

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке  
<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

Маритен Жак философ в мире

Символ Веры. Предлагаемое вниманию читателя философское эссе «Символ веры» впервые увидело свет в английском варианте в Нью-Йорке в 1939 г., а затем было опубликовано там же во французском переводе в 1941 г. Настоящий перевод осуществлен по книге Maritain J. *Le philosophe dans la cite*. Paris, Alsatia, 1960, ch. II (прим. перев.).

В детстве я воспитывался в духе «либерального протестантизма». Впоследствии я познакомился с различными аспектами светской мысли. Сциентистская и феноменологическая философия моих учителей в Сорбонне привела меня к разочарованию в разуме. Одно время я считал, что смогу всецело уверовать в науку. Феликс Ле Дантек[[1] – Феликс Ле Дантек (1869–1917) – французский биолог, автор концепции функциональной ассимиляции, профессор Сорбонны (прим. перев.).] полагал, что моя невеста и я станем последователями его биологического материализма; лучшее, чем я обязан тому времени, состоит в том, что занятия на факультете точных наук привели меня к знакомству с людьми, которые с той поры, к счастью, всегда были рядом со мной во всех моих делах, и взгляды которых я полностью разделял. Бергсон[[2] – Анри Бергсон (1859–1941) – французский философ, представитель интуитивизма и философии жизни, активно повлиявший на формирование мировоззрения Маритена (прим. перев.).] был первым, кто ответил на наше глубокое стремление к метафизической истине; он возродил в нас чувство абсолютного. Прежде чем попасть во власть святого Фомы Аквинского, я испытал сильное влияние Шарля Пеги[[3] – Шарль Пеги (1873–1914) – французский философ-мистик, поэт и публицист (прим. перев.).], Бергсона, Леона Блуа[[4] – Леон Блуа (1846–1917) – французский романист и публицист (прим. перев.).]. Год спустя после знакомства с Блуа, избрав именно его в качестве крестного отца, мы приняли католическое крещение.

После моего обращения в католицизм я познакомился с трудами святого Фомы. Я, который с таким рвением изучал одну за другой современные философские доктрины, не обнаруживая ничего, кроме обмана и очевидной несостоятельности, испытал тогда нечто похожее на озарение. Мое философское предназначение сразу полностью определилось. Горе мне, если я не рассуждаю по-томистски, написал я в одной из первых книг. И после тридцати лет работы и борьбы я шел по той же дороге с чувством все большей симпатии к исследованиям, находкам, превращениям современной мысли по мере того, как я пытался способствовать проникновению в нее озарений, которые приходят к нам от мудрости, созданной столетиями и противостоящей колебаниям времени. Следуя в этом направлении, необходимо постоянно соединять крайне противоположные полярности (поскольку никакое решение наших проблем не может быть обнаружено в готовом виде в наследии древних). Необходимо также произвести тщательное разделение чистой субстанции истин, которые многие «современные» мыслители отвергают из-за неприятия груды воззрений прошлого, со всеми отступлениями, предрассудками, отжившими образами, произвольными конструкциями, которые многие «традиционалисты» путают с тем, что действительно заслуживает поклонения интеллекта.

Если я сказал о различном опыте, через который я прошел, так это потому, что благодаря ему я получил возможность ощутить сам состояние духа свободомыслящего идеалиста, неопытного, вновь обращенного христианина, обретающего сознание по мере того, как укрепляется его вера, проходя через очищение, которое она должна претерпеть. Я смог также на опыте получить некоторое представление о том, чего стоит антирелигиозная позиция и чего стоит так называемая позиция здоровой мысли. Ни та, ни другая дорого не стоят. И самым большим пороком второй из них является то, что она рискует скомпрометировать вместе с собою невинную и преследуемую Церковь, это мистическое тело Христа, существенная жизнь которой, *sine macula sine ruga*[[5] – Без пятен и без морщин (лат.) (прим. перев.).], состоит в истине и Святых, и которая шествует к своей полноте, преодолевая собственные слабости и жестокость мира. С моей точки зрения, Бог обучает нас при помощи наших заблуждений и ложных шагов, чтобы в конечном итоге дать нам понять, что мы должны верить лишь в него, а не в людей: это приводит нас к состоянию равновесия, когда мы способны испытать восторг по поводу блага, присутствующего в них, несмотря ни на что, и всего благого, свершаемого ими помимо их воли.

Я определенно пришел к заключению, что существует лишь два способа постигнуть глубину вещей, или, если можно так сказать, две «мудрости» (обе «странные», но в противоположном плане): одна – присущая грешникам, которые, охватывая с целью наслаждения ничто, из коего сотворены все вещи, представляют весь этот мир как опыт, беря его более во зло, нежели в добре;

и та, что свойственна святым, которые, примыкая к существующей благодати, создавшей все вещи, получают полный опыт Бога и творения в любви, платя за все своими страданиями и своим состраданием. Но что же! Если они не зачерствеют в гордыне и если они будут терпимы до конца по отношению к своему собственному опыту, естественно ожидать, что сторонники суетной мудрости в конечном итоге будут спасены «через огонь» теми, кто сопричастен истине. И если они обратятся к вере перед своей смертью, они будут, возможно, более жестки, нежели другие, в критике своих братьев, оставшихся в ночи. Дело в том, что они, насладившись в течение длительного времени сладостями мира, смогут однажды насладиться сладостями добродетели и останутся суетны до последнего дня, прежде чем войти в вечность.

\* \* \*

Здесь не место представлять идеи умозрительной философии. Скажу лишь, что я считаю томистскую философию живой и актуальной, обладающей к тому же тем большей силой для покорения новых областей, чем более тверды и органически едины ее принципы. Глядя на последовательность научных гипотез, некоторые умы удивляются тому, как можно сегодня вдохновляться метафизическими принципами, признанными Аристотелем и Фомой Аквинским и коренящимися в наиболее далеком интеллектуальном наследии рода человеческого. На это я отвечаю, что телефон и радио не мешают человеку всегда иметь две руки, две ноги и два легких, влюбляться и искать счастья, подобно его далеким предкам; кроме того, истина не признает хронологического критерия, и искусство философа не совпадает с искусством великих модельеров.

Далее, необходимо отметить, что прогресс опытных наук, где явно выражен «проблемный» аспект, идет главным образом путем вытеснения одной теории, которая объясняла меньше фактов и познанных явлений, другой теорией, но что прогресс метафизики и философии, где преобладает аспект «тайны», идет главным образом путем углубления. С другой стороны, различные философские системы, как бы слабо обоснованы они ни были, составляют определенным образом в своей совокупности возможную и становящуюся философию, опирающуюся на полярные формы и противоположные доктрины и поддерживаемую всем тем истинным, что они несут в себе. Если в таком случае у людей существует теоретическое образование, основанное всецело на верных принципах, оно проявит себя с большим или меньшим запозданием – в зависимости от лености его защитников – и последовательно реализует в себе эту потенциальную философию, которая будет одновременно и несмотря ни на что оформлена и органически устроена. Такова моя идея о прогрессе философии. Если я говорю после этого, что метафизика, которую я принимаю за основанную на истине, может характеризоваться как критический реализм и как философия интеллекта и бытия, или, еще более точно, как философия существования, рассматриваемого как деятельность и совершенствование всех совершенств, эти формулировки будут, без сомнения, интересны только специалистам. Краткие размышления об исторической значимости современной философии будут, разумеется, здесь более уместны.

В средние века философия обычно рассматривалась фактически как инструмент на службе теологии; с точки зрения культуры она не обрела того состояния, которого требует ее природа. Появление философской или светской мудрости, завершившей ее конституирование в соответствии с собственным предназначением, отвечало, следовательно, исторической необходимости, но беда состояла в том, что эта работа завершилась под знаком разделения и фанатичного рационализма. Декарт отделил философию от всей высшей мудрости, от всего того, что в человеке исходит из более высокого начала, чем он сам. Я уверен, что в интеллектуальном отношении миру и цивилизации в течение трех столетий не хватало именно философии, которая развивает свои собственные требования в христианском плане, мудрости разума, не закрытой, а открытой мудрости благодати. Сегодня разум должен бороться против иррационалистического обожествления диких и инстинктивных сил, которые угрожают разрушить всю цивилизацию. В этой борьбе лежащая на нем обязанность – это обязанность интеграции. Понимая, что интеллект – не враг таинства, но живет им, следует допустить, что ему надлежит прийти в согласие с иррациональным миром желаний и инстинктов, как и с миром воли, свободы и любви, а также с надрациональным миром благодати и божественной жизни.

Одновременно будет выявлена динамическая гармония ступеней познания. С этой точки зрения проблема века, в который мы вступаем, будет состоять, как мне кажется, в примирении науки и мудрости. Сами науки, как кажется, приглашают

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
интеллект к этой работе. Мы видим, как они освобождаются от остатков материалистической и механицистской метафизики, которые скрывали их подлинное лицо, они взывают к философии природы, и вместе с удивительными открытиями современной физики ученому передается тайна, которую нашептывают ему атомы и универсум. Критика познания, ведущаяся в подлинно реалистическом и метафизическом духе, имеет с этих пор шанс быть услышанной, если она будет говорить о существовании специфически и иерархически отличных (отличных, но не отделенных) структур познания и покажет, что они связаны со своеобразными типами объяснения, которые не заменяют друг друга.

\* \* \*

Греки постигли ту великую истину, что созерцание само по себе выше, чем действие. Но они сразу же превратили ее в великое заблуждение: они верили, что человеческий род живет ради нескольких интеллектуалов. Согласно их типу видения, существует особая категория людей – философов, живущих сверхчеловеческой жизнью, которой подчинена собственно человеческая – гражданская или политическая – жизнь. На ее службе, в конечном итоге, находится недостойная человека жизнь в труде, т. е. в рабстве. Высшая истина, говорящая о превосходстве созерцательной жизни, была, таким образом, связана с презрением к труду, к рабству.

Христианство изменило все это. Оно внушило людям, что любовь стоит большего, чем интеллект. Оно изменило понятие созерцания, которое отныне усматривается не в интеллекте, а лишь в любви к созерцаемому Богу. Оно придало деятельности земное значение, состоящее в служении ближнему, и реабилитировало труд, вменив ему в качестве ценности естественное искупление, и в качестве естественного предназначения – взаимное милосердие людей. Оно призвало святых к созерцанию, именно всех людей, которые все одинаково подчинены закону труда, а не какой-либо особой группы избранных, – к совершенствованию. Человек есть одновременно и «человек действующий», и «человек разумный». И прежде чем быть «человеком разумным», чтобы стать им, он должен быть «человеком действующим». Так христианство спасло греческую идею о превосходстве созерцательной жизни, преобразуя ее и освобождая от исказившей ее ошибки.

Созерцание святых является завершением и кульминацией естественной надежды на созерцание, которая неотделима от человека и о которой свидетельствуют мудрецы Индии и Греции. Именно через любовь созерцание божественных вещей приобретает опыт и становится плодотворным. И в особенности потому, что оно есть продукт действенной любви, оно переходит также в действие, благодаря тому же великодушию и избыточной любви, которая есть самоотдача. Итак, действие происходит из избыточности созерцания: вот таким образом, нисколько не подавляя действие и не противопоставляясь ему, созерцание оживляет его. Именно в этом смысле, который связан с великодушным богатством созерцания любви, со сверххобильной и избыточной самоотдачей, необходимо признать, вместе с Бергсоном и христианскими мистиками, значение, которое они преуспели довести до героического завершения человеческой жизни.

\* \* \*

Стремление к высшему созерцанию и стремление к высшей свободе составляют два аспекта одного и того же стремления. В плане духовной жизни человек стремится именно к совершенной и абсолютной свободе, а следовательно, к сверхчеловеческому состоянию; ей этом свидетельствуют мудрецы всех времен. Долг закона есть долг образования и защиты свободы, долг педагога. В завершении этой педагогики совершенный духовно освобождается от всякого рабства, даже, как говорит святой Павел, от рабства по отношению к закону, поскольку делает спонтанно то, что диктуется законом и что есть лишь единение духа и любви с Творцом.

