через определенные средства стремится к определенным целям: именно этому искусству подражает в своих произведениях».

Из приведенного фрагмента видно, что Фома понимал подражание природе совсем иначе, чем Аристотель. Ведь, согласно Аристотелю, художник должен подражать трояко: «...или [он должен изображать вещи так], как они были или есть, или как о них говорят и думают, или какими они должны быть»¹. То есть Аристотель понимал подражание довольно широко, но во всех случаях для него остается неизменным принцип первичности вещей: искусство подражания вещам состоит в их отображении и изображении средствами искусства. Искусство и произведения искусства Аристотель считал вторичными по отношению к вещам и к природе.

Фома же перевертывает отношение. Он наделяет природу интеллектуальным принципом и принципом целесообразности и на этом основании относит произведения искусства к познанию «интеллигенции» и целесообразности. При таком понимании положение об искусстве как

¹ Аристотель. Поэтика. М., 1957, с. 127.

подражании природе теряет аристотелевское содержание, материалистическое в своей основе, и приобретает идеалистический смысл, ибо под природой понимается не природа как таковая, а, так сказать, ее душа, ее всеобщая форма, определяющая и направляющая ее развитие.

Теория подражания Фома отличается и от платоновской теории искусства как подражания подражанию, ибо у Платона сама природа была «тенью», «отблеском», «отражением» мира идей, или сущностей. И все же Фома стоит гораздо ближе именно к учению Платона, нежели к теории Аристотеля. У Фомы есть мысль о том, что образ как таковой не играет существенной роли в искусстве, потому что он несет в себе содержание, отличное от того, которое он непосредственно выражает. Художественный образ не есть отражение видимой природы, напротив, его суть заключается в том, чтобы выразить нечто, что нельзя воспринять непосредственно органами чувств, что не лежит на поверхности и не находится в формах самой природы. Образ начинает приобретать характер знака-символа, имеющего второй план, второе значение, отличное от прямого и непосредственного. Содержание и суть изображения заключаются не в том, что изображено, а в том, на что оно намекает, что символизирует, знаком чего выступает. Это аллегорически-символическое понимание искусства характерно для всего средневековья.

Эстетическое учение Фомы Аквинского явилось высшим синтезом всей схоластической эстетики, ее наиболее полным и зрелым выражением. Вопросы эстетики он рассматривал с точки зрения приспособления искусства к нуждам христианской религии и католической церкви. Это обнаруживается во всех основных эстетических положениях философии томизма: в формуле прекрасного и в определениях его основных свойств и качеств, в понимании видов искусства и критерия их классификации, в разграничении прекрасного и доброго, красоты и блага, в соотношении субъекта и объекта и т. д. Фома пытался выявить нечто общее и существенное, лежащее в основе всех явлений искусства. Это общее и существенное он находил в спиритуальном, божественном, которое наиболее полно воплощается в прекрасном, в таких его свойствах, как полнота, пропорция и блеск. Почти все, что есть в эстетике Фомы Аквинского, было уже сформулировано раньше, однако он, как никто другой до него, смог придать эстетике религиозно-теологический характер. В этом следует видеть основной смысл его эстетики.

2. Принципы неотомистской эстетики и ее социальное значение

В работах неотомистов дается не только комментарий к эстетическим положениям Фомы Аквинского. В них явственно обнаруживается стремление интерпретировать современное искусство и эстетику сообразно с интересами христианской религии и католической церкви. Может быть, именно поэтому Ж. Маритен начинает свою работу «Искусство и схоластика» с критики существующего положения искусства. Он сокрушается по поводу того, что современное искусство все больше обретает утилитарный характер и утрачивает былую созерцательность. Маритен показывает, что современный мир враждебен искусству. «И вот современный мир, который обещал художнику все, скоро не оставит ему ничего, кроме средств, необходимых для существования. Мир, основанный на двух противных природе принципах: погоне за деньгами и голой утилитарности, беспрестанно умножает нужду и рабство, уничтожает досуг души, способный регулировать материальное, фактибельное и приводить его в соответствие с целями человеческого бытия. Этот мир навязывает человеку прерывистое дыхание машин и ускоренное движение материи. Система, обращающая человека только к земному, придает человеческой деятельности нечеловеческое содержание и дьявольское направление, ибо конечная цель этого бреда — помешать человеку вспомнить о боге... Этому миру нужно, чтобы героизм, истина, добродетель, красота стали полезными ценностями — самыми лучшими, самыми верными орудиями пропаганды и господства временных сил»¹.

На первый взгляд философ резко критикует здесь современный буржуазный мир, преследующий исключительно утилитарные цели, подчиняющий им даже искусство. Жажда из всего извлекать прибыль придает человеческой деятельности нечеловеческое содержание. Но, в сущности, у Маритена речь идет не столько о принципах буржуазной утилитарности, сколько о людях, погрязших в «нужде и рабстве», в земных интересах. Для него буржуа и рабочий стоят в одном ряду, ибо оба они поглощены преходящими интересами земного бытия, заботами о наживе или о пище и одежде. Маритен констатирует явления, свидетельствующие о кризисе буржуазной цивилизации. Од-

¹ *Maritain J. Art et scolastique. P., 1920, p. 55—56.*

нако о причинах кризиса он не говорит ни слова, хотя, по-видимому, именно они должны были бы стоять в центре его внимания, если бы он действительно хотел найти выход из создавшегося положения. Маритен пытается исправить существующий порядок вещей, не затрагивая основных социальных принципов капиталистического общества.

Анализируя развитие капиталистического общества, К. Маркс писал, что оно постоянно воспроизводит такие условия, при которых в силу антагонизма между трудом и капиталом, между эксплуататорами и эксплуатируемыми происходит отчуждение и самоотчуждение человеческой личности. «В прямом соответствии с *ростом стоимости* мира вещей растет *обесценение* человеческого мира»¹. Труд при господстве частной собственности становится чуждым и даже враждебным человеку. Трудящийся не только не утверждает себя в труде как человек, но, напротив, отрицает себя и разрушает. Труд носит принудительный характер и превращается в истязание для человека. Как труд, так и сам трудящийся принадлежат не себе, а другому, поэтому человек не только не обретает себя в собственной трудовой деятельности, но, напротив, теряет себя как человека. Он чувствует себя свободно действующим лишь при отправлении своих животных функций. «То, что присуще животному, — писал Маркс, — становится уделом человека, а человеческое превращается в то, что присуще животному»².

Маркс показал, что грубый утилитаризм неизменно порождается системой общественных отношений буржуазного общества. Лучшие творения человеческого разума и души превращаются в предметы купли-продажи — факт, потрясающий даже тех, кто является непосредственным исполнителем этой операции. И дело здесь не в утилитаризме вообще, как полагает Маритен, а в экономическом устройстве буржуазного общества, постоянно воспроизводящем отношения, враждебные человеку и творчеству.

Не случайно в недрах буржуазной культуры в середине XIX века зарождается теория «искусства для искусства» как реакция художественной интеллигенции на буржуазное торгашество, делающее все предметы наживы.

Появляется теория «дегуманизации искусства», берущая свое начало от Шопенгауэра и Ницше и получившая

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 87—88.

² Там же, с. 91.

законченную форму у испанского философа Ортеги-и-Гасета. Эта теория признает истинным искусством только то искусство, которое лишено «человеческого» содержания или допускает его в минимальной степени.

Если теория «искусства для искусства» была определенной реакцией на буржуазную действительность, враждебную искусству и творчеству (хотя позднее ее отдельные представители враждебно относились и к революционным выступлениям народа), то теория «дегуманизации искусства» с самого начала носила аристократический, элитарный характер и была направлена против народного, «плебейского» искусства, отстаивала искусство для «избранных», искусство «элиты». Ортега-и-Гасет писал: «Мы не собираемся спорить о том, возможно ли чистое искусство. Может быть, и невозможно; но причины, ведущие к этому отрицанию, трудные и долгие. Даже если чистое искусство невозможно, то нет никакого сомнения в том, что возможна тенденция к очищению искусства. Эта тенденция приводит к прогрессирующему исключению человеческих элементов, всех слишком человеческих элементов, которые преобладают в романтической и натуралистической художественной продукции. В ходе данного процесса будет достигнута такая точка, когда человеческий элемент произведения искусства станет таким ничтожно малым, что его едва ли можно будет заметить. Тогда мы будем иметь объект, который смогут воспринять только те, кто обладает своеобразным даром художественной восприимчивости. Это будет искусство для художников, а не для массы людей, искусство касты, а не демократическое искусство. Вот почему новое искусство разделяет публику на два класса индивидов: тех, кто понимает его, и тех, кто не понимает, то есть на художников и нехудожников. Новое искусство есть искусство для художников»¹.

Таким образом, мир искусства целиком отдавался во власть индивида. Все, что шло непосредственно от индивида, объявлялось добрым и истинным, а любое вторжение общества в сферу искусства рассматривалось как осквернение святыни.

Маритен подвергает теорию «искусства для искусства» резкой критике. «Искусство для искусства,— пишет он,— есть абсурд, утверждающий мнимую необходимость для художника быть только художником, но не человеком,

¹ *Ortega-y-Gasset J. Obras completas, Madrid, 1958, t. 3, p. 359.*

а это значит лишить искусство источника энергии, которой питает его человеческая жизнь»¹. Маритен показывает, что искусство возникло не в башне из слоновой кости, что Эсхил, Данте, Сервантес, Шекспир, Достоевский, все великие художники творили не ради искусства, а всегда имели в виду судьбы человечества. Главное обвинение, выдвигаемое Маритеном против теории «искусства для искусства», состоит в том, что она отделяет художника от человека. Безумие полагать, утверждает он, будто чистота искусства обеспечивается его изоляцией от источников, питающих, движущих творчество, — от жизни человека. «Чистота художественного произведения, — пишет он, — зависит от силы внутреннего динамизма, который порождает произведение, то есть от силы добродетели искусства. Никакая стена не может изолировать добродетель искусства от внутреннего мира, желания и любви, которые живут в человеческом существе»². Но, справедливо критикуя теорию «искусства для искусства» за то, что она стремится изолировать искусство от живительных истоков, которые его питают, Маритен становится непоследовательным, как только касается вопроса о критерии ценности искусства.

Маритен осуждает теорию «искусства для искусства» за субъективизм, и это понятно: церковь всегда боролась с проявлениями субъективизма, поскольку он ведет к индивидуализму, а значит, подрывает власть церкви над верующими.

Получается довольно любопытная картина. Утилитаризм не удовлетворяет Маритена потому, что, с его точки зрения, он лишает искусство собственной эстетической ценности. «Чистое искусство» не устраивает Маритена потому, что оно требует отделения художника от человека и лишено связи с жизнью. Однако, отвергая буржуазное стремление к наживе, он пытается доказать, что искусство вообще не должно касаться земных, жизненно важных вопросов человеческого бытия, лишая его тем самым самого главного — человеческого содержания.

И критика утилитаризма, и критика теории «искусства для искусства» преследуют у Маритена одну цель: сделать искусство религиозным, отвлечь его от подлинных проблем человеческой жизни, оставить мир таким, каков он есть. Критикуя теорию «искусства для искусства»

¹ *Maritain J. La responsabilité de l'artiste. P., 1961, p. 42—43.*

² *Ibid., p. 44.*

ва» за субъективизм, он вместе с тем в центр своей концепции ставит индивида, толкуемого, однако, как нечто абстрактное, и превращает искусство во «внутренний универсум желания и любви». Этот универсум — единство духа и тела — мистичен в своей основе, потому что человек изображается неотомизмом как абсолютно раздвоенное существо, наиболее существенная часть которого — дух — относится к потусторонней, трансцендентной сфере.

Совершенно очевидно, что стремление Маритена преодолеть субъективизм путем обращения к духу, или в конечном счете к богу, не приводит к пониманию реального человека. Критика субъективно-идеалистической концепции человека ведется Маритеном с объективно-идеалистических позиций. Если субъективные идеалисты полагают, что человек замкнут в мире своих субъективных переживаний, то представители объективного идеализма считают, говоря словами Маркса, что «самодетельность человеческой фантазии, человеческого мозга и человеческого сердца воздействует на индивидуума независимо от него самого, т. е. в качестве какой-то чужой деятельности, божественной или дьявольской...»¹. Чем больше поработают индивида существующие буржуазные отношения, тем более могущественной представляется ему его собственная отчужденная сущность в виде сверхъестественного существа, или бога, и чем могущественнее становится это существо, тем слабее чувствует себя человек. «Чем больше вкладывает человек в бога, — пишет Маркс, — тем меньше остается в нем самом»².

Критикуя теорию «искусства для искусства», Маритен заявляет о желании уйти от расслабляющего, разъедающего влияния субъективистской рефлексии, чтобы дать человеку «твердую почву в реальном мире». Казалось бы, он должен прийти к теории, утверждающей связь искусства с жизнью людей. Но Маритен ищет объективную основу искусства в потустороннем мире, а поэтому относится отрицательно к теории искусства для народа, как он называет марксистскую эстетику. Маритен выступает против марксистской эстетики потому, что она отвергает автономию искусства и утверждает зависимость искусства от общественной жизни, от интересов того или иного класса, от классовой борьбы и связывает эстетическую цеп-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 91.

² Там же, с. 88.

ность искусства с его способностью правдиво отражать жизнь в свете народных интересов. Марксистская эстетика, пишет Маритен, «просто сбрасывает со счета эту автономию; она делает социальную ценность, или социальное значение, или социальный акцент, произведения эстетической, или художественной, ценностью»¹.

Искусства, проникнутого народным содержанием, Маритен не признает, потому что, по его мнению, оно формируется не в соответствии с творческой интуицией, а в соответствии с интересами социального или морального порядка. Он называет такое искусство «искусством пропаганды» или «рекрутированным искусством». Социальная значимость произведения достигается, по Маритену, за счет утраты его художественной ценности. «Искусство, как и познание,— пишет он,— связано с ценностями, независимыми от интересов, пусть даже самых благородных интересов человеческой жизни, ибо это ценности интеллектуального порядка. Поэты не поднимаются на сцену после обеда, чтобы дамы и господа, насытившиеся земным пропитанием, опьянялись желаниями, не влекущими последствий. Но они нисколько не являются также и слугами, подающими хлеб экзистенциалистской тошноты, марксистской диалектики или традиционной морали, бифштекс реализма или политического идеализма и сладкий пирог, покрытый кремом филантропии. Они добывают человечеству духовную пищу, которой является интуитивный опыт, откровение и красота...»² Но отрицая причастность искусства к социальным интересам, Маритен противоречит своим собственным аргументам, которые он направляет против «чистого искусства».

Противоречивость и непоследовательность характерны для эстетики Маритена. Философ прав, выступая против превращения искусства в забаву для пресыщенных, но, вместо того чтобы связать искусство с жизнью, он превращает его в абстракцию, за которой стоит бог. Маритен хотел бы доказать, что все, что хоть в какой-то мере связывает искусство с реальной жизнью, принижает искусство, лишает его эстетического содержания. Маритен пытается поставить искусство, как и философию, выше социальных и классовых интересов. Предметом искусства, считает он, является высшее совершенство, то есть бог, а задача искусства состоит в том, чтобы давать людям духовную пищу в виде божественного откровения.

¹ *Maritain J* La responsabilité de l'artiste, p. 71.

² *Ibid.*, p. 72.

Маритен начал с критики общества, в котором умножаются нищета и рабство. Против теории «искусства для искусства» он выступил потому, что она стремится изолировать искусство от живой жизни. Теорию искусства для народа, под которой он подразумевает марксистскую эстетику, Маритен также отверг, но уже по той причине, что она слишком тесно связывает искусство с жизнью общества. Какой же, по его мнению, должна быть истинная теория искусства?

Маритен следующим образом определяет сущность искусства и его предназначение: «Нужно, чтобы оно было четким, ибо оно предназначается прежде всего для обучения народа, оно является теологией в образах»¹. Итак, искусство, полагает Маритен, представляет собой, по существу, иллюстрацию к теологии, доступную самым широким слоям народа. Оно должно постоянно напоминать людям о боге, о его существовании, способствовать «причастности» верующих к нему. В искусстве люди, согласно Маритену, созерцают, познают божественную сущность.

По мнению французского неотомиста, искусство выражает божественную истину в чистом виде, поскольку оно находится в абсолютной зависимости от теологии. «Святое искусство,— пишет он,— находится в абсолютной зависимости от теологической мудрости. В знаках, которые оно представляет нашим глазам, проявляется нечто бесконечно превосходящее все наше человеческое искусство, сама божественная Истина, сокровище света, купленное нам кровью Христа»². Таким образом, божественную истину искусство может выражать, не прибегая к изображению реальной действительности. Любой произвол художника по отношению к реальным формам предметов, поскольку художник выступает как орудие божественного замысла, обретает мистическое значение. Неясность символической формы выдается Маритеном за преимущество — как возможность непосредственного выражения божественной идеи.

Именно поэтому знак и символ в неотомистской эстетике представляются как «эманация божественного». Произвольная конструкция, не связанная с объективной действительностью, получает в ней абсолютное эстетическое значение. Если у ранних христиан знаки и символы сохраняли по крайней мере логическую связь с реальностью,

¹ *Maritain J. Art et scolastique*, p. 144.

² *Ibid.*, p. 145.

то в неотомизме эта связь отрицается принципиально: знак и символ выступают в качестве высшей, истинной действительности.

Чем теснее искусство связывается с теологической мистикой, тем меньше в нем остается от искусства. Мистические идеи невозможно облечь в художественный образ, по самой своей природе являющийся конкретней, чувственной реальностью. Длинные рассуждения Маритена о специфике искусства сводятся к выводу о том, что искусство должно быть системой спиритуалистических символов. То, что обычно называют религиозным искусством, есть искусство, связанное с религиозной тематикой и религиозным сюжетом. Однако «религиозность» искусства всегда была лишь внешним признаком даже в произведениях искусства эпохи средневековья. Художественная ценность любого сколько-нибудь значительного произведения религиозного искусства неотделима от наличного в нем «земного» содержания.

Но невозможность существования «чистого религиозного искусства» отнюдь не исключает возможности религиозной интерпретации художественного творчества. Эстетическая теория Маритена как раз и представляет собой одну из наиболее утонченных религиозно-эстетических концепций искусства, призванных подчинить искусство религии.

Следуя схоластической традиции, Маритен различает сферы спекулятивного и практического разума. Искусство относится им к сфере практического разума. Практическая сфера, в свою очередь, делится на сферу действия (*agir*) и сферу делания (*faire*). Действие относится к сфере морали, делание же, то есть использование и применение наших способностей «по отношению к произведенной вещи, или к произведению, взятому в себе»¹, — это сфера искусства в собственном смысле слова. Искусство, согласно Маритену, по своей цели, законам и ценностям относится к сфере божественного. «Но если искусство не является человеческим по своей цели, то оно является человеческим, существеннейшим образом человеческим по своему способу действия»², — утверждает Маритен. Что это значит?

Хотя Маритен и относит искусство к сфере практического разума, он совершенно изымает его из сферы практической жизни. «Искусство не занимается нашей жизнью,

¹ *Maritain J. Art et scolastique*, p. 15.

² *Ibid.*, p. 16.

но только теми или другими частными, чрезвычайно человеческими целями, которые являются по отношению к нему конечным пределом... Искусство действует для блага созданного произведения, и все то, что отвлекает его от этой цели, изменяет и принижает само искусство»¹. Неотомистская эстетическая концепция пренебрегает человеком во имя абстрактного божественного блага как такового, а человеческим обществом и его интересами — во имя спасения человека. Итак, неотомистская концепция искусства ставит своей целью подчинить искусство религии. Маритен не скрывает этого. Он прямо говорит о том, что христианские художники с помощью искусства должны вернуть народ в лоно христианской веры, а для этого необходимо «спиритуализировать» все современное искусство, «привести его к стопам бога»².

Искусство Маритен называет «единственным способом подражания богу»³. Правда, он делает весьма характерное признание, что «христианство не способствует искусству»⁴, ибо создает для него большие трудности. Маритен отвергает внешнюю религиозность искусства, он хочет видеть в христианском искусстве выражение внутренних убеждений художника. Его усилия направлены против того формального отношения к религии, которое существует у народа, он хочет сделать религиозную веру внутренней потребностью человека. Обращаясь к художникам, Маритен пишет: «Не пытайтесь осуществить эту абсурдную затею разъединить в себе художника и христианина, ибо они — одно, если вы действительно являетесь христианином и если ваше искусство не изолировано от вашей души какой-нибудь эстетической системой... Не отделяйте ваше искусство от вашей веры... Чтобы писать деяния Христа, нужно жить с Христом»⁵.

Духовные ценности, согласно неотомистам, лишь постольку истинны и ценны, поскольку выражают природу божественного. Отсюда принцип спиритуальности, или принцип нематериальности, является основным в неотомистской философии. С помощью данного принципа она сводит гносеологию и онтологию в конечном счете к теологии, а познание и художественное творчество — к созерцанию бога.

¹ *Maritain J. Art et scolastique*, p. 24.

² *Ibid.*, p. 143.

³ *Ibid.*, p. 124.

⁴ *Ibid.*, p. 102.

⁵ *Ibid.*, p. 97, 98, 99.

«Все наши ценности,— пишет Маритен,— зависят от природы нашего бога. А бог есть дух. Прогрессировать для всей природы — значит приближаться к своему принципу, стало быть, переходить от чувственного к рациональному и от рационального к спиритуальному; цивилизовать — значит спиритуализировать»¹. Практически речь идет о призыве отвернуться от реальной жизни, ее противоречий, борьбы и предаться духовному созерцанию того, что Маритен называет богом. Иначе говоря, обречь человека на пассивность, покорность, убедить его отказаться от каких бы то ни было социальных притязаний. Таков социальный смысл, социальная функция эстетических положений французского неотомиста.

Маритен пишет, что в идеальном случае каждому человеку следовало бы быть святым, но, если бы все стали святыми, тогда не существовало бы ни материальной, ни духовной культуры. Он повторяет слова французского писателя Ф. Мориака: «Нужно быть святым, но тогда не писали бы романов...», а затем говорит, что тогда «не было бы политики, не было бы ни судьи, ни врача, ни банкира, ни бизнесмена, ни журналиста, ни всего того, что есть на этом свете, исключая, может быть, монаха, если бы данное ремесло считалось еще таким уж несомненным»².

Маритен объявляет искусство универсальным как по природе, так и по объекту. Универсальность искусства означает, что оно находится вне классовых интересов, вне интересов политических, государственных, общественных. Маритен пишет, что стремление подчинить разум и искусство «интересам государства представляет смертельную опасность для искусства и всякой ценности духа»³. Но, оговаривается Маритен, искусство могло бы обладать абсолютной универсальностью разве что в божественной сфере. Поскольку же оно, по его словам, «субъективизируется в человеческой душе — этой субстанциальной форме живого тела», то облик искусства зависит от различного рода конкретных условий, в которых оно формируется, таких, как раса, общество, территория, духовные традиции и т. д.

Маритен не говорит об абсолютной свободе художника, как это делают многие буржуазные философы, но утверждает, что «первая ответственность художника есть ответ-

¹ *Maritain J. Art et scolastique*, p. 109—110.

² *Maritain J. La responsabilité de l'artiste*, p. 108.

³ *Maritain J. Art et scolastique*, p. 109.

ственность по отношению к своему произведению»¹. Подлинно художественными Маритен считает только произведения, проникнутые религиозным содержанием, следовательно, говоря об ответственности художника перед своим произведением, он подразумевает его ответственность перед богом. Но религия требует равнодушия к делам «суетного света», она стремится лишь к вечному торжеству божественного блага. Поэтому маритеновская ответственность художника перед своим творением предполагает, во-первых, ответственность перед богом, а во-вторых, пассивность по отношению к земным делам. Так обстоит дело в теории. Однако на деле неотомистская эстетика весьма активна: она направлена против марксистской эстетики, марксистского мировоззрения, против революционного преобразования действительности.

Неотомист обеспокоен способностью искусства распространять идеи, которые могут быть направлены против существующих порядков. Провозглашенное французскими материалистами XVIII в. требование свободы мысли как священного права человека вызывает у него опасения. Он возражает против свободы мысли, идей на том основании, что мысли, идеи влекут за собой действия. Поэтому Маритен считает возможным строго разграничивать идеи сами по себе и идеи, предполагающие действия. «Свобода сообщать идеи,— пишет он,— не является свободой предпринимать и совершать действия, ибо действия могут быть подавлены, если они стремятся нарушить основы жизни в обществе. Очевидно, что социальная общность имеет право защищать себя против таких действий, например против попытки ниспровергнуть свободу насильем, организовать преступление или убийство. Такое различие очевидно и необходимо. Но его применение не обходится без риска и трудностей. Ибо использование идей может само по себе иметь в виду действия»². Он предлагает наделить власти и церковь всеми полномочиями для предотвращения «пагубного влияния» тех или иных произведений искусства. «Если речь идет о моральной или аморальной ценности литературного произведения, то общность может защищать свои этические критерии против него в той мере, в какой оно является подстрекательством к действию»³. В борьбе против прогрессивного искусства Мари-

¹ *Maritain J.* La responsabilité de l'artiste, p. 16.

² *Ibid.*, p. 78.

³ *Maritain J.* Art et scolastique, p. 37.

тен старается объединить все средства — воспитание, которое исключало бы критику существующего строя, общественное мнение, опирающееся на религиозные традиции, различные группы граждан, ассоциации, которые выступали бы против подобных произведений искусства.

Социальное содержание неотомистской эстетической концепции обнаруживается и в истолковании центральной категории эстетики — категории прекрасного. Истолкование, данное Маритеном, показывает, что его религиозная эстетика хорошо приспосабливается к условиям современной буржуазной действительности. Маритен говорит, что он следует учению Фомы Аквинского, однако, как мы увидим, он легко поступает авторитетом своего учителя, чтобы быть «с веком наравне». Фома Аквинский считал, что прекрасными являются вещи, которые нравятся, когда их воспринимают, что прекрасно само восприятие вещей. Первое положение устанавливает эстетическое отношение, зависящее от свойств самих вещей, второе на первый план выдвигает момент субъективный. Таким образом, Фома в отличие от античной эстетики отмечает значение отношения к прекрасному, однако он не субъективизирует, как уже отмечалось, само прекрасное, как это делают его последователи.

Маритен заимствует у Фомы определение прекрасного: «Целостность, ибо разум любит бытие; пропорциональность, ибо разум любит порядок и любит единство; наконец и главным образом яркость и ясность, ибо разум любит свет и разумность»¹. Однако в его трактовке эти свойства субъективизируются. В отличие от Фомы Маритен не признает красоты чувственно воспринимаемого мира. В споре, разгоревшемся между христианскими философами и церковниками по поводу абстрактного искусства, Маритен отстаивал идею сверхчувственной красоты и широкого использования абстрактного искусства в практике католической церкви. По его утверждению, мы не вправе требовать от художника, чтобы то, что он изображает, соответствовало действительности. «И если футуристу угодно изобразить даму с одним только глазом или с четвертью глаза, никто не станет отрицать за ним право на это. Все, что мы имеем право требовать — и здесь весь вопрос, — это чтобы в данном случае даме было вполне достаточно такой четверти глаза»².

¹ *Maritain J. Art et scolastique*, p. 37.

² *Ibid.*, p. 42.

Маритен считает, что совершенно неважно, как и что изображает художник, соответствует ли изображение действительности или не соответствует, важно, чтобы изображаемое удовлетворяло самого художника и не нарушало целостности его идеи. Точно так же обстоит дело с пропорцией или соответствием, которые, по его мнению, соотносятся не с реальной действительностью, а только с намеченной целью. Они, по Маритену, «не имеют абсолютного значения и должны рассматриваться по отношению к цели произведения, которая состоит в том, чтобы форма сияла в материи»¹. Всей своей концепцией он стремится доказать преимущество символических знаков в искусстве перед реалистическим изображением. Символическое знаковое искусство легче поставить на службу мистическим идеям. И нужно сказать, что абстракционизм хорошо уживается с религией. Оформление старых католических церквей и соборов быстро модернизируется, а строительство новых осуществляется главным образом в формалистическом стиле.

Свойства прекрасного — яркость и ясность — Маритен толкует как «сияние благодати», наличие которого в произведении делает его шедевром. Маритен проводит различие между трансцендентно прекрасным и эстетически прекрасным. Первое является целью метафизики, второе — целью изящных искусств². Прекрасное в действительности и в искусстве, с его точки зрения, несовершенно, относительно, в то время как трансцендентное прекрасное абсолютно, поскольку таковым может быть только бог. «Все произошло из божественной красоты» — приводит он слова Фомы Аквинского.