\* \* \*

Стремление к свободе лежит также, как я полагаю, в основании социальных и политических проблем. Но тут на уровне временной жизни уже не божественная свобода является целью наших желаний, это – свобода, соответствующая условиям человеческого существования и естественным возможностям нашего земного существования. Важно не обманываться относительно природы блага, которое ищется таким путем; это не простое сохранение свободы выбора

каждого; это также не свобода могущества социального сообщества; это свобода расцвета человеческих личностей, составляющих народ и объединяющихся во имя его блага. Политическое сообщество предназначено развивать условия совместной жизни, всецело обеспечивая прежде всего благо и мир для всех, конкретно помогая каждой личности в последовательном завоевании этой свободы расцвета, которая состоит прежде всего в расцвете моральной и рациональной жизни. Справедливость и дружба также являются подлинными основаниями жизни общества; как раз подлинно человеческим благам они должны подчинять все материальные блага, технический прогресс и средства осуществления власти, которые также составляют часть общего блага. Я полагаю, что исторические условия и все еще низкий уровень развития человечества затрудняют для социальной жизни полное достижение ее цели и что, если иметь в виду возможность и требования, которые привносит Евангелие в социальную сферу, мы находимся еще в доисторическом периоде. Человеческие сообщества (как это и сегодня проступает в массовых психозах, таких, как культ Сталина или Гитлера, или мечта об искоренении определенных общественных явлений, считаемых дьявольскими, – например, евреев, без сомнения за то, что они народ Божий) несут в себе, не сознавая того, болезненное наследие животного состояния, и потребуются еще многие столетия, чтобы жизнь личности могла обрести действительно, в большинстве своих проявлений, полноту, к которой она устремлена. Следовательно, целью, к которой тяготеет социальная жизнь, является обеспечение общего блага большинству людей, чтобы конкретная личность не только среди привилегированной группы, но и во всем обществе действительно достигла той степени независимости, которая подобает цивилизованной жизни и одновременно обеспечивает экономические гарантии труда и собственности, политические права, гражданские добродетели и духовную культуру.

Эти идеи связаны с воззрениями более широкого масштаба, для которых более приемлемым мне кажется наименование интегральный гуманизм и которые пронизывают современную философию истории в целом. Подобный гуманизм, который рассматривает человека в целостности его природного и сверхприродного бытия и который не ставит заранее никакого предела проникновению божественного в человека, можно назвать также гуманизмом Воплощения. В социально-временном порядке он не требует от людей самопожертвования во имя расы, класса или нации; он требует от них самопожертвования во имя лучшей жизни для своих братьев и во имя конкретного блага сообщества человеческих личностей. Оттого-то он будет не чем иным, как героическим гуманизмом.

Часто отмечалось, что развитие буржуазного либерализма, который стремится все обосновать исходя из индивида, понимаемого как маленькое божество, из его выбора, абсолютной свободы собственности, коммерции и жизненных благ, с необходимостью завершается этатизмом. Господство Числа ведет к всевластию Государства (плутократического), пожирающего конкретные государства. Коммунизм может рассматриваться как реакция на этот индивидуализм; он претендует на абсолютное освобождение человека, который станет Богом истории; но в реальности это освобождение, если предположить его свершившимся, было бы освобождением для коллективного человека, а не для человеческой личности, и общество как экономическое сообщество поработило бы всю жизнь личностей; поскольку экономические функции выступают в качестве существенной деятельности гражданского общества, постольку вместо того, чтобы подчинить эту работу расцвету личностей, то, что делается ради освобождения коллективного человека, оборачивается поработанием человеческих личностей. Что же касается антикоммунистических и антииндивидуалистических реакций тоталитарного или диктаторского типа, то они имеют тенденцию полностью встроить человека в социальное целое, где лишь одна-единственная личность руководителя, строго говоря, может наслаждаться привилегиями личности, и делается это не ради социального сообщества и свободы коллективного человека, а именно ради суверенной саноности Государства, Государства хищнического типа, или во имя расы и крови. Вот почему, обладая внутренней потребностью в безграничной преданности личности, тоталитарные государства с необходимостью ищут принцип возвеличения человека именно в мифе внешнего величия и в не имеющем конца стремлении к власти и престижу; это само по себе ведет к войне и уничтожению цивилизованного общества. Если есть люди Церкви, – а такие встречаются, – которые делают ставку на диктатуры подобного сорта, чтобы укреплять религию Христа и христианскую цивилизацию, то они забывают, что тоталитарный феномен есть ложный религиозный феномен, где земная мистика не терпит рядом с собой никакой иной мистики и поглощает ее, какой бы она ни была.

Перед лицом буржуазного либерализма, коммунизма и тоталитарного этатизма я не устаю повторять, что необходимо новое решение – персоналистическое и общностное, которое видит в человеческом сообществе организацию свободы. Таким образом, мы приходим к концепции демократии, или сообщества свободных людей, весьма отличной от той, которую создал Жан-Жак Руссо, и которую можно назвать плюралистической, поскольку она требует от града органических свобод различным духовным объединениям и социальным образованиям, собранным в нем, отправляясь от естественного базисного сообщества (сообщества семьи). Драма современных демократий состоит в неосознанном и ложном стремлении (обожествлении иллюзорного индивида, полностью замкнувшегося в себе) к чему-то хорошему – к расцвету личности, действительно открытой высшим реалиям и нацеленной на служение справедливости и дружбе.

Эта персоналистическая демократия предполагает, что каждый призван в силу общего достоинства человеческой природы активно участвовать в политической жизни и что носители авторитета, который является живой функцией общества и воплощает реальное право управлять, должны свободно назначаться народом. Вот почему она видит во всеобщем избирательном праве первый из практических шагов, при помощи которых демократическое общество обретает самосознание и от которого оно ни в коем случае не должно отрекаться. Такое общество не обладает лучшим и более значимым девизом, чем республиканский, который следует понимать не как обозначение состояния дел, где человеку осталось бы только расположиться, а как призыв к достижению трудной и возвышенной цели, к которой надлежит стремиться смело, руководствуясь духом справедливости и добродетели. Поскольку Свобода должна быть завоевана через последовательное устранение различных форм порабощения, и недостаточно заявить о Равенстве основных прав человеческой личности, какой бы ни была ее раса, религия, положение: это равенство должно реально перейти в поведение людей и в социальные структуры, и давать свои плоды во все более и более широком соучастии всех в общем благе цивилизации; в конечном итоге, Братство во граде требует, чтобы наиболее высокая и благородная добродетель, эта любовь, к которой Евангелие призвало наш неблагодарный род, перешла на уровень политической жизни. Персоналистическая демократия, по правде говоря, не может быть представлена вне надстройки, которую природа и живущие во временной цивилизации люди получают на определенном этапе от энергий христианской закваски.

Я уверен, что наступление подобной демократии, которое подразумевает преодоление классовых антагонизмов, требует, чтобы совершился действительный переход, через подлинное обновление жизни и осуществление идеи справедливости, к надкапиталистическому и надсоциалистическому состоянию от обществ, одинаково разделяющих материалистическую концепцию жизни. Ничто так не противоречит ей, как фашистский тоталитаризм – социально-националистический и национал-социалистический, где капитализм «превосходится» лишь обострением им самим порожденных болезней.

Я должен заметить, что христиане в социально-временном измерении сталкиваются с теми же проблемами, с какими их отцы столкнулись в XVI и XVII веках в сфере философии природы. В эту эпоху современные физика и астрономия находились в стадии становления и составляли единое целое с философскими учениями, направленными против традиции. Ее защитники, не зная, как провести необходимые разграничения, заняли позицию противостояния тому, что должно было стать современной наукой, и одновременно тем философским ошибкам, которые с самого начала на ней паразитировали. Потребовалось три столетия, чтобы выйти из этого заблуждения, если было необходимо, чтобы мир от него отошел. Было бы губительным сегодня совершить аналогичные ошибки в сфере практической и социальной философии.

Согласно словам папы Пия XI, великим кризисом XIX столетия было расхождение между рабочим классом и Церковью Христа. Во временном миропорядке похожей трагедией было моральное отстранение рабочих масс от политического сообщества. Пробуждение во многих рабочих того, что в социалистическом словаре называют классовым сознанием, нам кажется великим достижением, поскольку мы видим осознание людьми своего человеческого достоинства, которое было оскорблено и унижено, и осознание своего предназначения. Но оно обнаружило свою связь с исторической катастрофой в той мере, в какой это осознание было заражено мессианизмом отчаяния и идеей социальной войны, которые лежат в основании марксистской идеи классовой борьбы и диктатуры пролетариата; и как раз к этой концепции разрыва, в создании которой Маркс был главным действующим лицом и которая требует от пролетариата всех- стран

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
не знать иного блага, кроме того, что необходимо именно этому классу, в XIX столетии оно толкнуло рабочие массы, ослепленные идеей стать классом собственников.

Размышляющий об этих фундаментальных фактах и истории рабочего движения понимает, что временная и духовная проблема реинтеграции масс является собой центральную проблему нашего времени. Мое мнение состоит в том, что эта проблема обретает лишь искусственное и иллюзорное разрешение, когда через насилие, соединенное с улучшением материального положения – что, впрочем, хорошо само по себе, – но совершенное в духе господства, и с психотехническим воздействием, нацеленным на удовлетворение и усыпление желаний, ищут, как это было в национал-социалистической Германии, способ фабриковать счастливых рабов, (фактически там фабрикуют лишь несчастных рабов, роботов небытия.) как бы трудно, медленно и болезненно ни шла реинтеграция пролетариата в международное сообщество – не для осуществления диктатуры одного класса, но для объединения, сердцем и плотью, ради сообщества, – она осуществится реально, то есть человечески, лишь путем перестройки социальных структур, совершенной в духе справедливости; я не столь наивен, чтобы верить, что эта реинтеграция может совершиться немедленно и без жертв (с одной стороны, ради благосостояния привилегированных слоев, для богатых, с другой – в угоду теориям и диктаторским инстинктам фанатиков революции). Но я уверен, что она требует прежде всего свободного сотрудничества элиты из числа рабочих и широких народных масс, которые следуют за ними, – это в духе наилучшего общего постижения исторических реалий и не уменьшения, а возрастания сознания достоинства человеческой личности, трудящегося и гражданина. Соответственно возвращение масс к христианству произойдет лишь через любовь – я говорю о любви более сильной, чем смерть, об огне Евангелия.

Мы никогда не отречемся от духа нового христианства, нового земного порядка, вдохновленного христианством. Итак, если верно, что средства должны соответствовать цели, что они и есть сама цель, если иметь в виду путь и подготовку к нему, тогда ясно, что для осуществления социального христианского порядка нужны христианские средства, то есть подлинные, справедливые, а если надо, то и жесткие, но движимые подлинным духом любви. В двух книгах[[6] – См.: «Religion et Culture»; «Du Régime Temporel et de la Liberté»], опубликованных в 1930 и 1933 годах, я постоянно настаивал на этих двух аксиоматических истинах. Ничто не выглядит столь тяжким и постыдным, как то, что мы наблюдаем в течение ряда лет в определенных странах, – люди, которые афишируют свою принадлежность к христианскому порядку и христианской цивилизации, прибегают к несправедливым и варварским методам. Истина, начертанная в самой природе вещей, состоит в том, что христианство само изменит себя христианскими средствами или полностью уничтожит себя.

Современное состояние наций заставляет констатировать, что никогда в мире дух не был так глубоко унижен. Однако пессимизм всегда в конце концов дурачит сам себя. Ему не ведом великий закон, который можно назвать законом двойного энергетического движения истории. Между тем как испытание временем в этом мире истощает вещи, как и «энергию истории», или массу человеческой активности, от которой зависит движение истории, и естественно ведет их к упадку, творческие силы, принадлежащие духу и свободе, обычно заявляют о себе, проявляясь в чьих-либо усилиях и таким образом посвящая себя жертвенности, все более и более поднимают качество этой энергии. Вот в этом и состоит труд сыновей Бога в истории, в этом труд христиан, если они соответствуют своему имени.