Не случайно, рассматривая вопрос о соотношении прекрасного и истинного, Маритен приходит к выводу, что прекрасное находится на противоположном полюсе по отношению к истинному. «Зафиксированный интуицией чувства дух озаряется разумным светом, который дается ему внезапно в том подлинно чувственном, в чем он сверкает, и он воспринимает этот свет... не применительно к образу истины, а скорее применительно к образу наслаждения...»³ То есть прекрасное зависит не от объекта и не от способности человека воспринимать, открывать его, а от божественного «озарения», испытываемого в самом чувст-

¹ *Maritain J. Art et scolastique*, p. 41.

² *Maritain J. Creative Intuition in Art and Poetry*. N. Y., 1953, p. 163—164.

³ *Maritain J. Art et scolastique*, p. 40.

венном восприятии и ниспосылаемого человеку богом. Поэтому-то прекрасное рассматривается Маритеном не как форма истины, а как вид блага. Если восприятие прекрасного и имеет какое-то отношение к познанию, то только в качестве дополнения, «как румянец есть дополнение молодости». Это не столько вид познания, сколько вид наслаждения в форме мистического экстаза.

Онтологическую интерпретацию искусства развивает другой крупный представитель философии неотомизма Э. Жильсон в книге «Живопись и реальность».

Жильсон строит свою концепцию на традиционном неотомистском понимании искусства, восходящем к известной формуле Фомы Аквинского: «Искусство есть прежде всего нечто относящееся к интеллектуальному порядку, его действие состоит в воспроизведении идеи в материи». Однако Жильсон не ограничивается подобными общепринятыми в неотомизме формулами и пытается разработать более глубокую и более конкретную эстетическую концепцию, отличающуюся, например, от концепции Маритена онтологической направленностью.

Для Жильсона бесспорно, что искусство относится к интеллектуальной области. Но само искусство, продолжает он, весьма сложное явление, требующее уточнения данного общего положения. Например, как, где и каким образом существует искусство и произведение искусства? Что отличает искусство и его произведение от действительности, от других явлений культуры?

Жильсон прежде всего замечает, что развитие современного искусства сопровождается бурным развитием науки. Оно накладывает свой отпечаток и на искусство, которое в известной мере принимает форму науки в сфере истории искусства, критики и т. д. Однако и само развитие науки Жильсон ставит в зависимость от искусства, а развитие последнего — в зависимость от действительности, от реальности: «Ни история искусства, ни критика, ни наука не существовали бы, если бы искусство и природа не давали бы им нечто познавать. Речь идет здесь о фундаментальном выборе, который судит о всем том, что можно мыслить в искусстве живописи: именно потому, что живопись является искусством, она находится на стороне бытия, вещей и, как говорится, реальности»¹. Итак, Жильсон устанавливает примат реальности, действительности над искусством и наукой.

¹ *Gilson E. Peinture et réalité. P., 1958, p. 331.*

Но реальность, действительность понимается им весьма своеобразно. В самом широком смысле она есть бытие, а бытие есть то, что есть. Данная всеобщая формула бытия принимается всеми неотомистами безоговорочно. Но что такое бытие, которое есть все то, что есть? Жильсон отвечает на этот вопрос следующим образом: философия, или метафизика, изучает бытие как бытие, «истинный объект метафизики — это Бог»¹. Бытие в конечном счете сводится к богу как истинному и первому бытию. Отсюда становится понятно, почему неотомисты так упорно настаивают на примате бытия перед искусством и наукой: это своеобразная форма подчинения и науки и искусства религии.

Основной проблемой работы Жильсона «Живопись и реальность» является, как это видно уже из названия, отношение между живописью и реальностью, а в более широком смысле — отношение между искусством и реальностью. Все, что относится к области искусства, Жильсон называет «эстетическим видом бытия», существование же произведений искусства как таковых он именует «физическим видом бытия». «Эстетический вид бытия картины есть тот, что она получает из опыта, благодаря которому и в котором она является воспринимаемой как произведение искусства»². При этом «физическое бытие» рассматривается Жильсоном как основа, определяющая «эстетическое бытие произведения искусства».

Однако уже в различении «физического» и «эстетического» видов бытия можно видеть их метафизическое противопоставление одного другому, что и получается на деле у Жильсона: «Все является естественным в произведении природы, все является художественным в произведении искусства»³. Если перед нами произведение искусства, то оно уже не имеет никакого отношения к природе, так же как и произведения природы являются только произведениями природы.

Разрыв между искусством и объективной реальностью предопределяется одним из основных принципов неотомистской философии — принципом противопоставления «естественного бытия» (*esse naturae*) «интенциональному бытию» (*esse intentionale*)⁴. Естественное бытие не может стать интенциональным, и наоборот. Между ними исклю-

¹ *Gilson E. Le thomisme*, p. 28.

² *Gilson E. Peinture et réalité*, p. 24.

³ *Ibid.*, p. 58.

⁴ *Maritain J. Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, p. 221.

чаются всякие отношения, кроме, может быть, отношения существования. При этом естественное бытие исключается из сферы познания, из сферы разума и творчества, поскольку материальное не может быть и не является объектом познания. Чтобы стать объектом познания, материальный предмет должен «сбросить» свою материальность. Напротив, интенциональное бытие является основным видом бытия, при помощи которого осуществляется познание. Что же касается сферы искусства, то роль интенционального бытия здесь огромна, хотя, как признает, например, Маритен, она еще плохо выяснена.

Эстетический опыт, по замыслу Жильсона, должен соединить субъект, воспринимающий произведение искусства, и само произведение. «Только два бытия включены в эстетический опыт картины: сама картина и зритель»¹. Эстетический опыт является чисто персональным, индивидуальным, единичным: «Эстетический опыт картины является действительно личным делом»². Данные качества «эстетического опыта» выводятся Жильсоном «объективно» — из качеств самих произведений искусства.

В самом деле, произведения живописи, скульптуры и других видов искусства являются индивидуальными, неповторимыми, уникальными, но это вовсе не говорит об их «извечно индивидуальной и уникальной природе». Напротив, их уникальность и неповторимость предполагают нечто общее, присущее произведениям искусства. Каждый художник так или иначе выражает в своих произведениях эстетический идеал своей эпохи. Последний же формируется в течение довольно длительного времени в практической жизни общества как обобщенное выражение художественной практики, то есть как социально-художественный опыт. Поэтому мышление художника, а значит, и его творчество, является не только «уникальным», «единичным», «индивидуальным», но прежде всего социальным, общественным.

Таким образом, утверждая «индивидуальность», «неповторимость» произведений искусства, Жильсон неправомерно выводит отсюда «уникальность» и «неповторимость» эстетического опыта. Отрицание значения социального опыта в творчестве художника и восприятии произведений искусства приводит его, с одной стороны, к метафизическому противопоставлению явлений природы и про-

¹ *Gilson E. Peinture et réalité*, p. 49.

² *Ibid.*, p. 52.

произведений искусства, а с другой — к субъективному истолкованию как произведений искусства, так и эстетического опыта.

Нельзя правильно понять происхождение эстетических чувств и их взаимоотношение с эстетическими свойствами и качествами предметов, исходя из противопоставления явлений природы и явлений искусства. Эстетические чувства не появились сразу, внезапно, они формировались под влиянием определенных, не зависящих от сознания человека факторов и прежде всего в процессе трудовой деятельности. Для неотомистов такими факторами могут быть или явления самой природы, или явления, лежащие по ту сторону природы, сверхъестественные. Так как природные явления исключаются из духовной сферы, а значит, и из сферы искусства, то эстетические чувства человека формируются, развиваются не в процессе его практической деятельности, а даны ему изначально от бога. Человек появляется на свет со всем комплексом необходимых ему чувств и качеств.

Еще Фома Аквинский стремился провести чисто спиритуалистическое, теологическое понимание искусства, прекрасного и т. д., хотя в его концепции имелись элементы, привнесенные из реальной практики искусства. Противоречие между теологическими спекуляциями и практикой искусства было одним из основных для средневековой эстетики в целом. Оно пронизывало все основные эстетические категории. Абсолютной красотой признавалась лишь красота божественная, и в то же время основные признаки, или свойства, этой красоты мыслились по аналогии с красотой реальных, земных предметов. С одной стороны, прилагались усилия к полной теологизации и мистификации искусства, а с другой — обнаруживалась невозможность оторвать искусство от его «земной», живой, питательной почвы. Отсюда подчеркивание особой роли аллегорий и символов в искусстве.

Маритен, Жильсон и другие неотомисты развивают основные положения эстетики Фомы Аквинского в направлении дальнейшего противопоставления искусства и действительности, дальнейшей субъективизации и мистификации основных функций искусства и основных категорий эстетики. Познавательная функция искусства сводится ими к демонстрации существования бога и божественной красоты как красоты вечной и абсолютной, собственно эстетическая функция — к религиозно-мистическому экстазу, к наслаждению этой божественной красотой,

воспитательная функция — к подчинению верующих религии и власти церкви. Искусство должно быть религиозным — вот лейтмотив неомистской эстетики. Прогресс искусства может быть достигнут только на пути его дальнейшей спиритуализации, усиления его религиозности. При этом подразумевается не какая-то внешняя религиозность, формальное признание религии, а религиозность, которая была бы сущностью внутреннего мира художника и его творений.

Неомистская эстетика субъективизировала основные свойства прекрасного, перешла от отрицания модернистских направлений в искусстве к их поддержке. Она утратила тот объективно-идеалистический характер, которым отличалась эстетика Фомы Аквинского. Иррационализм, субъективизм и мистика — таковы основные черты неомистской интерпретации искусства.

1. Религиозная философия и религиозная политика

«Великий скандал XIX века состоял в том, что церковь потеряла рабочий класс»¹. Такими словами папа Пий XI, возглавлявший католическую церковь с 1922 по 1939 г., подвел итог ее политики в прошлом столетии. В период, когда капиталистическая эксплуатация достигла невиданных ранее масштабов, классовые противоречия обострились во всех странах, а революционное движение приобрело необычайный размах и силу, политика католической церкви, отвечавшая интересам господствующих классов, не могла не подорвать ее влияния на трудящиеся массы. Поэтому основные проблемы, вставшие перед нею и ее идеологами в нашем веке, свелись к трем главным проблемам: обновление христианской, то есть в данном случае католической, философии и политики, которое позволило бы им противостоять философии марксизма и революционному движению; обновление учения о человеческой личности, которое смогло бы вернуть в лоно церкви рабочий класс, всех трудящихся; и наконец, обновление смысла и миссии христианской религии и католической церкви в современном мире.

Таким образом, перед католической церковью встала проблема универсального обновления, которое должно было вернуть ей былую мощь, славу и влияние. С этой целью были открыты новые католические институты, университеты, академии, создана материальная база (журналы, издательства и т. д.) для подготовки кадров, способных решать поставленные задачи на современном уровне, инициативно и последовательно.

Католическая церковь должна была приспособиться к

¹ Цит. по: *Maritain J. Christianisme et démocratie*. N. Y., 1943, p. 34.

новым условиям, и она в конечном счете достигла в этом известных успехов. Хотя с новым обновленческим курсом были согласны далеко не все иерархи, но сама жизнь, реальные условия, в которых существует католическая церковь, заставляли и заставляют ее приспосабливаться к требованиям современной эпохи.

Одним из лидеров этого курса был Ж. Маритен, особые заслуги которого перед католической церковью были отмечены в специальном послании к нему II Ватиканского собора (1962—1965 гг.).

Мы уже видели, что было сделано им и другими неомистами в сфере метафизики, теории познания и эстетики: томистская философия была умело приспособлена к современным условиям и требованиям, и приспособлена без особого вреда для основных доктрин и догматов католической церкви.

Уже в своих ранних работах Маритен, следуя Фоме Аквинскому, говорит о христианской политике как важнейшей проблеме, возникшей перед религиозной мыслью. «Три проблемы, которые мне представляются особенно назревшими, встают сегодня перед религиозной мыслью. Первая проблема касается христианской философии и христианской политики. Вторая проблема касается ценности человеческой личности. Третья проблема — это та, которую можно было бы назвать смыслом и миссией религии самой по себе... Проблема христианской политики является проблемой жизни и смерти нашего времени... Мы думаем... что политика... является по своему существу специальной отраслью этики, потому что она подчинена общему благу, которое является существенно человеческим, благом не только материальным, но также принципиально моральным, которое предполагает справедливость и которое обращается с вопросом к прочному бытию и, стало быть, формирует в человеке благо и добродетели»¹.

Христианская религия имеет поливалентный и универсальный характер. В сфере фундаментальных проблем бытия она выступает как метафизика — божественная мудрость, стоящая над всем человеческим знанием. В этом смысле метафизика совпадает с теологией — с «наукой», или учением, о божестве как причине всех причин, как бытию любого бытия. В сфере человеческого знания она высту-

¹ *Maritain J. De Bergson à Thomas d'Aquin. Essais de métaphysique et de morale. N. Y., 1944, p. 109, 113—114.*

пает как религиозная философия, предметом которой является не материальный, естественный мир, а мир духовный, мир сверхъестественных духовных сущностей. Ее задача состоит вовсе не в познании как таковом, а в том, чтобы направить взоры человека на сверхъестественное, потустороннее, пробудить в нем желание уподобиться этим сверхъестественным сущностям — уподобиться богу. В сфере человеческой жизни и деятельности религия выступает как религиозная этика и мораль, как учение о добре и зле, о божественной любви и божественном милосердии, о грехе и искуплении.

Если основными предметами религиозного сознания являются бог и человек, то основными координатами религиозного мировоззрения являются соответственно теология и мораль.

В своей работе «Христианство и демократия», написанной в 1942 г. и опубликованной в 1943 г. в США, где он в то время находился, Маритен достаточно определенно излагает свое понимание социально-политической доктрины христианской философии и католической церкви. Поскольку данная работа писалась в годы второй мировой войны, то Маритен, естественно, связывает свой анализ социально-политических вопросов с борьбой народов, и прежде всего народов Советского Союза, против фашизма.

В самом начале книги французский неотомист говорит о том, что мы присутствуем при «конце эпохи». «Мы присутствуем при ликвидации современного мира, того мира, который пессимизм Макиавелли заставил набрать несправедливую силу для проведения политики, в своем существе выведенной из равновесия расколом Лютера, отграничившего Германию от европейского сообщества, где абсолютизм королевского строя (во Франции до 1789 г. — *К. Д.*) постепенно изменил христианский порядок в порядок, принуждающий все больше и больше отдаляться от христианских источников жизни, мира, который рационализм Декарта и энциклопедистов опрокинул в иллюзорный оптимизм, мира, в котором псевдохристианский натурализм Жан Жака Руссо привел к смешению священных чаяний человеческого сердца с ожиданием царства божия на земле, добытого Государством или Революцией, мира, который пантеизм Гегеля учил обожествлять свое собственное историческое движение, мира, стремительный упадок которого выражают: восхождение буржуазного класса, режим капиталистической прибыли,

империалистические противоречия и разнузданный абсолютизм национальных государств. Этот мир произошел из христианства и находил свои самые глубинные жизненные силы в христианской традиции... Его заблуждение состояло в конце концов в том, что он считал, будто человек спасется благодаря своим собственным силам и будто человеческая история делается без бога»¹.

Задача, по Маритену, состоит в том, чтобы религиозная философия и религиозная политика, являющиеся свидетелями гибели «современного мира», мира безбожного, мира, лишённого веры и надежды, нашли в себе силы возродить тот «старый мир», в котором присутствовал бог, господствовала христианская религия, существовали божественные и человеческие ценности, тот «добрый, старый мир», который не знал ни Лютера, ни Декарта, ни энциклопедистов, ни Жан Жака Руссо, ни Гегеля, ни тем более марксизма и Великой Октябрьской социалистической революции. Маритен призывает возродить мир, который еще не знал разлада и разрыва между реальным поведением и духовными, моральными принципами, в котором человек находил удовлетворение в осуществлении религиозной свободы.

Борьба народов против фашизма, считает Маритен, есть борьба против современного варварства и тоталитаризма. Эту борьбу он оправдывает и благословляет. Фашисты, пишет он, стремятся уничтожить какие бы то ни было свободы, поработить народы, уничтожить демократию, «дехристианизировать церковь»².

Однако победа народов над фашизмом, как полагает французский неотомист, еще не будет означать «освобождения мира», поскольку «война не является сама по себе преобразующей добродетелью... Творение нового мира не будет произведением войны, оно будет произведено силой видения, воли, энергии интеллектуальной и моральной реформы, которые будут развиваться в коллективном сознании и у ответственных руководителей...»³

Таким образом, Маритен на свой лад перевертывает реальные отношения и реальную историю. Как известно, победа над гитлеровской Германией оказала решающее воздействие на освобождение народов Европы от фашистского порабощения. Целый ряд европейских стран избрал для себя социалистический путь развития. Для Маритена

¹ *Maritain J. Christianisme et démocratie*, p. 27—28.

² *Ibid.*, p. 35.

³ *Ibid.*, p. 17.

же победа над фашизмом еще ничего не значила, главное для него — это интеллектуальная и моральная реформа, то есть религиозное преобразование общества.

В духе христианской религии и евангельского учения Маритен трактует проблемы свободы и демократии. «Трагедия современных демократий состоит в том, что они не смогли еще реализовать демократию»¹, — пишет он. Независимо от того, как понимается демократия — то ли в самом широком смысле, как «общая философия человеческой жизни и политической жизни и состояния духа», то ли как свободный выбор народом того строя, который ему больше всего подходит, то ли как взаимоотношение политики и религии, — ни одна из существующих форм демократии не является демократией как таковой, ибо, согласно Маритену, всем им недостает самого существенного — евангельского вдохновения и тесной связи с христианством: «Демократия связана с христианством, и... демократический порыв возник в человеческой истории как временная манифестация евангельского вдохновения»². Вслед за Бергсоном Маритен не устает повторять, что «демократия есть евангельская сущность»³.

Отказывая существующим демократическим формам правления в демократии, Маритен призывает возродить подлинную демократию — христианское евангелическое учение, евангелическую идеологию свободы, братства, равенства и любви. Поскольку Маритен считает, что «именно человеческая личность есть душа демократии»⁴, то основной акцент переносится на эфемерное евангельское братство людей, а не на реальную политическую свободу или равенство, не на действительное социальное и политическое освобождение и братство людей.

С точки зрения Маритена, необходимо осуществить не политическую и социальную, а духовную революцию, революцию духа, или, по меньшей мере, интеллектуальную и моральную реформу. Основным принципом духовной революции объявляется принцип спиритуалистического очищения от всего того, что смущает или может смутить человеческую душу, отвлечь человека от бога, сбить его с христианского пути. Маритен призывает «очиститься», по существу, от всего, что не входит в содержание христианства: не только от фашизма, индивидуалистического

¹ *Maritain J. Christianisme et démocratie*, p. 31.

² *Ibid.*, p. 39, 43.

³ *Ibid.*, p. 67.

⁴ *Ibid.*, p. 42.

либерализма, различных форм субъективизма и волюнтаризма, но и от коммунизма, материализма, атеизма, «экономизма» и т. д. и т. п. Только христианство и христианское учение в его чистом виде — вот на чем можно выстраивать и человеческую душу, и человеческое общество, и демократическое государство. Все остальное, полагает Маритен, надо раз и навсегда отвергнуть, как то, что враждебно человеку и человеческому обществу.

В новых исторических условиях, когда всему миру известен вклад коммунистов Советского Союза и других стран в борьбу против фашизма, за социальное и национальное освобождение народов, Маритен считает возможным внести коррективы во взаимоотношения христианства и католической церкви с коммунистами. Он признает, что коммунистическое движение находится в русле освободительного движения человечества. Если бы современный коммунизм был подобен первым христианским общинам, то его можно было бы и не отвергать. «Но коммунизм, — пишет Маритен, — является не только экономической системой, он является философией жизни, основанной на последовательном и абсолютном отрицании божественной трансценденции, аскезой и мистикой цельного революционного материализма... и его гуманистического порыва»¹. Такой коммунизм, согласно Маритену, совершенно неприемлем для христианства и католической церкви, и его необходимо отвергнуть.

Что касается коммунистов, то по отношению к ним возможны три позиции. Первая позиция — уничтожить коммунистов силой. Ее Маритен отвергает как не соответствующую человеческим и божественным ценностям и представляющую собой измену цивилизации. Вторая позиция — довериться коммунистам и составить с ними единый политический «фронт». Эту позицию Маритен считает также неприемлемой, ибо она, по его мнению, в конечном счете приносит в жертву будущее цивилизации. Третья позиция — проводить различие между коммунизмом и коммунистами, что не одно и то же. Надо учитывать также «борьбу между коммунизмом и его противниками»² и использовать ее в своих целях. Такую позицию Маритен считает приемлемой.

По существу, здесь намечается стратегия разложения коммунизма изнутри, стратегия, которая имеет широкое

¹ *Maritain J. Christianisme et démocratie*, p. 92.

² *Ibid.*, p. 95.

хождение среди различного рода антикоммунистических, контрреволюционных сил современности. Не случайно Маритен ссылается на позицию папы Пия XI — одного из самых ярых противников коммунизма.

Таким образом, оценивая социально-политическую доктрину Ж. Маритена, можно констатировать, что она представляет собою христианско-католическую реакцию на социально-политический и научно-технический прогресс. Основная цель его учения — христианизировать мир, духовную культуру и духовные ценности человечества, а само человечество привести к стопам бога и в лоно католической церкви.

2. Церковь и современное общество

Социальное учение католической церкви находит также концентрированное выражение в официальных документах римских пап, и прежде всего в их посланиях — энцикликах, а также в той политике, которую проводят главы католической церкви, Ватикан.

Обратимся к рассмотрению энциклик последнего папы — Иоанна Павла II. Но сначала несколько слов о его ближайших предшественниках и их социально-политических взглядах, прежде всего об Иоанне XXIII и Павле VI, имена которых взял себе новый глава католической церкви, бывший архиепископ краковский Кароль Войтыла.

Папа Иоанн XXIII в 1958 г. сменил на папском престоле одного из самых реакционных пап — Пия XII. Уже его первая энциклика «*Mater et Magistra*» («Мать и наставница») показала, что папа начинает новый, отвечающий духу времени, прогрессивный курс, учитывающий важнейшие изменения, которые произошли в мире. В своей энциклике Иоанн XXIII, в отличие от своего предшественника — Пия XII, высказывался довольно определенно и с более прогрессивных позиций хотя, как и все папы до него, он выступил в защиту частной собственности. Вместе с тем в энциклике не было ни одного прямого выпада против коммунизма и коммунистов, открыто осуждался неокOLONIALИзм. Иоанн XXIII выступал за сохранение мира, осуждал гонку вооружений, призывал к всеобщему разоружению, запрещению оружия массового уничтожения. По этим вопросам Иоанн XXIII решительно высказался в энциклике «*Pacem in Terris*» («Мир на земле»). Не случайно

за свои начинания и инициативы он был прозван «красным папой». Советский исследователь И. Р. Григулевич пишет о нем: «Деятельность Иоанна XXIII свидетельствовала о его отходе от политики оголтелого антикоммунизма, которую осуществлял Ватикан со времени Пия IX. Иоанн XXIII отказался и от антисоветизма, чуть ли не возведенного в новую догму его предшественниками. Папа Ронкалли не совершил переворота в католической церкви, не изменил ее догматики, ее богословских установок, ее организации, сложившейся в результате многовековой практики. Но он способствовал созданию предпосылок для превращения авторитарной церковной машины, тесно связанной с интересами крайней реакции, в более либеральный и созвучный современным условиям организм, действующий с учетом стремлений к прочному миру и социальному прогрессу многомиллионных масс католиков не только в Западной Европе и США, но и в развивающихся странах. Если к сказанному прибавить созыв им вселенского собора, первая сессия которого показала, что курс Иоанна XXIII пользуется поддержкой подавляющего большинства церковных иерархов, то станет понятно, насколько действительно знаменательным был для церкви понтификат этого папы»¹.

Начинания Иоанна XXIII продолжил сменивший его в 1963 г. на папском престоле папа Павел VI. Политика Павла VI была более осмотрительной и осторожной, тем не менее он хорошо понимал требования времени и видел, что возврата к прошлому нет, что самая перспективная политика — продолжать дело, начатое Иоанном XXIII.

Павел VI провел вторую, третью и четвертую сессии II Ватиканского собора, довел его до завершения, обеспечив на нем победу обновленческого курса Иоанна XXIII.

Особое значение имела энциклика Павла VI «*Populorum Progressio*» («Развитие народов»). Частная собственность уже не рассматривалась в ней как безусловное и абсолютное право, осуждалась чрезмерная эксплуатация человека человеком и чрезмерное богатство, содержались требования серьезных социальных реформ, способных уменьшить разрыв между богатыми и бедными, допускалась возможность революционных выступлений против явной и продолжительной тирании, посягающей на основные права человеческой личности и наносящей вред об-

¹ Григулевич И. Р. Папство век XX. М., 1984, с. 353—354.

щему благу. Вместе с тем энциклика осуждала материалистическую и атеистическую философию.

Павел VI приветствовал подписание договора о запрещении ядерных испытаний, осуждал проявления фашистского варварства, тем самым в известной мере продолжив социально-политический курс и ориентацию своего предшественника.

С восшествием в 1978 г. на папский престол Иоанна Павла II активность католической церкви в области разработки социально-политического и этического учения в определенном отношении еще более усилилась.

Его первая энциклика «*Redemptor Hominis*» («Искупитель человечества») имела программный характер как в смысле подведения итогов II Ватиканского собора, так и оценки деятельности непосредственных предшественников. Папа подтвердил в энциклике правильность пути обновления церкви, хотя и потребовал, чтобы ее критическая позиция по отношению к своей деятельности имела разумные границы.

Как и его предшественники, Иоанн Павел II, естественно, видит спасение человека и человечества в Иисусе Христе. Человек — это тварь, обреченная на «суету» своего земного существования, со всеми его экологическими проблемами, вооруженными конфликтами, перспективой самоуничтожения человечества в результате применения новых чудовищных видов оружия. Новая эпоха, эпоха космических исследований, невиданных достижений науки и техники является одновременно эпохой, которая «стенает и мучится».

Особое внимание в энциклике обращается на проблему человека. Опираясь на положения II Ватиканского собора, ориентировавшего церковь на то, чтобы сделать «жизнь человеческую достойной человека», а также на то, что церковь «никоим образом не отождествляет себя с какой-либо политической системой, является гарантом трансцендентного характера человеческой личности», энциклика выдвигает такое положение: «Все пути церкви ведут к человеку», к человеку не «абстрактному», а «конкретному», «историческому», «индивидуальному», «коллективному» и «социальному».

Правда, термины «конкретный», «исторический», «коллективный», «социальный» применяются здесь всеу, поскольку религиозная интерпретация человека всегда носила абстрактный, а еще точнее — спиритуалистический характер. Что же касается общества, то оно трактовалось

и трактуется, исходя из религиозной интерпретации человека. Вот, например, одно из положений II Ватиканского собора, которое приводится в данной энциклике: «Ибо в самом человеке содержится немало взаимоисключающих элементов. Как сотворенное существо, он, с одной стороны, испытывает многообразные ограничения, с другой — чувствует себя неограниченным в своих желаниях. Испытуемый многими возможностями, он постоянно должен одни из них выбирать, а от других отказываться. Более того, будучи слабым и грешным, он нередко делает то, чего не хочет делать. Отсюда — противоречие в нем самом, следствием которого являются многие противоречия в обществе».

Человек тем самым рассматривается вне истории, вне его практической деятельности, его сущность сводится к абстрактной человеческой сущности, а последняя — к сущности религиозной.

Социальный смысл рассматриваемой энциклики следует видеть вовсе не в «истине о человеке», а в том, чтобы приспособить католическую церковь к современным условиям, поставить христианскую религию и католическую церковь в центр истории и в центр современной социально-политической жизни.

Вторая энциклика папы называется «*Dives in Misericordia*» («Богатый в милосердии») (1980 г.). Обращение к данной теме объясняется не столько тем, что для христианской религии она является традиционной, сколько тем, что в условиях современного капиталистического мира, в котором господствует жестокость, насилие, страх, она приобретает общесоциальный смысл. Католическая церковь и ее папа улавливают стремление широчайших народных масс, самых различных слоев населения к миру, к спокойной человеческой жизни, к жизни без войн, без насилия, без жестокости, с тем чтобы каждый человек мог чувствовать себя в безопасности и жить достойной человека жизнью.