Мы ничего не поймем в этой работе, если представим себе, что она претендует на установление в мире порядка, где бы исчезло все зло и вся несправедливость, а потом, рассматривая результат, будем с легкостью выносить христианину дурацкий приговор, упрекая его в утопизме. Работа христианина состоит в поддержании и увеличении в мире внутреннего напряжения, ведущего медленно и болезненно к освобождению, благодаря невидимым силам истины и справедливости, добра, любви, воздействующих на широкие массы, которые настроены против них, и эта работа не может быть напрасной, она приносит, конечно, свои плоды.

Горе миру, если христиане от этого отвернутся, если они не будут исполнять своего предназначения, которое состоит в поддержании духовного напряжения, если они будут слушать слепых поводырей, которые ищут средства для порядка и блага в том, что само по себе ведет к разложению и смерти. У нас нет

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
никаких иллюзий относительно скудости человеческой природы и зла, царящего в мире. Мы не имеем также каких-либо иллюзий относительно слепоты и зловредности псевдореалистов, которые культивируют и превозносят зло, с тем чтобы воевать против зла, и рассматривают Евангелие в качестве красивого мифа, который нельзя принимать серьезно, не нанося урон механизму, приводящему в движение мир. Они сами в ожидании чего-то принимают за разрушитель и приводят в отчаяние и смятение этот несчастный мир.

Фермент лицемерия, к которому Христос призывал относиться настороженно, постоянно несет в себе вызов религиозному сознанию. Без сомнения, этот фермент будет окончательно изгнан из мира лишь в конце истории. Ожидая порядок как в социальной сфере, так и в области духа, следует без передышки бороться против него. Как бы ни было велико зло, против которого пытаются бороться фарисейство, оно ничуть не уменьшится, поскольку благо, противопоставляемое ему, не живет, а убивает, подобно букве без духа, и отнимает у Бога его человеческие резервы.

Одним из наиболее печальных уроков, которые дает нам жизненный опыт, является то, что на деле, в практическом поведении большинства людей без любви и доброй воли то, что само по себе хорошо или очень хорошо, – наука, технический прогресс, культура и т. д., а также познание моральных правил и (как показали во время гражданской войны в Испании антигуманные чувства, бывшие и у «крестоносцев», и у «красных», но подтвержденные у первых в святилище души) сама религиозная вера, вера в живого Бога (сама по себе требующая любви и милосердия), если в ней нет любви, – делает людей еще хуже и несчастнее, поскольку без любви и милосердия человек превращает в еще большее зло все лучшее, чем он обладает.

Когда достигается осознание этого, вера здесь и теперь возлагается лишь на добрую волю, о которой говорит Евангелие (оно говорит о доброй воле, а не о добром безволии), на скрытые силы, содержащие каплю подлинной благодати, которая упорствует в том, чтобы жизнь как самое глубокое таинство порождалась и преобразовывалась, и нет ничего более жалкого и более скрытого, ничего столь близкого к детской слабости. Но нет также более основательной и более действенной мудрости, чем это простое и стойкое доверие – не к средствам насилия, хитрости и злобе, которые, конечно, способны подавить людей и восторжествовать над ними, не к малой капле, которой одной достаточно, чтобы столкнуть одних людей с другими, а к внутренним ресурсам личной храбрости и доброй воли, направленным на выполнение повседневных задач: поскольку в этой безосновности проявляются силы природы и творца природы.

## ФИЛОСОФ ВО ГРАДЕ

### Le philosophe dans la cite

Эта работа представляет собой речь Ж. Маритена, произнесенную 2 января 1953 г. в Принстонском университете (США). Перевод осуществлен по книге: Maritain J. *Le philosophe dans la cite*; Paris: Alsatia, 1960, ch. I (прим. перев.). Сие надлежало делать, и того не оставлять (Матф., XXIII).

#### 1. Власть философа

1. Философ – человек, ищущий мудрость. Мудрость на самом деле не является чрезмерно ходовым товаром; в этой сфере никогда не было перепроизводства. Чем более редким оказывается то, что предположительно интересует философа, тем более обнаруживается склонность думать, что общество чрезвычайно нуждается в философе.

К сожалению, трудно сказать, кто он такой, собственно философ: эта достойная уважения абстракция существует лишь в наших умах. Философов множество, но как только они начинают философствовать, выясняется, что они несогласны или делают вид, что несогласны по поводу всех вещей, в том числе и по поводу первопринципов философии. Каждый идет своей собственной дорогой. Философы ставят под вопрос все объекты, относительно которых существует общее согласие, и их ответы противоречат друг другу. Чего же ожидать от них для блага общества?

Более того, величие философа и истинность его философии – независимые друг

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
от друга ценности. Может оказаться, что и великие философы заблуждаются. Историки почитают в качестве «отцов современного мира» двух людей, из которых один – Жан-Жак Руссо – был великим мечтателем и слабым философом, а другой – Гегель – неумелым мечтателем и великим философом. Но именно Гегель втянул современный мир в ошибки гораздо более значимые и более злополучные, нежели те, что принадлежат Руссо.

Это обстоятельство по крайней мере обнаруживает влияние и значение философов там, где речь идет о добре и зле. (Эзоп, если мне не изменяет память, то же самое говорил о замечательном органе, каковым является язык.) Если плохой философ – язва для общества, то каким благословением может быть для него хорошая философия! Не забудем, кроме того, что если Гегель был отцом современного мира, отрицавшим превосходство человеческой личности и трансцендентность Бога, дабы преклонить колени перед историей, то святой Августин был отцом западной христианской цивилизации, в которой современный мир, несмотря на все свои опасения и просчеты, продолжает соучаствовать.

2. С тем чтобы обсуждать вещи более точно, скажем, что в своем реальном существовании град не может обойтись без философов. Даже когда философы ошибаются, они подобны зеркалу в высотах духа, глубинным потокам, что скрыто работают в человеческом уме в каждую историческую эпоху (и чем более они велики, тем более активным и мощным будет сияние этого зеркала). Итак, поскольку мы являемся мыслящими существами, подобные зеркала нам необходимы. Учитывая это, человеческому обществу лучше разбираться с ошибками гегельянства с помощью Гегеля, нежели без него, в противном случае они будут распространяться в обществе как ошибки неявные, размытые, и хотя они относятся к гегелевскому типу, но предстанут анонимными и нераспознаваемыми. Великий заблуждающийся философ подобен маяку на рифах, он говорит морякам: плывите подальше от меня; он позволяет людям (по крайней мере тем, которые не были им обольщены) выявлять ошибки, от которых они страдают, полно осознавать их и бороться против них. И в этом состоит существенная потребность общества, поскольку оно не просто животное сообщество, но общество личностей, наделенных интеллектом и свободой.

И хотя философы безнадежно разделены между собой в своем поиске высшей и направляющей все вещи истины, они по крайней мере ищут эту истину; и сами их несогласия, постоянно возрождающиеся, свидетельствуют о необходимости такого поиска. Противоречия не являются доказательством иллюзорности или недоступности того, что ищут философы. Они суть доказательства того, что этот объект труден, поскольку обладает решающей значимостью: то, что наделено решающей значимостью, не является ли оно единственно трудным? Платон сказал нам, что прекрасные вещи трудны и что нам не следует избегать прекрасных опасностей. Род человеческий оказался бы в опасности и был бы повергнут вскоре в отчаяние, если бы уклонился от прекрасных опасностей интеллекта и разума. Кроме того, многие вещи являются спорными и чрезмерно упрощенными в общих надоевших всем положениях относительно непреодолимых противоречий, что разделяют философов. Эти противоречия действительно существуют. Но в определенном смысле в философии существует большая преемственность, нежели в науке, поскольку новая научная теория полностью меняет сам способ постановки вопросов. Философские же проблемы остаются, напротив, в той или иной форме всегда теми же; более того, однажды открытые фундаментальные философские идеи становятся постоянными приобретениями философского наследия. Они используются различным, подчас противоположным образом, но они продолжают оставаться. И наконец, философы ссорятся так оживленно лишь потому, что каждый из них увидел истину, которая в большинстве случаев ослепила его взор и которую он концептуализировал ложным образом, другие же философы должны осознать ее каждый в своей собственной перспективе.

2. Чему служит философия?

3. Таким образом, мы приходим к существенному вопросу: чему служит философия? философия сама по себе выше утилитарной сферы. И по этой причине философия в высшей степени необходима людям. Она заставляет их вспомнить о высшей пользе тех вещей, которые имеют отношение не к средствам, а к цели. Ведь люди не живут лишь хлебом, витаминами и техническими открытиями. Они живут ценностями и реалиями, которые возвышаются над временем и достойны познания сами по себе; они питаются той невидимой пищей, что поддерживает жизнь духа и заставляет их задуматься не только о тех или иных средствах, служащих их жизни, но и о самом смысле существования, страдания и надежды.



философ во граде свидетельствует о высшем достоинстве мышления; он демонстрирует то, что в человеке является вечным, он стимулирует нашу жажду чистого, незаинтересованного познания, постижения тех фундаментальных реалий, затрагивающих природу вещей, природу духа, самого человека, Бога, что выше и независимо от всего, что мы можем сделать, произвести или сотворить и от чего зависит вся наша практическая активность, поскольку мы, прежде чем действовать, мыслим, и ничто не может ограничить поле нашего мышления: наши практические решения зависят от позиции, занимаемой нами относительно предельных вопросов, которые человеческая мысль способна поставить. Вот почему философские системы, которые не предназначены для практического использования и применения, обладают, как я отметил вначале, таким влиянием на человеческую историю.

Сторонники диалектического материализма заявляют, что задача философии – не в созерцании мира, а в его изменении: философия по существу становится праксисом, инструментом действия, властью над вещами. Здесь мы имеем дело лишь с возвращением старого магического смешения познания и власти и с полным непониманием функции мышления. Философия есть по существу незаинтересованная деятельность, ориентированная на истину, притягательную саму по себе, а не на утилитарную активность, направленную на овладение вещами. И именно поэтому мы нуждаемся в ней. Если философия и есть одна из сил, которая способствует движению истории и трансформациям, происходящим в мире, это случается потому, что философия в своем изначальном предназначении, состоящем в метафизическом проникновении в бытие, крайне внимательна к выявлению и созерцанию того, что есть истина в определенных сферах, обладающих самостоятельной значимостью вне зависимости от происходящего в мире, и как раз по этой причине она оказала существенное влияние на мир.

4. Два аспекта деятельности философа во граде обладают, как мне кажется, особой значимостью именно сегодня. Они затрагивают Истину и Свободу.

Чрезвычайной опасностью, которая угрожает современным обществам, является ослабление чувства Истины. С одной стороны, люди весьма привыкли мыслить по принципу вопросов и ответов приспособляясь к окружающим условиям; с другой стороны, они так дезориентированы политической рекламой и пропагандой, искусно использующими язык, что испытывают соблазн оставить всякий интерес к истине: для них имеют значение лишь практические результаты или чисто материальное постижение фактов и цифр без внутренней связи с какой-либо реально постигаемой истиной. Философ, посвящая себя собственно умозрительной задаче, оставляет вне своего внимания интересы людей, или социальной группы, или государства, и напоминает обществу об абсолютном и неколебимом характере Истины.

Говоря о Свободе, он напоминает обществу, что свобода есть условие мыслительной деятельности. И это – требование самого общего блага общества, которое распадается, как только страх, превращаясь во внутреннее убеждение, становится своего рода показателем человеческого ума. Итак, философ, даже если он заблуждается, по крайней мере свободно критикует то, к чему привязаны его современники. Сократ дал образец такой критической деятельности, которая внутренне присуща философии. Даже если град высказал ему свою признательность в весьма специфической форме, он остается великим примером философа во граде. Наполеон не без основания ненавидел идеологов, и диктаторы, повинувшись общему правилу, ненавидят философов.

### 3. философия морали

Я говорил прежде всего о спекулятивной, или теоретической, философии, основной ветвью которой является метафизика. Имя Сократа приводит нас к другому типу философии, а именно к моральной, или практической, философии.

Здесь потребность общества в философии, в здоровой философии, обнаруживается самым непосредственным образом.