Основную задачу глава католической церкви видит здесь в том, чтобы, опираясь на религиозное учение о милосердии божьем и используя чаяния миллионов верующих и неверующих людей, укрепить пошатнувшиеся позиции католической церкви. Для достижения этих целей он стремится показать универсальный, всечеловеческий характер христианско-католического учения о божьем милосердии как главном и единственном пути спасения человека и человечества.

Генезис понятия милосердия папа ведет от первородного греха, ибо милосердие, согласно учению христианской религии, и появляется как средство искупления вины человека перед богом, вины за его первородный грех, за грех Адама и Евы. Вот почему псалмисты поют гимны богу любви, смирения, милосердия и верности. «В речах пророков,— говорится в энциклике,— милосердие означает *особую силу любви*, которая является большей, чем грех и неверность избранного народа. В этом широком «социальном» контексте появляется милосердие как коррелят внутреннего опыта отдельных личностей, которые либо находятся в состоянии вины, либо испытывают какие-то страдания или несчастья. В равной мере — зло моральное, или грех».

Далее раскрывается содержание основных ветхозаветных терминов, означающих милосердие.

Основным термином, означающим милосердие, называется термин *hesed*. Он указывает прежде всего на позицию добра, или доброты. Если речь идет о двух людях, то этот термин указывает на принцип внутреннего обязательства каждого из них друг перед другом и одновременно на принцип верности каждого из них самому себе. Если *hesed* означает также ласку, или любовь, то именно в опоре на такую верность.

Поэтому данный термин имеет не только моральный, но и правовой характер — ведь в данном значении милосердие содержит в себе и обет. А нарушение обета влечет за собой не просто моральное осуждение, а заслуженную кару, то есть правовое наказание. Однако, приобретая правовой статус и значение, милосердие (*hesed*) все-таки остается большим, нежели просто правом: оно оказывается тем, чем оно было с самого начала,— любовью, любовью более сильной, чем любой грех, то есть божественной любовью.

Второй термин, означающий в Ветхом завете милосердие — это *raḥamīm*. Согласно энциклике, данный термин в отличие от *hesed*, выражающего как бы мужское начало милосердия, подчеркивает его женское начало. По самому своему коренному значению он говорит о материнской любви (*reḥem* — материнское лоно). Такая любовь не заслуживается, а дается, и дается просто так, по велению сердца. Это любовь матери к своему ребенку, порождающая целую гамму чувств, среди которых доброта и чуткость, терпеливость и понимание, готовность к прощению и т. д. Эта верная и беспредельная в своей таинственной

мощи материнская любовь становится символом божественной любви, в частности любви божьей матери.

Третий термин Ветхого завета — *hapan* — как бы обобщает содержание двух первых терминов. Это более широкое и более общее понятие милосердия означает проявление любви как постоянного осуществления великодушия.

Есть еще несколько терминов, употребляемых в Ветхом завете и выражающих с несколько иной стороны содержание термина милосердия.

В чем же смысл этих лингвистических изысканий?

Ветхозаветная идеология, ее категориальная система, имела в свое время универсальное значение: философское, правовое, моральное, научное, художественное, религиозное. Оживляя и используя ветхозаветную идеологию, церковь пытается укрепить современное христианство, придать учению католической церкви прочность и всеобщий, универсальный характер.

Милосердие как милосердие божье, любовь как любовь бога глубже и значительнее справедливости — вот основной вывод из рассуждений о милосердии. Не справедливость обуславливает любовь и милосердие, а, наоборот, любовь и милосердие, конечно в их религиозном значении и понимании, обуславливают справедливость.

Категория милосердия, истолкованная в духе откровения, призвана связать учение Ветхого и Нового завета в единую религиозную идеологию, способную заполнить идеологический вакуум в современном буржуазном мире, способную противостоять натиску научной идеологии и научно-технического прогресса.

Истолкованная в духе откровения, категория милосердия должна обратить взоры человека не на современность, не на ее критическое осмысление и соответствующее преобразование, а к «истокам» всех человеческих бед и несчастий — к первородному греху и его божественному искуплению. Не социально-экономическая и политическая критика современного капиталистического общества, а морально-нравственная критика и самокритика с позиции милосердия, взваливающая всю вину за состояние современной эпохи на каждого человека как представителя рода человеческого, как потомка Адама и Евы, впадших в первородный грех. Не справедливость как социально-экономическая и политико-правовая категория, а милосердие как нравственно-религиозная категория должна определять человека и человеческие отношения.

Суть милосердия иллюстрируется в энциклике притчей о блудном сыне, причем ее содержание истолковывается в социальном плане: *«Точный рисунок человеческой души блудного сына позволяет нам с подобной же точностью понять, на чем держится милосердие божие»*, то есть понять суть и основу милосердия вообще. Отец блудного сына остался верным самому себе, своему отцовскому чувству, ибо когда он увидел возвращающегося сына, то не отказался от него, а вышел к нему навстречу, обнял и расцеловал его. Эта отцовская верность покоится целиком на человеческом достоинстве сына, грешного, но возвратившегося, погибшего, но как бы воскресшего.

Возвращение блудного сына истолковывается в абсолютном смысле как возвращение всех заблудших сынов в лоно христианской религии и католической церкви. «Возвращение является наиболее конкретным выражением действия любви и присутствия милосердия в человеческом мире. В своем собственном и полном образе милосердие проявляется... как *извлечение добра из-под всяких наслоений зла*, которые есть в мире и в человеке».

Все зло, существующее в мире, согласно энциклике, может быть преодолено милосердием божьим, его любовью к людям. Тайна любви и милосердия кроется в пасхальной мистерии — в гибели сына божьего, искупающего своей мученической смертью на кресте грехи рода человеческого и воскресающего вновь в силу высшей любви, милосердия и справедливости. «Уверовать в такую любовь — это уверовать в милосердие. Милосердие является неотвратимым измерением любви, как бы другим ее именем, и вместе с тем характерным способом ее откровения и реализации по отношению к действительности зла, которое есть в мире и которое касается каждого человека и окружает его, которое проникает также в его сердце и может его «уничтожить в аду».

Оставить человека наедине с богом и самим собой, сделать его глубоко верующим и абсолютно покорным власти светских и духовных владык — вот лейтмотив проповеди о божественном милосердии, о божественной любви.

Немало места в энциклике уделяется и социальной критике современного общества. Все люди, живущие в настоящее время на земле, являются поколением, которое осознает близость «третьего» тысячелетия и глубоко ощущает перелом, который совершается в истории. Вместе с тем современное поколение является привилегированным поколением, ибо научно-технический прогресс открывает

перед ним такие возможности, которых не было еще несколько десятилетий назад.

Творчество человека, его интеллект и труд, говорится в энциклике, вызвали глубокие изменения как в сфере науки и техники, так и в общественной и культурной жизни. Человек расширил свое господство над природой и приобрел глубокие знания законов, касающихся общественных отношений. На его глазах рухнули либо сильно пошатнулись препятствия, разделявшие людей и народы, и осуществилось это посредством развития чувства универсализма и сознания единства человеческого рода, посредством стремления и возможности установления взаимных контактов независимо от каких-либо искусственных ограничений.

Научно-технический прогресс создает не только материальные блага, но и духовные ценности, а также облегчает взаимное познание людей, стран и народов. Происходит взаимный обмен интеллектуальными и культурными ценностями. Открытия биологических, психологических и общественных наук помогают человеку все дальше проникать в глубины своей собственной сущности. Но, несмотря на эти достижения, современный человек не чувствует внутреннего успокоения и удовлетворения ни самим собой, ни своей жизнью, ни жизнью вообще. Его душу терзают противоречия, которые порождают и соответствующие противоречия в обществе.

Энциклика не обходит молчанием и проблему неравенства между людьми, которое не только не устраняется, а все больше углубляется. При этом вина в равной степени возлагается на различные социально-экономические системы. Энциклика намекает на то, что существуют какие-то неполадки в социальном механизме, в основе современной экономики, в основе современной цивилизации. Эти неполадки не позволяют человечеству избавиться от несправедливости, господствующей в мире. «Такой образ современного мира, в котором так много зла, как физического, так и морального, мира, погруженного в прстиво- речия и насилие, полного опасностей, направленных против человеческой свободы, религии, объясняет беспокойство, которое становится уделом современного человека... Это беспокойство, связанное с самим смыслом существования человека в мире, беспокойство о будущем этого человека и всего человечества — беспокойство, касающееся каких-то решающих проблем, которые возникают перед человеческим родом».

Если это и «образ современного мира», то образ абстрактный, односторонний, в котором сглаживаются различия между двумя мирами, существующими на земле,— социалистическим и капиталистическим. Рисуя пессимистическую картину современного мира, энциклика старается убедить всех и каждого в том, что спасти наш мир не в состоянии ни люди, ни классы, ни государство, ни общество — его может спасти только сверхъестественная сила, только бог, только религия, только церковь.

Социальное учение католической церкви представляет собой рассмотрение социальных явлений в абстрактной метафизически-схоластической форме: все проблемы общества и общественного развития сводятся к проблемам индивидуального существования, социально-политические, социально-экономические проблемы сводятся к нравственно-этическим, а нравственно-этические — к религиозным.

Наглядным примером теологической обработки нравственных проблем служит толкование энцикликкой категории справедливости. Верно отмечая, что в современном мире пробудился особый интерес к справедливости, сформировалось острое чувство справедливости, которое еще больше оттеняет то, что противоречит ей как в отношениях между людьми, социальными группами, так и между отдельными народами, государствами, энциклика подчеркивает, что «это глубокое и разнообразное течение, у основ которого сознание современных людей поставило справедливость, свидетельствует об этическом характере этих намерений и усилий, которые пронизывают мир. *Церковь разделяет с людьми нашего времени это глубокое, горячее стремление к жизни под эгидой справедливости*».

Справедливость, продолжает энциклика, по своей сущности стремится к равенству и истинным отношениям между всеми людьми. Однако человеческие действия, предпринимаемые во имя справедливости, могут быть весьма далеки от справедливости как таковой. Под такого рода действия энциклика подводит классовую борьбу, борьбу революционную, и делает вывод о том, что «сама справедливость недостаточна», что она может превратиться в свою противоположность, если не обратится к более глубокой силе, какой является любовь, конечно, любовь в ее религиозном, христианском понимании, то есть любовь как божественное милосердие. *«Подлинное милосердие,— говорится в энциклике,— является как бы более глубоким источником справедливости*. Если сама по себе справедли-

вость способна только рассудить людей, разделяя среди них предметы добра правильной мерой, то любовь и только любовь (также эта ласковая любовь, которую мы называем милосердием) способна возвращать человека самому человеку. Подлинно христианское *милосердие* является одновременно как бы совершенным осуществлением *справедливости...*»

Церковь, заверяет энциклика, разделяет беспокойство современных людей об упадке многих основополагающих ценностей, составляющих основу не только христианской, но и просто человеческой морали, моральной культуры, — таких, как уважение к человеческой жизни, браку, семье и т. д. Ее беспокоит кризис истины в межчеловеческих отношениях, отсутствие или недостаток ответственности за слово, чисто утилитарное отношение к человеку, утрата чувства подлинного общего добра и легкость, с которой оно отчуждается.

Констатируя упадок основополагающих моральных ценностей, энциклика, однако, не вскрывает его социальных корней, хотя известно, что этот упадок присущ капиталистическому миру, миру эксплуатации, насилия.

Из кризиса современного западного общества, из упадка нравственности в нем католическая церковь стремится извлечь определенную выгоду: повернуть дальнейшее развитие этого общества в благоприятном направлении — расширения и углубления религиозности, обращения возможно большего числа людей в католическую веру. Поэтому энциклика призывает к построению такого общества, которое Павел VI называл «цивилизацией любви», то есть цивилизацией, в которой господствовали бы христианство и католическая церковь. Призыв к всеобщей и индивидуальной «евангелизации» людей — это реакция католической церкви на упадок религиозности и религиозных ценностей, на рост неверия и атеизма, на научно-технический прогресс и развитие культуры.

В связи с провозглашенным процессом «евангелизации» и задачей построения «цивилизации любви», или «цивилизации милосердия», ставится задача «самореализации церкви» в соответствии с новыми требованиями эпохи. Следует руководствоваться верой, надеждой и любовью — любовью к богу и любовью к человеку, — чтобы предотвратить угрозу самоуничтожения человечества как вследствие термоядерной войны, так и вследствие упадка нравственности в человеческом обществе, кризиса и разложения

ценностей, без которых невозможна ни жизнь отдельного человека, ни жизнь всего человечества.

Третья энциклика папы «*Laborem Exercens*» («О труде человеческом») опубликована 14 октября 1981 г. в связи с девяностой годовщиной выхода первой социальной энциклики католической церкви, энциклики папы Льва XIII «*Recurramus ad Christum*» («Новые времена»).

Как отмечается в ней, за эти годы социальный вопрос постоянно находился в центре внимания католической церкви. Действительно, в энцикликах римских пап и в материалах II Ватиканского собора он занимает значительное место. В центре социального учения католической церкви в XX веке стоит задача привлечения широких масс трудящихся на сторону католической церкви.

В настоящее время, говорится в энциклике, на первый план в социальном учении выдвинулась проблема сохранения мира при усиленном внимании к проблемам справедливости и неравенства в мировом масштабе. Именно в связи с этим на II Ватиканском соборе была создана специальная папская комиссия «Мир и справедливость», которая должна координировать миротворческую деятельность церкви с защитой справедливости.

Рассматривая эволюцию позиции католической церкви в данном вопросе, энциклика отмечает, что если в начале века учение церкви уделяло главное внимание тому, как он решается в рамках отдельных народов, то на следующем этапе оно расширяет свой горизонт до мировых масштабов. Неравномерное распределение богатства и бедности, существование развитых стран и континентов наряду с отсталыми — все это требует поиска путей, ведущих ко всеобщему справедливому развитию. Именно в таком духе выдержано учение, содержащееся в энциклике Иоанна XXIII «*Mater et Magistra*» («Мать и наставница») (1961 г.), в пастырской конституции II Ватиканского собора «*Gaudium et Spes*» («Радость и надежда»), в послании Павла VI «*Populorum Progressio*» («Развитие народов») (1967 г.).

Действительно, в период между энцикликами «*Recurramus ad Christum*» Льва XIII и «*Quadragesimo Anno*» («Сорок лет») (1931 г.) Пия XI католическая церковь сосредоточила свои усилия на том, чтобы привлечь на свою сторону рабочий класс, то есть занималась «рабочим вопросом». Потерпев здесь сокрушительное поражение, она переходит к обсуждению глобальных, общемировых вопросов.

Указанная эволюция свидетельствует не столько о возрастании компетентности церкви в социальных вопросах, сколько об усиливающемся желании высшей церковной иерархии приспособить церковь к новым социальным условиям, а также о претензиях Ватикана на решение общемировых проблем, о его стремлении оказывать возрастающее воздействие на ход мировых событий.

Все это не следует понимать так, будто церковь не намерена больше заниматься классовыми вопросами, а будет заниматься только миротворческой деятельностью. Католическая церковь всегда будет держать в поле своего внимания социальные вопросы, вопросы классовой борьбы, ибо она претендует на духовное, идеологическое и даже на политическое руководство обществом. И как раньше, так и теперь она под покровом защиты общечеловеческих интересов защищает интересы господствующих классов.

То, что было в свое время написано К. Марксом о социальных принципах христианства, полностью сохраняет свое значение и сегодня.

«Социальные принципы христианства располагали сроком в 1800 лет для своего развития и ни в каком дальнейшем развитии... не нуждаются.

Социальные принципы христианства оправдывали античное рабство, превозносили средневековое крепостничество и умеют также, в случае пужды, защищать, хотя и с жалкими ужимками, угнетение пролетариата.

Социальные принципы христианства проповедуют необходимость существования классов — господствующего и угнетенного, и для последнего у них находится лишь благочестивое пожелание, дабы первый ему благодетельствовал.

Социальные принципы христианства переносят на небо обещанную... компенсацию за все испытанные мерзости, оправдывая тем самым дальнейшее существование этих мерзостей на земле.

Социальные принципы христианства объявляют все гнусности, чинимые угнетателями по отношению к угнетенным, либо справедливым наказанием за первородный и другие грехи, либо испытанием, которое господь в своей бесконечной мудрости ниспосылает людям во искупление их грехов.

Социальные принципы христианства превозносят трусость, презрение к самому себе, самоунижение, смирение, покорность, словом — все качества черни, но для пролета-

риата, который не желает, чтобы с ним обращались, как с чернью, для пролетариата смелость, сознание собственного достоинства, чувство гордости и независимости — важнее хлеба.

На социальных принципах христианства лежит печать пронырливости и ханжества, пролетариат же — революционер»¹.

В рассматриваемой энциклике папа хочет «исправить» многовековую ошибку римских пап и католической церкви, их «ахиллесову пяту» — он пытается рассмотреть проблемы человека в связи с проблемой труда, а труд — в связи с проблемой человека.

Слово «труд», говорится в энциклике, «означает любой труд, выполненный человеком, каковы бы ни были отличительные особенности и условия этого труда, иначе говоря, любую деятельность человека, которую можно и должно признать в качестве труда среди всего многообразия деятельности, на которую способен человек и к которой он предрасположен по самой своей природе, в силу своего человеческого характера. *Труд есть одна из характерных черт, которые отличают человека от остальных тварей...* труд несет в себе отличительную черту человека и всего человечества, свидетельство личности, действующей в обществе личностей; и этот признак определяет его внутренние качества, является в некотором роде самой его природой». Человеческий труд рассматривается как «основа основ социального вопроса в целом».

Давая самое абстрактное, самое общее определение труда и трудовой деятельности, энциклика основывается на библейском положении: «Созданный по образу и подобию божью в видимом мире и водворенный в последний владычествовать на земле, человек, следовательно, с самого начала призван к труду». Вместе с тем, отстаивая религиозно-теологические взгляды, основанные на ветхозаветной и новозаветной идеологии, энциклика дополняет их некоторыми идеями домарксовской политэкономии, современной идеалистической философии и отдельными вульгаризированными элементами марксистской политэкономии и философии, интерпретированными в соответствии с духом христианской религии и учением католической церкви.

«Человек должен обладать землею, владычествовать на ней,— говорится в папской энциклике,— поскольку как

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 4, с. 204—205.

«образ божий» он является личностью, то есть субъектом, способным запрограммированно и рационально действовать, способным к самоопределению и самоосуществлению. *И человек является субъектом труда потому, что он — личность*». Концепцию «владычества» человека на земле энциклика считает «центром этико-социальной проблематики». В ней делается вывод, что «этой концепции следовало бы даже найти свое *центральное место во всей сфере социальной и экономической политики* как в масштабе различных стран, так и в более широком масштабе межнациональных и межконтинентальных отношений...».

Относя «владычество» человека на земле больше к субъективному, чем к объективному аспекту труда, энциклика подчеркивает, что субъективный аспект, или субъективная сторона труда, «обуславливает *этическую природу труда*». Не общественная природа труда, а, наоборот, субъективный, личностный аспект труда определяет его природу. «Эта истина, в некотором смысле являющаяся центральным и постоянным ядром христианского учения о человеческом труде, имела и до сих пор имеет фундаментальное значение для формулировки важнейших социальных проблем в ходе целых эпох».

Античный период, говорится в энциклике, ввел среди людей погрупповое дифференцирование труда. Физический труд рассматривался в качестве недостойного свободных людей и предназначался для рабов. Христианство же, согласно энциклике, произвело в этом вопросе фундаментальное преобразование понятий, говоря о евангелиях и о боге, посвятившем большую часть своей жизни ручному труду за плотничьим верстаком. Это и есть «евангелие труда». И дело вовсе не в виде выполняемого труда, а в том, что его выполняет личность. «Истоки достоинства труда следует искать главным образом не в его объективном, а субъективном аспекте. С подобной концепцией практически исчезает сама причина старого разделения людей на группы по выполняемому ими труду. Это не означает, что человеческий труд не может и ни в какой мере не должен быть измерен или квалифицирован с объективной точки зрения. Это означает лишь, что *первопричиной смысла труда является сам человек, его субъект*».

Цель «фундаментального преобразования понятий», о котором говорится в энциклике, состоит в том, чтобы «отменить» или преодолеть существующее разделение труда, следовательно, уничтожить разделение людей на классы,

группы, слои и т. д., то есть уничтожить деление людей на эксплуатируемых и эксплуататоров. Для этого надо, чтобы каждый человек знал и помнил, что труд следует измерять мерой достоинства субъекта труда, то есть мерой достоинства самого человека, а человеку, какую бы работу он ни выполнял, оставаться самим собой, и тогда исчезнет навсегда какое бы то ни было разделение труда, все люди сразу станут просто людьми, а не пролетариями, рабочими, капиталистами, не эксплуатируемыми и эксплуататорами.

В энциклике указывается, что «с самого начала промышленной эры христианская истина о труде должна была противопоставляться различным течениям материалистической и «экономической» мысли». Как видно, различия между материализмом и «экономизмом» не делается, они представляются одним и тем же учением и, естественно, совершенно непригодным.

Сторонникам материализма приписывается взгляд, согласно которому труд понимается в качестве товара, проданного рабочим предпринимателю. И хотя оговаривается, что впоследствии подобные формулировки уступили место более гуманному пониманию труда и его оценке, тем не менее утверждается, что опасность рассуждений о труде как преимущественно о товаре или о некой безымянной силе, необходимой для производства, возникает всегда при рассмотрении экономических проблем с точки зрения материалистического «экономизма».

Материализму приписывается также стремление к ускоренному развитию односторонней материалистической цивилизации, где «человек рассматривается как средство производства», где нет места духовному фактору, действующему субъекту. Социалистическому способу производства свойственно якобы «заблуждение первоначального капитализма», ибо человек здесь рассматривается как совокупность материальных средств производства, как орудие, а не в соответствии с истинным достоинством его труда, то есть не как субъект и творец, а тем самым и не как подлинная цель всего процесса производства.

Хотя капитализм, а также его идеология и критикуется по каким-то определенным моментам, видно, что симпатии церкви на стороне капитализма, на стороне частной собственности, власть имущих. Ведь католическая церковь тоже институт буржуазного общества, хотя и со своей спецификой, состоящей в том, чтобы не очень тесно связывать себя с государственной властью и даже иногда в

чем-то не соглашаться с нею. Но власть надо защищать, как и частную собственность. И она их защищает весьма и весьма усердно.

В энциклике выдвигается ряд постулатов, касающихся отношений между трудом и капиталом, а также некоторых других социальных аспектов труда. Рассмотрим некоторые из этих постулатов, а также подкрепляющую их аргументацию.

В энциклике утверждается неизменность человека, то есть субъекта труда, и изменяемость объективной стороны труда, причем в последнем обстоятельстве, в исчезновении старых видов и форм труда, в смене их новыми усматривается немалая опасность для общественной жизни. *«Именно в результате подобной аномалии... зародился в прошлом столетии так называемый рабочий вопрос... Этот вопрос... породил у трудящихся, и прежде всего у промышленных рабочих, огромный порыв солидарности. Призыв к солидарности и совместным действиям, обращенный к трудящимся, имел важнейшее значение и убедительную силу с точки зрения социальной этики особенно тогда, когда речь шла о секционном, монотонном, обезличивающем труде в промышленных комплексах, когда машина стремилась к господству над человеком. Это была реакция на угрозу деградации человека как субъекта труда и на неслыханную эксплуатацию, которая сопровождала этот процесс в области заработной платы, условий труда и социального страхования... Такие выступления объединили рабочий мир в единое сообщество, характеризующееся большой солидарностью... Этому положению дел благоприятствовала социально-политическая либеральная система, которая, в силу своих экономических принципов, укрепляла и поощряла лишь инициативу капиталистов и не заботилась в достаточной мере о правах трудящихся, утверждая, что труд человека есть только средство производства, тогда как капитал — основание, фактор и цель производства. С тех пор солидарность трудящихся, как и четкое, ответственное осознание другими прав трудящихся, во многих случаях явились результатом глубоких перемен. Были изобретены многочисленные новые системы. Развита различные формы неокapитализма или коллективизма. Нередко трудящиеся могут участвовать в управлении и контроле производства на предприятиях, и это участие эффективно. Посредством соответствующих ассоциаций они оказывают влияние на условия труда, заработную плату, а также общественное законодательство. Но в то*

же самое время различные системы, основанные на идеологии или власти, подобно новым отношениям, возникшим на различных уровнях общественной жизни, не меняют вопиющей несправедливости и порождают новые ее формы... Для реализации социальной справедливости в различных частях мира, в различных странах и во взаимоотношениях между ними всегда необходимо наличие многочисленных движений солидарности трудящихся и солидарности с трудящимися. Подобная солидарность всегда должна существовать там, где имеет место социальная деградация субъекта труда, эксплуатация трудящихся и рост зон нищеты и даже голода. Церковь принимает живое участие в этом деле, поскольку считает его своей миссией, служением, проверкой своей верности Христу, чтобы истине быть «церковью бедных».

Мы привели этот большой отрывок из энциклики для того, чтобы была видна «методология» интерпретации католической церковью соответствующих социально-политических явлений, внешне как бы беспристрастной и объективной, а по существу защищающей власть имущих, оправдывающей социальное неравенство, эксплуатацию человека человеком.

О чем здесь идет речь? Прежде всего о том, что великая борьба пролетариата многих стран против буржуазии, труда — против капитала рассматривается не как закономерное следствие развития капиталистической общественно-экономической формации, а как результат искажений в этой системе, результат стремления машины господствовать над человеком, результат обезличивающего и монотонного труда, того, что «социально-политическая либеральная система» благоприятствовала инициативе капиталистов и не заботилась в достаточной мере о правах трудящихся. Все это и вызвало огромный порыв солидарности трудящихся, которые объединились в мировое сообщество.

Искажение истории борьбы труда против капитала понадобилось для того, чтобы фальсифицировать современное состояние и перспективы этой борьбы. Например, в энциклике утверждается, что были развиты различные формы «неокапитализма» и «коллективизма». При этом «неокапитализм» восхваляется за то, что рабочие якобы могут принимать эффективное участие в управлении и контроле производства на предприятиях. Что же касается «коллективизма», то есть социализма, то об участии рабочих в управлении и контроле на предприятиях,

в управлении государством в энциклике просто умалчивается.

Однако тут же приводится тезис о том, что «различные системы, основанные на идеологии или власти, подобно новым отношениям, возникшим на различных уровнях общественной жизни, не мешают вопиющей несправедливости и порождают новые ее формы». Здесь также в завуалированной форме осуждается социализм.

Энциклика пытается дать новое, более современное толкование библейского изречения «В поте лица твоего будешь есть хлеб твой», которое традиционно понималось чаще всего как проклятие богом всего рода человеческого заслушание, за великий первородный грех Адама и Евы. В энциклике же данное изречение толкуется как констатация неизбежных тягот, сопровождающих всякий человеческий труд, тягот, известных всем, кто трудится, неизбежных, но ведущих человека к «*владычеству*» на земле. Тяжкий труд есть «тяжкое благо», есть достойное благо, выражающее достоинство человека и умножающее его. «Труд есть благо человека,— говорится в энциклике,— он есть благо его человеческой сущности, ибо трудом человек *не только преобразует природу*, приспособлявая ее к своим собственным потребностям, но также *осуществляет и самого себя* как человека и даже до некоторой степени при этом сам «становится человечнее».

Как видно, труд рассматривается здесь абстрактно, вне решающего фактора, обуславливающего характер труда и трудовых отношений,— общественной системы, в рамках которой он совершается и которая определяет, в чьих руках находятся средства производства, кто эксплуатируемый, а кто эксплуататор.

Выдвижение на передний план субъективного, личного фактора позволяет уйти от политико-экономического рассмотрения вопросов, касающихся личности, общества, государства, труда и т. д., и направить рассуждения в русло эмоционально-психологических положений, с помощью которых нельзя вскрыть причины социальных явлений.

Апологетическая направленность социального учения католической церкви особенно рельефно проявляется при рассмотрении вопроса о «конфликте между трудом и капиталом», которому посвящается специальный раздел энциклики. В нем социальное учение церкви, «веками остающееся неизменным в контексте множества исторических

опытов», противопоставляется учениям, носящим временный, относительный характер.

Конфликт между трудом и капиталом рассматривается здесь как вызванный не объективными, а субъективными и даже идеологическими причинами: «Данный конфликт, истолкованный многими как социально-экономический, носящий классовый характер, нашел свое выражение в идеологическом конфликте между либерализмом, идеологией капитализма, и марксизмом, понимаемым в качестве идеологии научного социализма и коммунизма, утверждающим, что он выступает глашатаем рабочего класса, всего мирового пролетариата. Таким образом, этот реальный конфликт, существовавший между миром труда и миром капитала, превратился в *систематическую классовую борьбу*, проводимую не только идеологическими, но в основном политическими методами...»