Довольно часто приходится констатировать, что наука снабжает нас средствами все более могучими, все более удивительными. Но эти средства могут быть использованы и во благо, и во зло. Это зависит от целей, во имя которых их употребляют. А установление истинных и подлинных целей человеческой жизни не относится к области науки. Оно принадлежит мудрости. Другими словами, оно относится к области философии – и дабы сказать всю правду, – не только лишь к философской мудрости, но также к мудрости, что исходит от дара

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Божьего. С этой точки зрения град испытывает потребность в философах. В еще большей степени ему нужны святые.

С другой стороны, науки о человеке – психология, социология, этнология – дают нам неисчислимый и все возрастающий материал относительно поведения отдельных людей и коллективов, а также фундаментальных компонентов жизни и человеческой цивилизации. Это очень помогает нам в нашем усилии по проникновению в мир человека. Но весь этот материал, все огромные фактические данные не представили бы никакой пользы, если бы они не были интерпретированы способом, позволяющим нам раскрыть, что есть человек. И именно на долю философа выпадает эта работа по интерпретации.

Я утверждаю, что обществу настоятельно необходима такая работа. Ведь чистая материальная информация и все возможные жанры отчетов Кинси относительно человеческих нравов могут скорее расшатать фундаментальные верования любого общества, если они не сопровождаются правильным пониманием человека, которое зависит в конечном счете от мудрости и от философии. Лишь философское познание человека позволяет нам, например, отличать то, что соответствует природе и разуму человека, и то, каким образом люди себя фактически ведут в большинстве случаев; другими словами, отличать способы поведения, которые действительно нормальны, и способы поведения, которые статистически преобладают.

6. Наконец, когда осуществляется переход к ценностям и нормам морали, анализ нашего современного мира заставляет нас сформулировать следующее замечание: действительное несчастье состоит в том, что цивилизация страдает от пропасти между идеалом, который задает основания присущих ей способов жизни и действия и за который она продолжает сражаться, и внутренним расположением духа, его наличным состоянием, присущим людям, вносящим в жизнь сомнение и неуверенность относительно самого этого идеала. В действительности психология общества или цивилизации, память об опыте прошлого, традиции семьи и среды, тип эмоционального темперамента или вегетативных структур чувственности могут поддержать в практическом поведении людей уважение и преклонение перед правилами и ценностями, которые утратили доверие их интеллекта. В подобном случае они, если нужно, еще готовы умереть, лишь бы отказаться от совершения какого-либо аморального действия, или защитить справедливость и свободу, но они ощущают затруднения в обретении рационального обоснования понятий справедливости, свободы, нравственного поведения; эти вещи не имеют более для их умов объективной и безусловной ценности и, вероятно, даже значимости. Подобная ситуация возможна, но она не вечна. Придет время, когда люди отвергнут фактически, на практике, эти ценности, относительно которых они не обладают более интеллектуальными убеждениями. С этой точки зрения мы понимаем, насколько необходима здоровая философия морали во граде человеческом. Она должна дать или вернуть обществу интеллектуальное доверие к ценности своих идеалов.

Эти замечания относятся к демократическому обществу в высшей мере, поскольку основы общества свободных людей тесно связаны с моральным порядком. Имеется определенное число моральных принципов, касающихся достоинства человеческой личности, прав человека, равенства людей, свободы, законности, взаимного уважения и терпимости, единства человеческого рода и идеала мира между людьми, с которыми согласна любая демократия; без общего целостного аргументированного убеждения относительно этих принципов демократия не может выжить. Поиск рационального обоснования и выявления демократической хартии должен занимать не ученых, экспертов, специалистов и техников, а относиться к компетенции философов. В этом смысле не лишне сказать, что философ играет в обществе в отношении принципов столь же важную роль, как и государственный деятель в отношении политического правления. Оба они, если ошибутся, могут стать великими разрушителями. Оба они могут быть подлинными служителями общего блага, если находятся на верном пути. Ничто не является столь настоятельно необходимым нашему времени, как здравая политическая философия.

7. Я пошел бы против совести, если бы не добавил, что, с одной стороны, в условиях замешательства и раздора, в которых пребывает современный дух, а с другой стороны, принимая во внимание, что наиболее глубоко стимулирующим демократическую мысль, как отмечал Бергсон, является отзвук во временном порядке евангельского вдохновения, – философия, в особенности философия морали и политики, может выполнять свою моральную функцию в современном обществе (особенно когда речь идет о необходимости для демократического

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
общества установить подлинно рациональным образом основные моменты его документальной хартии), только если она поддерживает живую связь с духом иудео-христианской традиции и мудростью Евангелия, иными словами, только если она является результатом усилий человеческого разума, чуткого к наиболее строгим методологическим требованиям и принципам философии, опирающимся на все достижения современной науки и направляемым светом высших истин, которые открывает нам христианская вера.

Я знаю, что понятие христианской веры противоречиво и в высшей степени сложно. У меня нет намерения обсуждать здесь эту проблему. Я лишь хотел бы просто отметить, что ее нельзя обойти молчанием. Что касается меня лично, то чем более я размышляю об отношениях между философией и теологией в исторической перспективе, тем более убеждаюсь, что в «конкретном существовании эта проблема благоприятно решается в понятиях христианской философии.

8. Наконец последний момент, относительно которого я попытаюсь дать некоторые пояснения. Речь идет об отношении философии к человеческим, социальным, политическим делам.

Разумеется, философ может отложить свои философские исследования, чтобы стать человеком политики.

Но что сказать о философе, который остается просто философом и действует лишь в качестве философа?

С одной стороны, мы можем предположить без страха обмануться, что у него отсутствуют опыт, информация и компетентность, которые присущи человеку действия: для него было бы несчастьем попытаться заниматься законодательством в социальной и политической сферах от имени чистой логики, как это делал Платон.

Но, с другой стороны, философ не может, в особенности в наше время, затвориться в башне из слоновой кости: его не могут не беспокоить дела человеческие – во имя самой философии и тех ценностей, что философия должна защищать и поддерживать. Он должен защищать эти ценности каждый раз, когда они подвергаются атаке, как это было во времена Гитлера, когда безрассудные расистские теории провоцировали коллективное уничтожение евреев, или как это происходит сегодня – миру грозит порабощение коммунистическим деспотизмом. Философ должен открыто заявить о своих взглядах, выражая свою мысль и отстаивая истину, какой она ему видится. Это может иметь политический отзвук; само по себе это не политическое действие – это просто практическое применение философии.

Правду говорят, что трудно пересечь линию переднего края. Отсюда следует, что никто, даже философы, не может избежать подобного риска, когда дело касается справедливости и любви и когда не уклониться от сурового требования Евангелия: *haec oportuit facere, et illa non omittere*, «сие надлежало делать, и того не оставлять» [[7] - Сие надлежало делать, и того не оставлять (Матф..., XXIII).].

КРАТКИЙ ОЧЕРК О СУЩЕСТВОВАНИИ И СУЩЕСТВУЮЩЕМ

Court traite de l' existence et del'existant

Существующее

Публикуемый текст представляет собой третью («Существующее») и пятую («ECCEIN PACE») главы книги «См.: Maritain J. De Bergson a Thomas d'Aquin. P., 1947, chap. IV («Spontaneite et Independance»). о существовании и существующем», впервые появившейся в Париже в 1947 г. Перевод осуществлен по изданию «Court traite de l'existence et de l'existant». P., 1964.

Сущность вызывает к существованию, но существование не является чем-то детерминированным ею; существование не задано сущностью, оно не представляет собою фрагмент линии сущности; в виде уникального парадокса существование актуализирует сущность, и оно – не просто актуализация того, чем сущность может быть как таковая. «Для осуществления существования необходимо, следовательно, кроме Сущности, нечто другое, необходимо

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
основание, или личность – *actionessuntsuppositorum* (действия обнаруживают основания) и, в особенности и по преимуществу, акт осуществления существования», короче говоря, для осуществления существования сущность должна быть дополнена бытийствованием и стать таким образом основанием. Сущность, следовательно, полагается завершающим ее актом, осуществляющим существование за рамками простой возможности. Сущность полагается за пределами простой возможности, при условии, что она в то же время будет переведена бытийствованием в состояние субъекта, или основания, способного осуществить существование.

Следовательно, по своей сути бытийствование призвано перевести сущность в «состояние осуществления существования с присущей ему некоммуникабельностью индивидуальной природы. Благодаря бытийствованию индивидуальная природа, предстающая в существовании как субъект, или основание, способное осуществить существование, обретает способность перевести в экзистенциальный порядок, в область существования даже некоммуникабельность, которая характеризовала ее в сфере сущности и как индивидуальную природу, отличную от всех иных. Бытийствование делает сущность (ставшую основанием) способной к существованию *per se separatum* (самой по себе), поскольку оно дает индивидуальной природе (ставшей основанием) возможность осуществить существование.

Следовательно, бытийствование констатирует новое метафизическое измерение, актуализацию или позитивное улучшение, но как состояние (насколько «состояние» противоположно природе) или модус завершенности. Таким образом, мы понимаем – не без некоторых серьезных видоизменений – позицию Казтана. Отметим, что рассматриваемое состояние есть состояние активного осуществления, посредством которого сущность выходит за рамки сущностного порядка (завершая его в этом смысле) и вводится в порядок экзистенциальный, – состояние, благодаря которому завершенная таким образом сущность обращена к существованию не только для его получения, но и для его осуществления, и составляет отныне центр экзистенциальной и действенной активности, субъект, или основание, который осуществляет одновременно присущее ему субстанциальное бытие (*l'esse*) и различные типы акцидентального бытия (*esse*), свойственного действиям, которые производятся его возможностями и способностями».

«И когда субъектом, или основанием, является личность, бытийствование, в силу того что «завершаемая» или «в высшей степени законченная» природа интеллектуальна

– будь то чистый дух или дух, оживляющий тело (в этом случае тело бытийствует с помощью бытийствования духа), – приносит с собой самое высокое позитивное совершенство; можно сказать, что тогда оно есть состояние активного и автономного осуществления, присущего самодостаточной целостности (в том смысле, что тотальность присутствует в каждой из частей), заключающейся в самой себе и владеющей собой. Владая собой, такая целостность присваивает себе – в смысле наивысшей полноты или повторения – существование и производимые ею действия; они существуют не только в ней, но и для нее – для нее, ибо они есть составная часть характерного для личности владения собой. Все отмеченные нами черты – онтологического порядка, они сопряжены с онтологическими глубинами субъективности. Здесь мы имеем онтологические основания свойств личности в моральной сфере, овладения ею собственными действиями в акте свободного выбора, стремления к свободной автономии, правам, которыми она обладает, – ко всему, что касается благ, которые она должна получить как принадлежащие к упомянутой нами сфере овладения собою, самоусмирения или самодетерминации».

Субъект (*suppositum*)

Я говорил (в предыдущем разделе второй главы книги, не включенной в данный сборник. – Прим. ред) об экзистенциальном – практически-экзистенциальном характере суждения совести, истинность которого измеряется верно ориентированным волевым динамизмом субъекта. Теперь дадим некоторые разъяснения, касающиеся отличительных моментов самого понятия "субъект" и того места, которое оно занимает в целомом видении философии томизма. В силу именно экзистенциализма (экзистенциалистского интеллектуализма) этой философии понятие "субъект" играет в ней важнейшую роль, и мы можем даже сказать, что субъекты занимают все пространство томистского универсума в том смысле, что для томизма существуют только субъекты с присущими им чертами, исходящими из них действием и теми отношениями, которые устанавливаются

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
между ними; только индивидуальные субъекты осуществляют акт  
"существования."

То, что мы называем "субъектом", Фома Аквинский называл *suppositum*.  
Сущность есть то, что представляет из себя вещь; основание есть то, что  
обладает сущностью, то, что осуществляет существование и действие, –  
*actiones sunt suppositorum*[[8] – действия суть свойства субъектов (лат..) (прим. перев...)]., то, что бытийствует. Здесь мы имеем дело с метафизическим  
понятием, доводящим до мигрени столько исследователей и озадачивающим всех,  
кто не понял подлинного – экзистенциального – основания томистской  
метафизики: понятия бытийствования[[9] – Под бытийствованием (*subsistence*)  
Маритен понимает в данном случае субстанциальный модус, характеризующий  
конкретное единство сущности и существования в сотворенных богом  
образованиях материального мира (прим. перев...)].