Существо конфликта между трудом и капиталом тем самым упрощается, вульгаризируется. Получается, что если бы не было марксизма, то не было бы идеологической борьбы, а если бы не было идеологической борьбы, то не было бы и классовой борьбы, следовательно, конфликт между трудом и капиталом исчез бы сразу после того, как предприниматели перестали бы допускать злоупотребления и стали выполнять свои обязательства перед трудящимися.

Однако, независимо от воли и желания католической церкви и ее главы, конфликт между трудом и капиталом продолжает существовать, постоянно обостряется и углубляется. Какое же решение этого конфликта предлагает энциклика? Она предлагает руководствоваться принципом *приоритета «труда» по отношению к «капиталу»*. Если понять и принять этот принцип, то все будет хорошо: тогда любой самый тяжелый, самый низкооплачиваемый труд станет прекрасным, капитал как таковой перестанет быть капиталом, а эксплуатация человека человеком обернется в свою противоположность — взаимную помощь и благотворительность. «Этот принцип непосредственно касается самого процесса производства, где труд всегда является действенной причиной, в то время как капитал в качестве совокупности средств производства остается всего лишь орудием или причиной того, что служит этим орудием. Этот принцип — очевидная истина, результат всего исторического опыта человека».

Указанный принцип понадобился для того, чтобы доказать невозможность разделения капитала и труда, не-

возможность их противопоставления, то есть для того, чтобы объявить противоречие между трудом и капиталом надуманным, несуществующим. «Прежде всего в свете этой истины видно,— говорится в энциклике,— что невозможно разделить понятия «капитал» и «труд», никаким образом невозможно противопоставить труд капиталу, а капитал — труду и еще менее, как в дальнейшем будет объяснено, конкретных людей, определенных этими понятиями. Система труда, могущая быть правильной... и в то же самое время морально законной,— это такая система, которая в своей основе выходит за границы *антиномии между* трудом и капиталом, стремясь создать свою структуру по вышеизложенному принципу — существенного и действенного приоритета труда, субъективного аспекта человеческого труда и его эффективного участия в любом производственном процессе, несмотря на налоги, оплачиваемые трудящимися. Противоречие между трудом и капиталом не имеет своего источника ни в структуре производственного процесса, ни в структуре процесса экономики вообще. Ибо этот процесс раскрывает взаимопроникновение труда и того, что мы привыкли называть капиталом; он показывает их неразрывную взаимосвязь».

Если конфликт между трудом и капиталом, согласно энциклике, был вызван главным образом идеологией марксизма, то в том, что этот конфликт существует до сих пор, да еще в такой острой форме, виноват не капитал и не капиталисты-предприниматели, а опять-таки марксизм и марксисты. Правда, ради «объективности» энциклика напоминает, что в нем повинны также «экономизм» и «материализм»: «...думается, что... еще до философской системы материализма «экономизм» оказал решающее влияние на фундаментальную проблему человеческого труда, и в частности на это разделение и противопоставление между «трудом» и «капиталом» как между двумя факторами производства, рассматриваемыми в одном и том же «экономическом» аспекте, и повлиял на подобную негуманную постановку вопроса. Тем не менее очевидно, что материализм, даже в своей диалектической форме, не в состоянии достаточно и решительно обосновать рассуждения о человеческом труде, так, чтобы примат человека над орудием — капиталом, превосходство личности над вещью могли найти в нем соответствующую и неопровержимую *проверку* и подлинную *опору*. Даже в диалектическом материализме человек не является прежде всего субъектом труда и явной причиной процесса производства, но к нему

относятся и его понимают в зависимости от материального, как «равнодействующую силу» экономических и производственных отношений, преобладающих в определенный отрезок времени».

Нетрудно заметить, что весь пафос приведенного рассуждения направлен против материалистического понимания истории, против материализма, и особенно против материализма диалектического. При этом позиция диалектического материализма искажается таким образом, чтобы ее легче было опровергнуть. Например, упрек в том, что в рамках этого философского направления якобы негуманно ставится и решается вопрос о человеке, который понимается «в зависимости от материального», как «равнодействующая сила» экономических и производственных отношений,— этот упрек не по адресу, поскольку диалектический материализм никогда не рассматривал и не понимал человека столь односторонне и примитивно. Напротив, именно ему принадлежит особая заслуга в том, что человек впервые в истории философии стал рассматриваться всесторонне, во всех связях и взаимоотношениях с природой, с обществом, с другими людьми, во всем богатстве субъектно-объектных отношений, отношений материального и идеального, физического и психического, абстрактного и конкретного, логического и исторического и т. д. Словом, именно благодаря материалистической диалектике проблема человека впервые в истории была поставлена на научную основу.

Рассмотрим теперь, как трактуется в социальном учении католической церкви право на частную собственность. «Этот принцип, напоминаемый церковью...— говорится в энциклике,— радикальным образом *расходится* с программой коллективизма, провозглашенной марксизмом и осуществленной в различных странах мира за период времени после выхода энциклики Льва XIII. Отличается он также и от программы капитализма, практикуемой либерализмом и либеральными политическими системами. В этом втором случае разница заключается в понимании права на собственность. Христианская традиция никогда не поддерживала этого права как абсолютного и неизменного. Напротив, она всегда его понимала в более широком контексте права, общего для всех, пользоваться благами всего творения: *право на частную собственность подчинено праву общего пользования, всеобщему предназначению благ*. Кроме того, собственность, согласно учению церкви, никогда не понималась таким образом, чтобы она могла яв-

ляться мотивом социального разногласия в труде... Собственность всегда приобретаетс^я прежде всего трудом и для служения труду. Это особенно касается собственности на средства производства... Ими невозможно *владеть так, чтобы они были направлены против труда*, а также *обладать ради обладания*, поскольку единственное законное право владения ими как в форме частной, так и общественной, или коллективной, собственности — это *право служения их труду*, и, следовательно, служа труду, они делают возможным осуществление первого принципа этого порядка — всеобщего предназначения благ и права на общее пользование ими».

Католическая церковь, выдающая себя за церковь бедных и угнетенных, защищает право на частную собственность. При этом открыто заявляется, что ее взгляды коренным образом расходятся со взглядами марксизма, который призывает к полному уничтожению частной собственности, являющейся основой всякой эксплуатации человека человеком.

Что касается отличия взглядов церкви на частную собственность от взглядов «либерализма», то есть капитализма, то это отличие скорее словесное, поскольку то, что церковь якобы никогда не поддерживала права на частную собственность как абсолютного и незыблемого, — ровно ничего не значит: законы капиталистического производства требуют извлечения максимальных прибылей, следовательно, осуществления максимальной эксплуатации трудящихся.

Утверждение, что средствами производства невозможно владеть так, чтобы они были направлены против труда, а также ради обладания, есть чистая риторика, ибо интересы тех, кому принадлежат средства производства, по сути своей противоположны интересам трудящихся.

Противоречие труда и капитала существует объективно, независимо от сознания рабочих и капиталистов, и это антагонистическое противоречие может быть разрешено только революционным путем — экспроприацией экспроприаторов.

Относительно подчинения права частной собственности праву общего пользования можно сказать, что здесь желаемое выдается за действительное, ибо способ производства определяет и способ распределения материальных благ: пользование благами в капиталистическом обществе находится в прямой зависимости от обладания собст-

венностью, а не от прекрасподушных пожеланий служителей церкви или кого бы то ни было другого.

О том, что позиция католической церкви является в данном отношении фарисейской, свидетельствует хотя бы то упорство, с которым она защищает право частной собственности. «Итак, если необходимо постоянно пересматривать позицию «сурового» капитализма с целью реформы, учитывающей права человека, понимаемые в их самом широком смысле и в их взаимоотношениях с трудом, то следует утверждать... что эти многочисленные и столь желаемые реформы не могут быть осуществлены *уничтожением априори частной собственности на средства производства*... Простой факт изъятия этих средств производства (капитала) из рук их частных собственников недостаточен для полного обобществления... Одним из путей достижения этой цели мог бы стать путь приобщения труда — в рамках возможного — к собственности капитала и образования ряда промежуточных составных с экономическими, социальными и культурными конечными целями».

Иначе говоря, энциклика считает, что если «суровый» капитализм и можно реформировать, сделав его более «мягким», более «добрым», более «человечным», то отнюдь не уничтожением частной собственности на средства производства, поскольку-де простой факт их изъятия из частных рук, то есть из рук капиталистов, все равно недостаточен для полного их обобществления. Получается, что никакое уничтожение частной собственности, никакое обобществление, никакой переход средств производства в руки государства без обеспечения «субъективности общества», без «приобщения труда... к собственности капитала» не может обеспечить нормальную жизнь общества и права его граждан.

Однако практика строительства социализма в нашей стране и в странах социалистического содружества доказала, что социалистическая революция — это единственно возможный путь построения подлинно гуманного, подлинно человеческого общества во всех отношениях: экономических, социальных, политических, культурных и т. д. Только социализм обеспечивает каждому человеку и всему обществу гарантированные конституцией права на жизнь, на труд, на жилье, на отдых, на обеспечение в старости и т. д. Только социализм оказался в состоянии решить фундаментальные проблемы человека и человеческого общества: проблемы реальной свободы, демократии, мира и социального прогресса. Только социализм является реальной аль-

тернативой капитализму и реальной перспективой для человечества. Никакие «промежуточные» социальные структуры не способны дать такой перспективы, ибо все они допускают частную собственность и, следовательно, эксплуатацию человека человеком. Никакое «моральное» преодоление капитализма, предлагаемое идеологами католической церкви, невозможно, как невозможно его «моральное» совершенствование.

Особый раздел энциклики посвящен правам трудящихся. Ответственность за соблюдение этих прав возлагается на некоего «косвенного» предпринимателя, под которым понимаются «лица, различного типа учреждения, а также коллективные трудовые договоры и принципы дисциплинарного порядка, которые, раз установленные этими лицами и учреждениями, определяют всю социально-экономическую систему или проистекают из нее».

Прежде всего следует заметить, что не принципы и договоры определяют социально-экономическую систему, а, наоборот, социально-экономическая система определяет принципы и договоры. Столь же неверно полагать, будто политика труда в антагонистическом обществе может формироваться на основе принципов морали и тогда, мол, эта политика труда будет полностью соблюдать права трудящихся. Поэтому призывы к соблюдению прав человека на труд, на образование, на справедливую заработную плату, на социальное обеспечение, а также призывы к уничтожению безработицы с помощью «глобального планирования», «координации», «рациональной организации производства и распределения» и т. д. и т. п. остаются просто словами, ведь они не касаются основ капиталистического строя.

Перед нами сознательный уход от реальных проблем и противоречий капиталистического общества, сознательная защита его устоев. Вот почему все рассуждения о необходимости соблюдать права человека являются, по существу, маскировкой апологетической позиции католической церкви по отношению к капитализму.

Специальный параграф энциклики посвящен профсоюзам. «Социальное учение католической церкви», говорится в ней, «не считает, что профсоюзы являются лишь отражением «классовой» структуры общества; оно не полагает, что они суть глашатаи классовой борьбы, которая неизбежно должна руководить жизнью общества. Без сомнения, они являются *рупорами борьбы за социальную справедливость*, за справедливые права трудящихся раз-

личных профессий. Однако эту борьбу следует понимать как естественный долг «с целью» справедливости и добра; здесь — добра, блага, соответствующего потребностям и заслугам трудящихся, объединенных по профессиональному признаку; но она не является *«борьбой, направленной против» других*. Если в спорных вопросах она принимает характер противопоставления другим, то это происходит потому, что ищут блага — социальной справедливости, а не «борьбы» ради борьбы или борьбы с целью уничтожения противника».

Таким образом, согласно социальному учению католической церкви, профсоюзы являются чисто профессиональными объединениями. Оно не признает за профсоюзами прав на выражение и защиту классовых интересов и классовой борьбы трудящихся. Оно видит в них рупоры борьбы за социальную справедливость, но не борьбы, направленной против других (читай — против предпринимателей, капиталистов), не борьбы с целью уничтожения противника (читай — эксплуататорских классов). Поскольку социальное учение католической церкви стремится примирить и объединить труд и капитал, постольку и основную задачу профсоюзов оно видит в объединении предпринимателей и рабочих, капиталистов и трудящихся, эксплуататоров и эксплуатируемых. Профсоюзы могут и должны направлять свои усилия на исправление всего несовершенного в системе собственности на средства производства или в их управлении, но они не должны и помышлять о борьбе за освобождение труда, за освобождение всех трудящихся от капиталистической эксплуатации.

Энциклика одобряет работу профсоюзов в деле образования, воспитания трудящихся, хвалит деятельность школ, «рабочих» или «народных университетов», программ и подготовительных курсов, но осуждает политическую деятельность и политическую борьбу, то есть то главное, благодаря чему рабочий класс и все трудящиеся добиваются защиты своих прав. Поскольку образование, воспитание, просвещение и культура находятся в руках власти имущих, постольку трудящиеся могут добиться права пользования ими только в процессе классовой, политической борьбы, а не «чисто» профсоюзной деятельности.

В энциклике говорится также о необходимости обеспечить трудящимся право на забастовку. Однако в ней подчеркивается, что этот метод социальной борьбы трудящихся остается крайней мерой, что им нельзя злоупотреблять, «чтобы не превратить политику в игру... Злоупот-

ребление забастовкой может парализовать всю социально-экономическую жизнь. А это противоречит требованиям общественного блага общества, которое также соответствует и осознанию природы самого труда».

Таковы в общих чертах положения папской энциклики «О человеческом труде», документа, по словам И. Р. Григулевича, далеко не однозначного, полемизирующего с марксистской точкой зрения, но не отвергающего диалог, лишённого резких суждений и категорических формулировок. «В энциклике преобладают полутона, многие острые углы сглажены, другие лишь намечены контурно. В современной католической церкви активно действуют центробежные силы, противоречивые течения и группировки. Папа Иоанн Павел II пытается потрогать всем, а это, как известно, ещё никому не удавалось»¹.

Мы видели, что во всех энцикликах папы Иоанна Павла II большое внимание уделяется категориям справедливости и равенства. Эти категории вводятся в социальную доктрину католической церкви с целью укрепления ее пошатнувшихся позиций в современном мире. Однако рассуждения о всеобщем равенстве и справедливости в мировом масштабе, призывы к миротворческой деятельности, оторванной от конкретно-исторического развития, в действительности направлены на затушевывание классовых отношений, классовой борьбы, которая представляется чем-то отжившим и якобы не соответствующим современному состоянию и интересам человечества.

За попыткой подменить проблему «класса» проблемой «мира», классовую борьбу — миротворческой деятельностью, борьбу эксплуатируемых против эксплуататоров — классовым примирением, борьбу народов за свое национальное и социальное освобождение — требованием абстрактного равенства и справедливости скрывается, по существу, стремление высшей иерархии католической церкви сохранить существующее положение вещей, существующее социальное неравенство и несправедливость.

Католическая церковь всегда выдвигала принципы религиозного нравственно-этического равенства и справедливости (равенство всех людей перед богом, равенство детей божьих, искупленных благодатью и кровью Христа), которые представлялись в виде вечных, надисторических категорий. На самом же деле под этими «вечными» кате-

¹ Григулевич И. Р. Современное папство и социальный вопрос. — Аргументы. 1982. М., 1982, с. 143.

гориями, как показали классики марксизма-ленинизма, скрывались конкретно-исторические требования конкретных классов, они имели определенные социальные корни.

В работе «К критике гегелевской философии права» К. Маркс дал глубокий анализ корней религии. Этот анализ имеет прямое отношение к теологическим спекуляциям католической церкви на проблемах справедливости и равенства, на проблемах человека.

К. Маркс убедительно доказал, что социальное освобождение человека с необходимостью предполагает освобождение его от религиозного отчуждения. «Основа иррелигиозной критики такова: *человек создает религию*, религия же не создает человека. А именно: религия есть самосознание и самочувствование человека, который или еще не обрел себя, или уже снова себя потерял. Но *человек* — не абстрактное, где-то вне мира ютящееся существо. Человек — это *мир человека*, государство, общество. Это государство, это общество порождают религию, *превращают мировоззрение*, ибо сами они — *превратный мир*. Религия есть общая теория этого мира, его энциклопедический компендиум, его логика в популярной форме, его спиритуалистический *point d'honneur* [вопрос чести.— *Ред.*], его энтузиазм, его моральная санкция, его торжественное восполнение, его всеобщее основание для утешения и оправдания. Она претворяет в *фантастическую действительность* человеческую сущность, потому что *человеческая сущность* не обладает истинной действительностью. Следовательно, борьба против религии есть косвенно борьба против *того мира*, духовной *усладой* которого является религия. *Религиозное* убожество есть в одно и то же время *выражение* действительного убожества и *протест* против этого действительного убожества. Религия — это вздох угнетенной твари, сердце бессердечного мира, подобно тому как она — дух бездушных порядков. Религия есть *опиум* народа. Упразднение религии, как *иллюзорного счастья* народа, есть требование его *действительного счастья*»¹.

Католическая церковь и ее высшая иерархия отдают себе отчет в том, что человек — это в конце концов то главное, на чем держится и религия и церковь. Конечно, они далеки от того, чтобы признать, что именно человек создает религию, а не религия создает человека, но они понимают, что и религия, и церковь, и все, что с ними связано, существуют и будут существовать лишь до тех пор,

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 444—445.

пока существуют и будут существовать люди, верящие в бога, люди, имеющие религиозное мировоззрение, религиозные взгляды и убеждения. Вот почему в энцикликах подчеркивается, что человек — это «путь церкви».

Но если католическая церковь считает человека главным объектом своих забот и своего попечения, то следовало бы ожидать, что она приложит свои усилия к его освобождению от всего, что его угнетает, упижает, обесчеловечивает, и прежде всего осудит те социальные порядки, те государственные и общественные формы, которые порождают отчуждение человека, его бесправие и угнетение.

На самом же деле католическая церковь занимает совершенно другие позиции: она упорно и последовательно стремится к укреплению и упрочению капиталистического строя, подвергая, правда, стыдливой критике некоторые его «неприглядные» стороны, освящая при этом самое неприглядное в нем — эксплуатацию человека человеком, частную собственность; она оправдывает государственные и общественные институты капиталистического строя, считая их чем-то совершенно естественным, разумным и необходимым; она поддерживает буржуазную идеологию, буржуазную мораль.

Другой позиции у католической церкви быть не может, поскольку она сама представляет собой институт, стоящий на страже интересов господствующих классов и защищающих эти интересы в самых различных областях. Именно в этом состоит универсальность института католической церкви, а вовсе не в его общечеловеческом характере, как любят говорить его представители. Это проявляется также в средствах, которые используются в стремлении приспособиться к меняющейся социальной обстановке.

Все это важно учитывать для того, чтобы видеть подлинную сущность как политики церкви, находящей выражение в ее социальной доктрине, так и в религиозной философии, освящающей эту политику. «Религия, — писал К. Маркс, — есть лишь иллюзорное солнце, движущееся вокруг человека до тех пор, пока он не начинает двигаться вокруг себя самого. *Задача истории, следовательно, — с тех пор как исчезла правда потустороннего мира, — утвердить правду посюстороннего мира.* Ближайшая задача философии, находящейся на службе истории, состоит — после того как разоблачен священный образ человеческого самоотчуждения — в том, чтобы разоблачить самоотчуждение в его *несвященных образах*»¹.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 415.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Человеческое познание имеет сложную и противоречивую природу. Одно из таких противоречий — противоречие между достигнутым уровнем знания, которое постоянно развивается, углубляется и расширяется, и совокупностью прошлого знания.

Соотнесение настоящего знания с прошлым происходит постоянно и представляет собой в самом общем смысле процесс развития науки. Дальнейшее развитие научного знания требует постоянного «сокращения прошлого опыта» человеческого знания, изъятия и отстранения того, что уже устарело, что может представлять лишь исторический интерес.

Этот относительный характер научного знания неотомисты расценивают как «несостоятельность» науки и рассматривают ее положения как нечто условное, преходящее. Они противопоставляют преходящему «историческому», научному знанию «вечную философию» Фомы Аквинского. Если научное знание может быть «историческим», то подлинная философия, полагают неотомисты, полностью лишена «исторического», она есть «трансцендентное знание трансцендентного».

Именно поэтому томисты и неотомисты придают особое значение «традиции».

Каждое человеческое поколение наследует определенную материальную и духовную культуру. Но оно как наследник не просто получает то, что ему завещано, а включается в трудный и длительный процесс освоения предшествующей культуры, в результате которого данное поколение не только обретает «наследство», но и само приступает к созданию новых культурных ценностей.

Традицию можно понимать как систему ставшего знания, которое, хотя уже и приобрело определенные формы своего существования, тем не менее находится в постоянном развитии. Все то, что представляет собой современное

знание, есть результат развития предшествующего знания, результат всей истории знания. Сама же история знания может выступать и как определенный процесс развития, формирования знания, то есть как исторический процесс, и как определенная традиция, которую, однако, тоже надо понимать не как нечто раз и навсегда ставшее и застывшее, а как то, что, в свою очередь, развивается, уточняется, углубляется. Гегель писал: «...традиция не есть лишь домоправительница, которая верно оберегает полученное ею и, таким образом, сохраняет его для потомков и передает им его не умаленным... Нет, традиция не есть неподвижная статуя: она — живая и растет подобно могучему потоку, который тем больше расширяется, чем дальше он отходит от своего истока»¹.

Но в понимании неостомистов традиция представляет собой не основу дальнейшего развития философии и человеческого знания вообще, а нечто замкнутое в себе самом, изолированное от развития науки и социальной практики, нечто вневременное, вечное.

Марксистско-ленинская философия рассматривает данную проблему иначе. «История,— писали К. Маркс и Ф. Энгельс,— есть не что иное, как последовательная смена отдельных поколений, каждое из которых использует материалы, капиталы, производительные силы, переданные ему всеми предшествующими поколениями; в силу этого данное поколение, с одной стороны, продолжает унаследованную деятельность при совершенно изменившихся условиях, а с другой — видоизменяет старые условия посредством совершенно измененной деятельности. Но в искаженно-спекулятивном представлении делу придается такой вид, будто последующая история является целью для предшествующей, будто, например, открытие Америки имело своей основной целью помочь разразиться французской революции. Благодаря этому история приобретает свои особые цели и превращается в некое «лицо наряду с другими лицами»... На самом же деле то, что обозначают словами «назначение», «цель», «зародыш», «идея» прежней истории, есть не что иное, как абстракция от позднейшей истории, абстракция от того активного влияния, которое предшествующая история оказывает на последующую»².

¹ Гегель. Соч. Л., 1932, т. 9, с. 10.

² Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. М., 1966, с. 47—48.

Действительно, каждое человеческое поколение наследует определенную материальную и духовную культуру. Но оно не просто получает то, что ему завещано, а включается в трудный и длительный процесс освоения предшествующей культуры, в результате которого данное поколение не только обретает «наследство», но и само приступает к созданию новых культурных ценностей.

Процесс этот протекает не безболезненно. С одной стороны, данное поколение, как сын или как дочь, может наследовать основные, а иногда и второстепенные признаки своих родителей — предшествующих поколений. С другой стороны, оно начинает обращаться с переданным ему «наследством» как с «материалом», который требует обработки и иногда — коренной, существенной. Оскорбляется ли тем самым достоинство предшествующих поколений? Ни в коем случае. Это естественный и закономерный процесс усвоения, в ходе которого потребности данной эпохи, как фильтр, пропускают только то, что нужно, и задерживают не имеющее отношения к задачам современности. Вместе с тем усвоение прошлого знания является для каждой новой эпохи не только необходимой предпосылкой, не только необходимым материалом, но и процессом, в котором формируется и созревает новое знание.

Здесь мы вплотную подходим к вопросу о соотношении философии и истории философии. Философия всегда связана с историей философии. Ф. Энгельс подчеркнул, что без изучения истории философии невозможно развить философское мышление¹. Метод философствования также вырабатывается в ходе изучения истории философии, в процессе критического осмысления и усвоения философских идей прошлого. Без этого невозможно приобрести необходимую философскую культуру.

Неотомисты разделяют точку зрения, согласно которой существование множества различных философских школ, теорий является доказательством их бесплодности и неистинности, ибо истина одна. Однако подобное понимание истории философии может сложиться только при поверхностном взгляде на нее, при котором она представляется как некая более или менее случайная совокупность мнений или теорий. Между тем философия и история философии является своеобразным отражением действительности. Когда говорят, что философия — это форма общественного сознания, то имеют в виду философию определен-

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 14.

ной эпохи. Из философских учений различных эпох и складывается история философии, понимается, не в каком-то простом хронологическом смысле. Чем выше уровень развития философии и сложнее действительность, которую она отражает, тем дальше, глубже в прошлое человечества она проникает.

Каждая исторически конкретная форма, или система, философии представляет собой, по словам Гегеля, «эпоху, схваченную в мысли», так сказать, «логику эпохи», ее высшее осознание.

Вместе с тем каждая философская система начинается с осмысления и переосмысления всей предшествующей философии или, по крайней мере, наиболее выдающихся философских систем прошлого. При этом осмысление и переосмысление прошлого знания происходит не в какой-то общей, абстрактной, форме, а в прямой связи с основными проблемами, которые решает данная философия.

Идейно-теоретическими источниками неомистской философии также являются достижения философских систем прошлого, интерпретированные в определенном духе. И дело здесь не во взглядах того или иного представителя этого направления, его симпатиях или антипатиях по отношению к какому-либо философу или философской системе прошлого. Дело также не в том, как тот или иной неомист субъективно относится к науке.

По существу, неомистская философия отказывается, как мы видели, от усвоения позитивного содержания научного и философского знания прошлого, ибо ее основная цель как официальной философской доктрины католической церкви состоит в подчинении науки религии, научно-го знания — религиозной вере.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава I. Онтология неотомизма	10
1. Сущность неотомистской метафизики	—
2. Анализ категории бытия	23
Глава II. Гносеология неотомизма	41
1. Проблема субъекта и объекта и основные принципы неотомистской гносеологии	—
2. Истина и критерий истины	60
3. Принцип единства диалектики, логики, теории познания и его неотомистская фальсификация	69
4. Об одной попытке примирить науку и религию	82
Глава III. Эстетика неотомизма	92
1. Истоки неотомистской эстетики	—
2. Принципы неотомистской эстетики и ее социальное значение	102
Глава IV. Социальное учение католицизма	120
1. Религиозная философия и религиозная политика	—
2. Церковь и современное общество	126
Заключение	154

Долгов К. М.

Д64 Диалектика и схоластика: Критич. анализ философии неотомизма.— М.: Политиздат, 1983.— 158 с.— (Социальный прогресс и буржуазная философия).

В книге доктора философских наук К. М. Долгова дается анализ одного из наиболее влиятельных направлений современной буржуазной философии. Автор рассматривает философскую метафизику неотомизма, его онтологию и гносеологию, эстетические и социально-политические воззрения наиболее видных его представителей. В книге подвергается критике неотомистская фальсификация материалистической диалектики и теории познания. Читатели познакомятся с изменениями, происходящими в философии католицизма в современных условиях.

Издание адресовано преподавателям, студентам, пропагандистам, всем тем, кто интересуется проблемами современной буржуазной философии.

Д $\frac{0302020300-145}{079(02)-83}$ КБ—7—22—83

87.3в02
1ФБ

Константин Михайлович Долгов
ДИАЛЕКТИКА И СХОЛАСТИКА
Критический анализ
философии неотомизма

Заведующая редакцией *Р. К. Медведева*
Редактор *М. М. Беляев*
Младшие редакторы *Ж. П. Крючкова* и *Е. С. Молчанова*
Художественный редактор *Г. Ф. Семиреченко*
Технический редактор *И. А. Золотарева*

ИБ № 2489

Сдано в набор 28.12.82. Подписано в печать 17.03.83. Формат 84×108¹/₃₂.
Бумага типографская № 2. Гарнитура «Обыкновенная новая». Печать вы-
сокая. Условн. печ. л. 8,40. Условн. кр.-отт. 8,61. Учетно-изд. л. 8,96. Ти-
раж 45 тыс. экз. Заказ № 3021. Цена 40 коп.

Политиздат. 125811, ГСП, Москва, А-47, Миусская пл., 7.
Ордена Ленина типография «Красный пролетарий»,
103473, Москва, И-473, Краснопролетарская, 16.

40 коп.