Мы должны говорить об этом понятии бытийствования с огромным уважением не  
только благодаря его трансцендентному употреблению в теологии, но и потому,  
что в рамках самой философии оно характеризует высшее напряжение  
сформулированной мысли, пытающейся интеллектуально «схватить» нечто  
ускользающее от мира понятий или идей разума, – типичную реальность  
субъекта. Экзистенциальный субъект сродни акту существования в том, что оба  
они превосходят понятие или идею в качестве границы первой операции духа,  
простого восприятия. Я попытался показать в предыдущей части, как  
интеллект, поскольку он охватывает себя, фиксирует в идее, первой из своих  
идей, именно акт существования, составляющий интеллигибельное или  
сверхинтеллигибельное содержание, присущее суждению, а не простому  
восприятию. Теперь же мы обращаемся не к акту существования, а к тому, кто  
осуществляет этот акт. Подобно тому как в языке нет ничего более  
привычного, чем слово «бытие» – и это составляет величайшую тайну  
философии, – нет ничего более обычного, нежели понятие «субъект», которому  
во всех наших суждениях мы приписываем предикат. И когда мы предпринимаем  
метафизический анализ реальности этого субъекта, этой индивидуальной вещи,  
которая содержится в существовании, этой в высшей степени конкретной  
реальности, и стараемся отдать должное ее несводимой оригинальности, мы  
должны обратиться к наиболее абстрактным и разработанным понятиям нашей  
логики. Какое же вызывает удивление тот факт, что умы, которые стремятся к  
легкому решению проблем, принимают за пустые схоластические тонкости и  
китайские загадки пояснения, с помощью которых Казтан[[10] – Томас де Вьо  
Гайетанский (1469–1534) – крупнейший интерпретатор сочинений Аквината.] и  
Фома Аквинский демонстрируют нам отличие бытийствования как от сущности,  
так и от существования и описывают его в качестве субстанциального модуса.  
Я согласен, что стиль их рассуждений кажется уводящим нас очень далеко от  
опыта, на «третье небо абстракции». И тем не менее в действительности их  
цель состояла в том, чтобы выработать объективное понятие субъекта, или  
основания, объективно выявить – онтологическим анализом структуры  
реальности – те свойства, благодаря которым субъект является субъектом, а  
не объектом и трансцендирует или скорее превосходит по глубине весь  
универсум объектов.

Когда они объясняют нам, что сущность, или природа, не может существовать  
вне ума как объект мысли и тем не менее индивидуальная природа существует  
и, следовательно, чтобы существовать, она должна быть чем-то иным, нежели  
объект мысли, она должна нести в себе некую высшую законченность, ничего не  
добавляющую к линии сущности (и соответственно ничем новым, что ее  
характеризует, не обогащающую наше понимание), но ограничивающую ее самой  
этой линией, которая ее очерчивает или дает ей место, конституирует ее в  
качестве «в себе» или в качестве некоего внутреннего по отношению к  
существованию, с тем чтобы она могла сделать своим этот акт существования,  
для которого она сотворена и который превосходит ее[[11] – См.: Maritain J.  
*Les Degres du Savoir*, 7 ed., Annexe IV. deuxieme redaction. «Существование  
не просто дано, как если бы бытие лишь извлекало сущности из небытия,  
подобно картинам на стене, – существование не просто дано, но и  
осуществляется. И это различие между существованием как данным и  
существованием как осуществляем<sup>^</sup> мым весьма важно для философской теории  
бытийствования.], когда они объясняют нам таким образом то, в силу чего в  
плане реальности *quod* (то, что подлежит рассмотрению), существующее и  
действующее, есть нечто отличное от *quid* (сущности), которую мы  
воспринимаем, они тем самым характеризуют экзистенциальный характер  
метафизики, разрушают платоновский мир частных объектов, обосновывают  
переход в мир субъектов, или оснований, спасают для метафизического  
интеллекта ценность и реальность субъектов.

Бог не творит сущностей, не придает им окончательного вида бытия, чтобы затем заставить их существовать. Бог творит существующие субъекты, или основания, бытийствующие в своей индивидуальной природе, которая их констатирует, и получающие из творческого источника свою природу, а также собственное бытийствование, существование и активность. Каждый из этих субъектов обладает сущностью и выражает себя в действии, каждый из них в реальности своего индивидуального существования представляет для нас неисчерпаемый источник знания. Мы никогда не узнаем всего про мельчайшую травинку или рябь в стремительном потоке. В мире существования есть лишь субъекты, или основания, и то, что приходит от них в бытие. Вот почему этот мир есть природа и приключения, мир, в котором происходят случайные и внезапные события и в котором поток событий гибок и изменчив, в то время как законы сущностного порядка необходимы. Мы познаем субъекты, и мы никогда до конца их не познаем. Мы не познаем их в качестве субъектов, мы их познаем только объективируя, занимая по отношению к ним объективную позицию, превращая их в объекты, поскольку объекты есть не что иное, как нечто в субъекте, переведенном в состояние нематериального существования интеллектуальным актом. Мы познаем субъекты не как субъекты, а как объекты, следовательно, только в том или ином аспекте или скорее в интеллектуальном приближении и интеллектуальной перспективе, в которых они представлены разуму и которые мы никогда до конца не раскроем в них.

В движении по лестнице бытия к более высоким его ступеням мы имеем дело с субъектами существования, с основаниями, все более и более богатыми в своей внутренней сложности, чья индивидуальность все более и более концентрирована и интегрирована, чье действие демонстрирует все более и более совершенную спонтанность: от простой транзитивной активности неодушевленных тел к скрыто имманентной активности растительной жизни, к явно имманентной чувственной жизни и совершенно имманентной жизни интеллекта[[12] – См.: Maritain J. De Bergson a Thomas d'Aquin. P., 1947, chap. IV («Spontaneite et Independance»)]. На этой последней ступени преодолевается порог свободы выбора и одновременно порог собственно независимости (при всем его несовершенстве) и личности: с появлением человека свобода спонтанности становится свободой автономии, *suppositum* становится *persona* – целым, которое бытийствует и существует в силу самого бытия и существования души, само дает себе цели, является самостоятельным универсумом, микрокосмом, который, несмотря на постоянную угрозу своему существованию, в глубинах материального универсума, тем не менее обладает большей онтологической плотностью, нежели весь этот универсум. Только личность свободна, только у нее одной есть в полном смысле слова внутренний мир и субъективность, поскольку она движется и развивается в себе. Личность, по словам Фомы Аквинского, наиболее благородна и наиболее возвышенна среди всей природы.

#### Субъективность как субъективность

Благодаря чувственности и опыту, науке и философии каждый из нас таким образом, как я уже сказал, познает в качестве объектов мир субъектов, оснований и личностей, в котором он пребывает. Парадоксом сознания и личности является то, что каждый из нас находится как раз посреди этого мира, каждый является центром бесконечности. И этот привилегированный субъект, мыслящее «Я» является самому себе не как объект, а как субъект; среди всех субъектов, известных ему как объекты, он единственный выступает субъектом как таковым. Перед нами, таким образом, – субъективность как субъективность.

Я знаю себя в качестве субъекта благодаря сознанию и рефлексии, но моя субстанция сокрыта от меня. Фома Аквинский объясняет, что в спонтанной рефлексии, являющейся преимуществом интеллектуальной жизни, каждый из нас знает (не научным знанием, но экспериментальным и непередаваемым), что его душа существует, познает единичное существование этой субъективности, которая ощущает, страдает, любит и мыслит. И когда в человеке пробуждается интерес к интуиции бытия, у него в то же самое время пробуждается интерес к интуиции субъективности; он улавливает никогда не угасающим озарением тот факт, что он есть «Я», как сказал Жан-Поль Сартр. И сила подобного ощущения может быть столь велика, что поведет его к этой героической аскезе пустоты и уничтожения, благодаря которой экстатически достигается субстанциальное существование «Я» и ощущение присутствия необъятности божественного «Я» в одно и то же время, что, на мой взгляд, характерно для природного мистицизма Индии[[13] – См.: Maritain J. Quatre Essais sur l'Esprit dans sa

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
condition charnelle. P., 1956, chap. III («L'Experience mystique naturelle et le Vide»).].

Но интуиция субъективности – это интуиция экзистенциальная, которая не открывает никакой сущности. То, что мы из себя представляем, известно нам через наши явления, наши действия и поток сознания. Чем более мы осваиваемся с внутренней жизнью, чем лучше распознаем удивительную и текучую множественность, которая нам таким образом открывается, тем более мы чувствуем, что остаемся в состоянии незнания сущности нашего «Я». Субъективность как субъективность неконцептуализируема, она являет собою непознаваемую пропасть, недоступную идее, понятию или образу, любому типу науки, интроспекции, психологии или философии. Да и как может быть иначе, если учесть, что любая реальность, познанный с помощью понятий, идей или образов, постигается в качестве объекта, а не субъекта? Субъективность как таковая ускользает, по сути, из области того, что мы знаем о самих себе через идеи.

Тем не менее она в некотором смысле познается или, вернее, познается некоторыми способами, которые я хотел бы вкратце перечислить. Сначала и прежде всего субъективность познаваема или, скорее, ощущаема благодаря бесформенному и рассеянному сознанию, которое по отношению к рефлексивному сознанию мы можем назвать бессознательным или предсознательным знанием. Это знание принадлежит сфере «сопутствующего», или спонтанного, сознания, которое, не пробуя ясного акта мысли, охватывает на деле *in actu exercito* [14] – В завершенном акте действия (лат.) (прим. перев.)] наш внутренний мир в той мере, в какой он включен в жизненную активность наших духовных способностей [15] – См.: Maritain J. De Bergson a Thomas d'Aquin. P., 1947, chap. IV («Spontaneite et Independance»).]. Даже для наиболее поверхностных людей справедливо, что, начиная с момента, когда они произносят «Я», все разветвление их состояния сознания и действий, их мечты, воспоминания и поступки поддерживаются открытым невыразимым знанием, экзистенциальным и жизненным знанием тотальности, имманентной каждой из ее частей, и погружены – это не требует от них своего осознания – в рассеянное сияние, уникальную свежесть, материнскую сопричастность, исходящую из субъективности. Субъективность непознаваема; она ощущается как благотворная и всеохватывающая ночь.

Во-вторых, существует знание субъективности как таковой – конечно же, несовершенное и фрагментарное, но в этом случае оформленное и актуально данное разуму, – которое исходит из того, что Фома Аквинский называет склонностью, симпатией или сопричастностью, противоположными познавательной действительности. Оно является нам в трех специфически различных формах: практическим знанием, судящим о явлениях морали и самом субъекте через внутреннюю склонность, о чем я говорил раньше в связи с моральным сознанием и благоразумием; поэтическим познанием, в котором предметы мира и субъективность познаются совместно в творческой интуиции-эмоции и выявляются и выражаются нераздельно не в слове или понятии, а в созданном произведении [16] – См.: Maritain J., Maritain R. Situation de la Poesie. 2 e ed. P., 1947.]; мистическим познанием, ориентированным не на субъекта, а на божественное, которое не находит выхода в каком-либо выражении, но в котором Бог познаваем через единение и сопричастность в любви, а сама любовь, ставшая формальным средством познания божественного «Я», одновременно делает человеческое «Я» прозрачным в его духовных глубинах: дайте мистика минуту саморефлексии, и святая Тереза [17] – Св. Тереза Авильская (1515–1582) – католическая святая, известная своими мистическими прозрениями. Основательница совместно со св. Хуаном де ла Крус 17 женских и 15 мужских монастырей.] и Хуан де ла Крус покажут нам, в какой степени божественный свет наделяет их прозрачным и неисчерпаемым знанием собственной субъективности.

Но ни один из этих случаев познания субъективности как субъективности, каким бы реальным он ни был, не есть знание посредством познания, то есть посредством концептуальной объективации.

Ни в одном из приведенных случаев мы не имеем дела с философским познанием; мы впадем в противоречие, если попытаемся создать на этом материале философию, поскольку каждая философия – нравится нам это или нет – оперирует понятиями. Это первый принципиально важный момент, привлекающий наше внимание при рассмотрении субъективности как субъективности. Он определяет границу, отделяющую мир философии от мира религии; именно это глубоко чувствовал Кьеркегор, полемизируя с Гегелем. Непреодолимое

препятствие, на которое наталкивается философия, состоит в том, что она, конечно, познает субъекты, но она объясняет их как объекты, всецело вписываясь в отношение интеллекта к объекту, в то время как религия входит в отношение субъекта к субъекту. Вот почему каждая философская религия или каждая философия, которая, подобно гегелевской, претендует на поглощение и интеграцию религии, в конечном счете представляет собой мистификацию.

Когда философия, исходящая из бытия вещей, постигла Бога как причину бытия, она благодаря ананозетическому знанию[[18] – См.: Maritain J. *Les Degres du Savoir*. P. 432–447.] сделала своим объектом божественное «Я», выражая его в понятиях, которые не ограничивают данную в них высшую реальность, а, напротив, ведут ее к бесконечному. Но одновременно она знает или должна знать, что объективируемая ею таким образом в виде загадки и как бы в зеркале реальность есть реальность трансцендентного «Я», непроницаемого в его бытии и благодати, свободе и славе, которому все другие мыслящие «Я», познающие его, сразу же должны отдать первый долг повиновения и восхищения. Святой апостол Павел порицал языческую мудрость за непризнание этой божественной славы, хотя она и знала ее. Но в действительности знать ее уже означает восхищаться. Одно дело знать Бога как трансцендентное и суверенное «Я», нечто совсем другое – самому со всем содержимым (своим существованием, плотью и кровью) войти в живую связь, в которой сотворенная субъективность сталкивается лицом к лицу с трансцендентной субъективностью и, трепеща и любя, ищет в ней спасения. Этим занимается религия.

Религия по существу является тем, чем никакая философия быть не может: отношением личности к личности со всем заключенным в нем риском, тайной, страхом, доверием, восхищением и томлением. И само это отношение субъекта к субъекту[[19] – необходимо отметить, что, употребляя слово «субъект» применительно к Богу, мы употребляем его не в том смысле, в каком это слово означает получение форм, или случайных характеристик, в этом смысле Бог, очевидно, не является субъектом (см.: Sum. theol. I, q. 3, a. 6, 7), – но делаем это в духе современного применения, когда оно означает бытийствование \*Я». В этом смысле слово «субъект» подобно слову «hypostase», имеющему ту же этимологию и формально приписываемому Богу (см.: Sum. theol., I, q. 29, a. 3).] требует, чтобы в знании о несотворенной субъективности, которым обладает субъективность сотворенная, последняя сохраняла бы нечто от нее как субъективности, или тайны личностной жизни. Отсюда следует, что всякое религиозное познание содержит в себе элемент откровения; поэтому в истинной вере именно первая Истина, воплощенная в личности, открывает человеку тайну божественной субъективности: *unigenitus filius, qui est in sinu patris, ipse enarravit*[[20] – см. прим. 18 к работе «Величие и нищета метафизики»]. Это знание еще дано «как загадка и как бы в зеркале», и здесь божественная субъективность всего лишь объективируется, с тем чтобы стать нам доступной. Но теперь объективация осуществляется при помощи зеркала суперанalogии веры[[21] – См.: Maritain J. *Les Degres du Savoir*. P. 478–484.] в понятиях, которые избраны самим Богом как способ рассказать нам о себе, до того предела, когда последнее зеркало исчезает и мы познаем истину, становясь сами познаваемыми. Тогда раскрывается божественная субъективность как субъективность в видении, в котором божественная сущность сама возбуждает наш интеллект, чтобы привести нас к восхищению ею. И, ожидая такого состояния, сопричастность в любви дает нам в апофатическом созерцании несовершенную замену и неясное предчувствие такого единения.

В целом ситуация привилегированного субъекта, познающего себя как субъект в отношении всех иных субъектов, постигаемых в виде объектов, ситуация «Я», этого мыслящего тростника среди себе подобных, ставит оригинальную проблему. Каждый из нас может сказать вместе с Сомерсетом Моэмом: «Для себя я – самая значительная личность на свете, хотя я и не забываю, что, не говоря уже о такой грандиозной концепции, как Абсолют, но даже просто с точки зрения здравого смысла, я ровно ничего не значу. Мало что изменилось бы в мире, если бы я никогда не существовал»[[22] – Моэм Сомерсет. Избранные произведения в 2-х томах. Т. I. С. 383. – «Подводя итоги»]. Это очень простое замечание, но его следствия весьма далеко идущие.

Являясь для «Я» единственным субъектом как таковым среди других субъектов мира, которые открываются моим чувствам и моему интеллекту только в качестве объектов, я нахожусь в центре мироздания, как мы только что заметили. Относительно моей субъективности в действии я являюсь центром мира, «наиболее важной личностью в мире»; моя судьба – наиболее важная среди других судеб; при всей своей ничтожности я более интересен, чем все



святые. Существуют я, и существуют все остальные, и что бы ни случилось с другими – это всего лишь деталь картины, но то, что происходит со мной как таковым, и то, что я должен делать, имеет абсолютную значимость.

И тем не менее, если говорить о мире как таковом и с наиболее очевидной «точки зрения здравого смысла», я знаю достаточно хорошо, что «я не принадлежу к роду значимых существ» и что «ничего бы не изменилось в мире, если бы я и вовсе не существовал». Я хорошо знаю, что подобен всем другим, я не лучше других и не более ценен, нежели они; я – лишь маленький завиток пены на гребне волны, уходящей в мгновение ока в безбрежность природы и человечества.

Эти два образа – меня и моей ситуации по отношению к другим субъектам – не могут слиться воедино, эти две перспективы не могут совпасть. Я колеблюсь в довольно жалком состоянии между ними. Если я буду ориентироваться на перспективу субъективности, то погружу все в себя, и, жертвуя всем во имя своей уникальности, я приду к абсолютному эгоизму и гордыне. Если я буду следовать перспективе объективности, я буду поглощен всем, я, растворяясь в мире, изменяю моей уникальности и уступаю своей судьбе. Эта антиномия разрешается только свыше. Если существует Бог, то тогда не я, а он является центром всего; и теперь уже не по отношению к какой-то определенной перспективе, где каждая сотворенная субъективность предстает центром постигаемого ею универсума, но в абсолютном смысле, предполагающем трансцендентную субъективность, к которой отнесены все субъективности. Теперь я могу знать одновременно и то, что я не имею значимости, и то, что значима прежде всего моя судьба, – знать это, не впадая в гордыню и не изменяя своей уникальности, – ибо, любя божественный Субъект больше, чем себя, я люблю себя для него, и следуя его воле, для него я хочу прежде всего следовать своей судьбе; ибо, не имея значимости в мире, я являю ему значимость; и не только я, но и все другие субъективности, чья способность к душевности выявляется в нем и для него, едины со мной, и мы призваны наслаждаться его жизнью.

Я известен другим людям. Они знают меня в качестве объекта, а не субъекта. Они игнорируют мою субъективность как таковую: им неведома не только ее неисчерпаемая глубина, но и наличие Целостности в каждом из ее действий, эта экзистенциальная комплексность внутренних обстоятельств, данных природы, свободного выбора, привязанности, слабостей, возможных достоинств, любви и страданий, эта атмосфера внутренней жизни, которая только и придает смысл каждому из моих действий. Быть познаваемым в качестве объекта, быть известным другим, рассматриваемым глазами ближнего (здесь Сартр прав), означает быть оторгнутым от самого себя и пораженным в собственности – тождественности. Это означает всегда быть неверно понятым, независимо от того, порицает ли он являемое им «Я», или, напротив, что случается реже, он воздаст ему должное. Судилище оказывается маскарадом, где обвиняемый выглядит ряженым в собственный шутовской костюм, позволяющий взвешивать его действия. Чем больше судьи руководствуются грубыми внешними критериями, которые их некогда удовлетворяли, и чем больше они стараются понять степень внутренней ответственности, тем скорее они убеждаются, что правда о подсудимом остается не познанной человеческим законом. При допросе на таком суде Иисус должен был бы безмолвствовать.

Я ведом Богу. Он знает все обо мне как о субъекте. Я являюсь ему в моей субъективности самой по себе, и ему нет нужды; объективировать меня с целью познания. Итак, в этом уникальном акте человек познается не как объект, но как субъект во всей глубине и содержании его субъективности. Только Богу я известен в таком виде, и только ему я являюсь открытым. Я не открыт самому себе. Чем более я познаю мою субъективность, тем более она остается скрытой для меня. Если бы меня Бог не знал, то я был бы никому неведом, никто бы не знал меня в моей истине, в моем существовании для меня; никто бы не знал меня, меня как субъекта.

Это означает, что никто не воздаст должного моему бытию[[23] – «Вы все более и более ухудшаете свое положение, – говорит главарь. – Если мы захотим поверить вам, то следует забыть все вами ранее сказанное...» «Нет средства защитить себя, если у других нетна то доброй воли», – подумал Карл, ничего не ответив главарю. Он знал, что все, что он скажет, покажется совсем иным окружающим и, будут ли приписаны добрые или дурные намерения его действиям, зависит только от настроения спрашивающих» (Kafka F. America. N.Y., 1946. P. 214–215).]. Нигде мне не воздается должное; мое существование будет погружено в несправедливое знание обо мне всех других и

мира, а также в мое самонепонимание. Но если не существует справедливости по отношению к моему бытию, никакая надежда для меня невозможна. Если человек не познан Богом и если у него нет глубокого опыта своего личного существования и своей субъективности, то тогда ему известен также опыт безысходного одиночества, страстное желание смерти, более того, тяготение к полному уничтожению является единственным источником, извергающимся в нем.

Наконец, знание того, что я познан в качестве субъекта во всех измерениях моего бытия, не означает только постижения моей истины и установления через это познание справедливого отношения ко мне. Это еще и знание того, что я понят. Даже если Бог осуждает меня, я знаю, что он меня понимает. Мысль о том, что наши помыслы известны тому, кто проникает в нашу плоть и сердца, сначала повергает нас в страх и трепет, ибо мы – средоточие зла. Но при более глубоком рассмотрении как не задуматься о том, что мы сами и все иные окружающие нас бедные существа, познаваемые нами как объекты, являющиеся перед нами по преимуществу в своей ничтожности, открываются Богу в их субъективности, так что наряду с их недостатками и скрытым злом выявляется замаскированная красота дарованной им природы, мельчайшие колебания блага свободы, осуществляемые ими, все тягости и все движения доброй воли от рождения до смерти – все содержание блага, идеей которого они сами не обладают? Наивысшее познание Бога – постижение его в любви. Знание того, что ты познан Богом, предполагает не только опыт справедливости, но также и опыт милосердия.

В любом случае я хотел бы отметить, что наши собственные действия переносятся нами лишь Потому, что наше их осознание погружено в непрозрачный опыт субъективности. Они «вылупляются» из него, как птенцы в гнезде, в котором все – даже наихудшие терзания и позор – сопричастно нам, исходит из нас в уникальной свежести переживаемого нами момента настоящего; они погружены в эту материнскую атмосферу, истекающую из субъективности, о которой я только что говорил. Ничто не является для нас столь разрушительным, как наши собственные действия, когда, забытые, а потом напомнившие о себе какими-либо реликтами прошлого, они переходят в состояние объектов, отделенных от живительных истоков субъективности: даже если они не были особенно дурными, мы не можем быть более уверены в их благости и в том, не испортили ли их иллюзия или скрытое плохое намерение; эти «чужестранцы» атакуют нас, как мертвецы, нами же порожденные, чтобы внести в нас сомнение и смерть.

В этом состоит одна из естественных черт состояния обреченности, которому подчинен субъект, не видящий себя в Боге и соответственно не рассматривающий свою целостную жизнь в моменте вечности, в котором представлено все; все его хорошие и дурные действия вновь приходят извне в свете бесплодности и отсутствия вопрошающего финала памяти мертвых, подобно враждебным объектам, полностью изолированным от реально существующего, где субъективность отныне зафиксирована в одиночестве дурной воли, отделяющей себя от собственного прошлого.

Но когда достигший предела субъект рассматривает себя в Боге и в перспективе божественной вечности, все моменты его прошлой жизни, познанные им в актуальности и данности пережитого мгновения, и все его деяния (даже дурные, не только получившие теперь прощение, но не оставляющие больше ни следа, ни тени) предстают в настоящее время как исходящие из свежести субъективности, обладающей в этом случае внутренним сиянием прозрачности. И благодаря способности видения, где его интеллект обладает *ipsum esse subsistens* [[24] – самостоятельным существованием (лат.) (прим. перев.)], он не только познает самого себя и собственную жизнь в экзистенциальном свете, но и постигает также другие существа, которые он наконец познал в Боге как субъекты во всех открывающихся глубинах их бытия.

### Структура субъекта

Объективировать означает подвергать универсализации. Интеллектуально постигаемое, в котором субъект объективируется для нашего духа, составляет универсальные сущности. Именно по отношению к индивидуальности самого субъекта (интеллект не может ее непосредственно схватить), к его субъективности как субъективности, уникальной и единичной, непередаваемой и неконцептуализируемой, по отношению к опыту, в нем имеющемуся, объективирование предает субъекта, и, постигаемый как объект, он познается превратно, что отмечалось нами выше. Напротив, по отношению к собственным сущностным структурам субъект ни в коей мере не постигается ложно,

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
становясь объектом; объективация, которая его универсализует и раскрывает в нем интеллигибельные сущности, позволяет, без сомнения, постоянно углублять знание, но никогда не ведет по несправедливому пути, не затемняет истину, а способствует ее пробуждению в душе.

Субъект, основание или личность, обладает сущностью, сущностной структурой, он являет собою субстанцию, наделенную свойствами, испытывающую влияние и действующую при помощи инструментария своих возможностей. Личность есть субстанция, характеризующаяся наличием души как субстанциальной формы и живущая не только биологической и инстинктивной, но также интеллектуальной и волевой жизнью. Было бы наивной ошибкой полагать, что субъективность не имеет интеллигибельной структуры под предлогом того, что ей присуща неисчерпаемая глубина, и отбрасывать наличие в ней какой-либо природы, с тем чтобы увлечь ее в пропасть чистой и бесформенной свободы.

Эти наблюдения ведут нас к пониманию того, почему многие современные философы, только и рассуждающие о личности и субъективности, совершенно, однако, не понимают их. Они легко игнорируют метафизическую проблему этого бытийствования, о которой мы уже говорили выше. Они не видят того, что метафизически рассматриваемая личность, являясь образцом бытийствования души, дарованной сложному человеческому существу, позволяя ему быть носителем собственного существования и свободно совершенствоваться, свободно отдавать себя, есть содержащееся в нас свидетельство щедрости, или размаха, бытия, которое раскрывается духом в воплощении духа и конституирует в скрытых глубинах нашей онтологической структуры внутренний источник ее динамики и единства[[25] - См.: Maritain J. *La Personne et le Bien commun*. P., 1947. P. 34,].

Их непонимание исходит из нежелания анализировать суть внутренней жизни интеллекта и воли. Они не видят, не обращая внимания на помощь духа человеку в преодолении порога независимости в собственном смысле слова и внутренней замкнутости, что субъективность личности выражает в качестве своей наиболее интимной привилегии требование коммуникации разума и любви. Они не видят, что даже перед осуществлением акта свободного выбора и для создания необходимых условий свершения такового наиболее радикальная потребность личности состоит в коммуникации с другим при помощи единства разума и с другими на основе аффективного единства. Их субъективность не заключена в себе, поскольку она всецело феноменальна.

Выше я уже приводил афоризм Фомы Аквинского о том, что весь источник свободы конституируется разумом. Субъективность является сама по себе не через иррациональный прорыв – каким бы глубоким и плодотворным он ни был – в иррациональный поток психологических и моральных феноменов, снов, автоматизма, побуждений и образов, возникающих из бессознательного; это также не тоска по выбору, скорее это овладение собой благодаря собственному дару. Когда человек обладает смутной интуицией субъективности, реальность, которой наполняет его сознание опыт, представляет собою скрытую целостность, содержащуюся в себе и извергающуюся, переполненную познанием и любовью, постигаемую лишь через любовь на ее высшем уровне существования, – существования как дарующего себя.

«Итак, я хочу сказать: самопознание, взятое лишь как чисто психологический анализ более или менее поверхностных явлений, как странствия через образы и воспоминания, представляет собою – какова бы ни была его ценность – лишь эгоистическое знание. Но когда оно становится онтологическим, познание «Я» преобразуется, предполагая тогда интуицию бытия и открытие действительной бездны субъективности. И оно есть в то же самое время раскрытие врожденной щедрости существования. Субъективность, этот сущностно динамический центр, живой и открытый, дарует и получает одновременно. Она получает при посредстве интеллекта, сверхсуществовая в познании, а дарует через волю, обретая сверхсуществование в любви, то есть как бы вбирая в себя иные существа в качестве внутренних ориентиров самосовершенствования и самоотдачи во имя их же, существуя духовно как дар. И предпочтительнее даровать, нежели получать: духовное существование в любви – наивысшее откровение существования для «Я». «Я», являясь не только материальным индивидом, но также и одухотворенной личностью, владеет само собой и держит себя в руках, ибо наделено духом и свободой. И во имя какой цели осуществляется им самообладание и самоориентация, если не для наилучшей, истинно и абсолютно говоря, для познания с целью самоотдачи?»

«Таким образом, когда человек истинно пробуждается в постижении смысла

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
бытия или существования, интуитивно схватывая туманную и живую глубину «Я» и субъективности, он постигает благодаря внутреннему динамизму этой интуиции, что любовь не есть преходящее удовольствие или более или менее интенсивная эмоция, но представляет собою радикальную тенденцию и врожденное основание, заключенное в самом его бытии, то, для чего он живет»[[26] – *Une nouvelle Approche de Dieu.* – In: «Nova et Vetera», avril-juin, 1946 (Maritain J. *Raison et Raisons.* P., 1947, chap. VII).].

И через любовь, как я долгое время подчеркивал выше, в конечном итоге взламывается эта невозможность познать другого в необъективированном виде при помощи чувств и разума. Говорить, что единство любви делает существо, которое мы любим, внутренним измерением нас самих для нас, означает рассматривать его как другую субъективность, принадлежащую нам. В той мере, в какой мы его действительно любим – то есть любим не для себя, а для него, – когда в необычной ситуации наш интеллект, ставший пассивным по отношению к любви, отбросив свои понятия, делает одновременно саму любовь формальным средством познания, мы имеем смутное познание любимого существа, схожее с тем, что мы знаем о самих себе; мы познаем его в присущей ему субъективности, по крайней мере до некоторой степени, через опыт единения. И тогда оно в определенной мере излечивается от своего одиночества; оно может, еще в тревоге, отдохнуть момент в гнездышке знания, которым мы обладаем о нем как о субъекте,

ЕССЕ IN PACE[[27] – Се в мире (лат.) (прим. перев.).]

От экзистенциального экзистенциализма к экзистенциализму академическому

В последнем эссе, оставленном своим друзьям перед арестом и последовавшим затем смертным приговором в расистском застенке, Бакжамзн Фондак писал, что для Кьеркегора и «первого поколения экзистенциалистов» ничто, открываемое нам экзистенциальной тоской, «не есть ничто существующего, а представляет собой ничто всущестующем. Оно есть трещина в существующем: грех, «обморок свободы»...»[[28] – *Fondane Benjamin. Le Lundi existentiel et le Dimanche de l'histoire.* – Dans: *L'Exist-ence.* P., 1945. P. 35.]

Если таков, как полагаю и я, наиболее подлинный и высший смысл Кьеркегоровой тоски, то следует сказать, что посредством подвергающего распятию духовного опыта Кьеркегор раскрыл современной философии истину, которая, без сомнения, всегда была известна святым и более или менее пронизательным теологам, но оставалась за рамками философии, которую современная философия не могла понять и которая ее дезорганизовала. Небытие, причина которого во мне самом, опустошающее мое бытие и убивающее моего Бога, крик из бездны, страх Святого Воскресенья, драма *infelix homo* (несчастливого человека) – «а я плотян, продан греху. Ибо не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю.. Бедный я человек! Кто избавит меня от сего тела смерти?»[[29] – К римлянам Послание святого апостола Павла, VII, 14–15, 24.] – жертва Авраама, раны Иова и его жалоба против Бога более ценны для Бога, чем все теодицеи, неудовлетворенный вопрос, затронутый существующим, о тайне твердыни и путей господних, – все это внезапно проникло в современную философию, поколебало ее милую самоуверенность и нарушило ее спокойствие. Правда. ненадолго. Она быстро пришла в себя.

Обычно, в соответствии с законами, являющимися неотъемлемой частью нашего бытия, среди людей, и даже в одном и том же человеке, в котором они могут и должны сосуществовать, необходимо присутствуют два отношения, или скорее две линии напряжения, два состояния духа, которые фундаментально отличаются друг от друга: то, что я назову состоянием поиска причин, отношением теоретической универсальности или отказом от себя во имя познания, познавательного содержания – это направленность интеллекта, который хочет познать и постигнуть бытие, подобно Минерве перед лицом космоса; и то, что я назову состоянием спасения моей уникальности, отношением драматического своеобразия или высшей борьбы за собственное спасение, действием проклинающим, – это состояние человека, жаждущего Бога, или скорее желаемого им, проявляющееся, например, в борьбе Иакова и ангела.

Первое отношение, положение или напряженное состояние есть сущностно философское, оно составляет философию. Второе отношение по существу религиозно, оно творит человека веры (или же отчаявшегося в Боге). Бессмысленно желать извлечь из действия или состояния Иакова в ночь его противоборства с ангелом метафизическое отношение с присущим ему способом

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
проникновения в законы вещей: абсурдно желать извлечь из действия или состояния Минервы в ее поиске причин отношения веры и свойственный ему способ установления диалога с Богом. Нельзя философствовать в положении драматической единичности нельзя спасти свою душу в состоянии теоретической универсальности и отказа от себя во имя познания.

Итак, ясно, что второе из двух отношений, положений или напряженных состояний, которое я хочу подчеркнуть, а именно состояние спасения моей уникальности и было присуще экзистенциальному экзистенциализму, экзистенциализму в акте жизни или действия. В этом именно и заключалось величие его миссии, могущество его разрушающей силы и ценность его интуиции. Экзистенциализм Кьеркегора, Кафки[[30] - См.: Brod M. Kierkegaard, Heidegger et Kafka.- In: «L'Arche», 1946, novembre.], Шестова, фон-дана был по своей сути вторжением и протестом религиозного порядка, агонией веры, криком субъективности, взывающей к своему Богу, и одновременно открытием личности в ее тоске по ничто, которое представляет собою небытие в существующем, «трещину в существующем».

Но несчастьем этого экзистенциализма по причине исторических обстоятельств, в которых он был порожден, в особенности из-за Гегеля и неумолимого очарования его тоталитаризма разума, явилось становление и развитие его в философию, неотделимую от философии, с которой он был в неискупимом конфликте, поддерживаемую и преследуемую философией, которую он хотел поразить в самое сердце – согласно принципу противоречия, – подобно человеку, барахтающемуся в объятиях извивающейся гигантской рептилии. Из-за ужасной ошибки и вследствие неизбежной иллюзии, этот протест веры, подвергшейся «вавилонскому пленению», вышел в мир в «вавилонской» личине и в форме философии – философии, направленной не только против профессионалов-философов (о чем не следовало бы сожалеть), но также – в этом-то и вся трагедия – и философии против философии.

Профессионалы всегда берут реванш. Партия была заранее проиграна. Экзистенциальный экзистенциализм должен был стать жертвой удава. Современная философия приняла его, сделав предметом своего рассмотрения, «переварила», ассимилировала, обновив благодаря ему старый каркас своих затасканных понятий. Должен был появиться философский, или академический, экзистенциализм, экзистенциализм явно выраженный, представленный машиной формирования идей, аппаратом изготовления тезисов. И действительно, ошибка экзистенциального экзистенциализма, за исключением экзистенциализма Кафки, заключалась в рассмотрении самого себя в качестве философии. Философское состояние, которое я не решаюсь назвать мудрым, должно было естественно и необходимо сменить состояние проклинающего, агонии и тоски, свойственное человеку веры: или, скорее, однажды обратившись к философскому отношению, которое благородно и необходимо, если человек чтит разум, благодаря которому он живет, но напрасно и порочно в случае насмешки над ним, эта агония и эта тоска стали сохраняться как ценности, которые, однако, нужны в качестве предмета разговора или рассуждений, а не средств, заставляющих говорить или бредить, и служат выдвиганию новых принципов для построения систем и новых искусственно эксплуатируемых тем. Крик, исходящий из глубины пропасти, стал философской темой. Минерва – и какая Минерва! – перенесла лестницу Иакова в свои владения. Она продает ее по частям, с тем чтобы употребить для декора академического театра и кресел.

Эта выгодная работа не оказалась безвредной для самой Минервы. Она предстала совершенно истерзанной. Восстание души и насилие в поисках царства Божия в конечном итоге лишь развратили разум. Великий экзистенциальный экзистенциализм, проникнув однажды в стан своего врага, преуспел лишь в том, что спровоцировал в самой философии философское разрушение разума, чей интеллектуальный эффект кажется обеспеченным на годы: философское искусство, умело укрепленное в результате применения фрейдистского анализа и феноменологических границ, усиление идеологии, абсурда и полную в философском смысле ликвидацию присущих ему реальностей и радикальных притязаний личности и субъективности.

Все, что раньше сущностно связывалось с высшей борьбой за собственное спасение, с напряжением проклинающего и состоянием веры, с неизбежностью исчезло. Душа была очищена; призыв к Богу, заблуждение или отчаяние от избытка надежд, ожидание чуда, чувства жертвенности и греха, духовная агония, вечное достоинство существующего, величие его свободы, воздвигнутое на руинах его природы, были с необходимостью очищены. Очищен было и Иов; остался нетронутым лишь тлен. Ничто в существующем было заменено на ничто

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org) существующего. ' Ужас свободного уничтожения, разрушающий существование, уступил место констатации естественного небытия, которое является его пределом или поражает его антиномиями высшей диалектики, или опытом угрозы, которая исходит от безличного бытия для «Я», или же принятием – здесь по крайней мере замешана гордыня – неспособности «для-себя» делать что-либо иное, нежели мучить и приводить существование к ничто, и тошноты, которая охватывает дух перед глупой необоснованностью «в себе» и радикальной абсурдностью существования[[31] – Таким образом, ничто есть та дыра в бытии, то падение» «в-себе» по отношению к себе, благодаря которому идет становление «для-себя» (Sartre J.-P. L'Être et le néant. P. 121). «Для-себя» связано, таким образом, с освобождающей деструкцией «в-себе», и «в-себе» уничтожает и поглощает себя в попытке самообоснования. Оно, таким образом, не составляет субстанции, по отношению к которой «для-себя» было бы атрибутом и производило бы мысль без того, чтобы быть поглощенным самим этим продуктом. Оно остается просто-напросто в «для-себя» как воспоминание о бытии, как свое неоправданное присутствие в мире. «В-себе-бытие» может обосновать собственное небытие, но не свое бытие; в «собственной декомпозиции оно уничтожает себя, превращаясь в «для себя», которое становится как таковое своим собственным основанием; но его случайность как «в-себе» остается за границами схватывания» (Ibid. P. 127).]. Моральная трагедия была заменена софистической метафизикой.

Всякая философия обладает собственными достоинствами; я не отрицаю этого и относительно тех философий, о которых говорю, не отвергаю тех элементов истины, которыми они овладевают. При всей их обманчивости они самим обращением к словам «экзистенция» и «свобода» демонстрируют способность различать то, чего более всего не хватает нашим современникам, а также свое стремление по крайней мере возместить в собственной манере нечто, решительно забытое системами наших великих архитекторов. Я хотел лишь отметить, по какой четкой логической кривой современная мысль двинулась от экзистенциального экзистенциализма к экзистенциализму академическому, от экзистенциализма веры к атеистическому экзистенциальному.

Я знаю, что имеются и другие формы философского экзистенциализма, и в особенности христианский экзистенциализм, который сталкивается с атеистическим экзистенциализмом с такой острой пронизательностью и такой живой драчливостью, что их оппозиция выглядит противоборством двух братьев-врагов. В сфере истинной феноменологии, где психологический и моральный анализ действительно является подходом к онтологическим проблемам, где сама чистота непредвзятого взгляда позволяет философу углубить человеческий опыт и извлечь из него значения и реальные ценности, этот христианский экзистенциализм хорошо себя зарекомендовал и приносит нам открытия большей ценности. Тем не менее я не верю, что он когда-либо сможет, как и любая другая философия, которая отказывается от интеллектуальной интуиции бытия, прийти к метафизике в собственном смысле слова, разумно обоснованной, понятной, четко сформулированной и способной служить мудрости так же, как и знанию. И по той же причине я не верю, что в процессе эволюции философской мысли христианский экзистенциализм сможет подняться выше второстепенного места и сокрушить исторической порыв, который дает сегодня атеистическому экзистенциализму и даст завтра новым системам, исходящим также от центральных позиций многолетней традиции, уходящей корнями в наследие Декарта; эфемерную, но широкую власть над умами. Для этого необходимо было бы очистить истоки и представить их в первоизданном виде, покончить с приобретенными привычками и критической ленью, аккумулированной в течение трех столетий, и порвать с ошибками, общими для экзистенциального иррационализма, идеализма, эмпирического номинализма и классического рационализма.

#### Положение экзистенциализма

«Мы полагаем, что центральная интуиция, на которой держался экзистенциализм Кьеркегора, аналогична в конечном счете той, что лежит в сердце томизма, – интуиции абсолютной ценности и примата существования, *existentia ut exercita*[[32] – Существования как осуществленного (лат.) (прим. перев.).], но возникла она в недрах истосковавшейся веры, лишенной своего интеллигибельного или надинтеллектуального содержания, безнадежно ожидающей чуда и отказывающейся от мистического обладания, которого она жаждет. Она была порождена радикально иррационалистской мыслью, которая отвергает сущности и жертвует ими, опускаясь в ночь субъективности»[[33] – *Cooperation philosophique et justice intellectuelle.* – In: «Revue Thomiste», 1946, sept.- dec. (Raison et Raisons. P., 1947, ch. IV).]. Мне кажется, что

эти написанные некогда строки имеют непреходящее значение. Но если верно, что мысль и отношение к миру Кьеркегора прежде всего и по сути своей религиозны, то, возможно, более правильно было бы говорить, что экзистенциализму Кьеркегора придавало жизненность нечто большее, чем интуиция примата существования. Что же именно? Слово «интуиция» здесь не подходит; скажем, скорее, доминирующий, абсолютный, опустошающий смысл мистерии трансцендентной бесконечности, засвидетельствованной отцами церкви и пророками. Того, чье Имя «невозможно произнести, поставив над всеми иными именами как в нынешнем веке, так и в грядущих» [[34] – Бытие, XXXII, 29.], скажем, скорее, всегда противоречивое и тягостное ожидание, жажда – на сегодня для этого жалкого существующего – уничтожения греха и смерти, избавления от рабства перед Законом и перед необходимостью сотворенного мира, унижения «того, что существует», и предпочтения «того, что не существует» [[35] – См.: Первое Послание к коринфянам святого апостола Павла, I, 28. «И незнатное мира и униженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее...»], жажда волнующей свободы, о которой возвещает Евангелие.

Все это, впрочем, больше связано с жизненным отношением, нежели с доктринальными положениями. Этот смысл трансцендентности абсолютного, это ожидание избавления составляют " жизненный принцип отношения проклинаящего, отношения драматического своеобразия, о которых я говорил выше, когда речь шла о Кьеркегоре и Шестове. Я ни в коей мере не утверждаю, что их доктрина была более верна Библии и Евангелию, нежели сочинения других еврейских и христианских мыслителей, отнюдь нет! Имело место некоторое чудовищное заблуждение, фатальное для судьбы учения, и присущая им тяжелая по своим последствиям ошибка состояла в вере, что для возвеличения трансцендентного нужно разрушить разум в то самое время, как необходимо показать его униженность перед – лицом создателя и тем самым спасти его. Даже если первую ошибку совершил Гегель, который утверждал, что философия – его философия! – есть Наука, прозревшая наконец добро и зло, то и в этом случае нельзя простить Шестову отождествление разума и Змия. Но я думаю, что Кьеркегор и Шестов были больше других до глубины души потрясены этим или почувствовали, как почва уходит у них из-под ног, то есть испытали чувства, от которых не приходится ждать ни отдохновения, ни пощады и которые, конечно же, не сливаются с верой в Евангелие, являя собой иногда, о чем свидетельствует пример Шестова, не что иное, как только жажду этой веры, хотя и исходящую из ностальгии, вливающейся благодаря Евангелию в «вены человечества». За пределами божественных добродетелей не существует ничего в человеке, что свидетельствовало бы о его величии больше, чем подобный трепет. Философия вершит свое дело с помощью чужих средств. Безумство допустимо для пророка. Оно непозволительно философу.

Ни Кьеркегор, ни Шестов не воздали должного мистикам, они жестоко и достаточно мелочно ошибались по их поводу. Одновременно именно их опыт и их упорство вдохновляли Кьеркегора и Шестова, не предполагавших ничего подобного. Если мы попытаемся определить их подлинное место в царстве духа, то нам необходимо обратить взор не к философии, а к апофатическому созерцанию, в котором Бог познается как Непознаваемый и в свете которого их усилия и борьба приобретают наиболее истинное значение. На их пути встретились преграды, которые они не смогли преодолеть. Это был путь духовного Героизма; в конце его они должны были обрести своих подлинных единомышленников. Место, к которому они устремились сквозь Мрак, есть такое место, где исповедуются души, охваченные и Озаренные безумием креста.

Если обратиться теперь к другой разновидности Экзистенциализма, экзистенциализму философскому или академическому в его наиболее типичных формах и в особенности к атеистическому экзистенциализму, то он отбросил все то, что составляло жизнь «первого поколения экзистенциалистов». Из чего же он исходит? Какова его центральная интуиция, без которой он не был бы философией, достойной того, чтобы потратить на нее хотя бы час труда? Поскольку рассматриваемый в данном случае экзистенциализм является экзистенциализмом философским, или академическим, а следовательно, искаженным и Искусственным, не вызывает удивления и тот факт, что он ее маскирует и скрывает интуицию, применяя все средства, чтобы защититься от нее. М. Хайдеггер, который понимает смысл возможного, даже недавно отрекся от самого слова «экзистенциализм». И я показал в первой главе своего краткого очерка то рвение, с которым атеистический экзистенциализм пытается приспособить состояние «бесполезной страсти» к чело-веку. За усиленными различными стилистическими средствами Работами, которые создает каждая отдельная система, остается центральная интуиция творений экзистенциалистов

того направления, которое здесь рассматривается, совершенно простая и проясняющая интуиция ничто, из которого мы исходим и к которому мы стремимся; «все, что исходит из ничего, – писал Фома Аквинский, – наделено само по себе стремлением к ничто»[[36] – Thomas Aquinas. De Veritate, 5, 2.], частого ничто, которое единственно обнаружимо в творении после завершения Акта Творения и которое есть радикальная абсурдность существования, оторванного от Бога.

Атеистический экзистенциализм является философией, при всей своей смутности и обманчивости он обладает реальным опытом свободы, но духовный опыт и трансцендентные апперцепции не представляют его сильной стороны. Даже в продолжениях, которыми атеистический экзистенциализм обеспечивают литература и художественное воображение, его открытия в данной сфере лишены глубины, присущей произведениям Юханно, В то же время вся эта философия разворачивается вокруг определенного духовного опыта. Если мы поищем то место, в котором она получит свое наиболее истинное значение в универсуме духа, то нужно, по нашему мнению, сказать, что оно отнюдь не ничтожно и позволяет охарактеризовать ее как весьма разработанную метафизику условий существования человека, когда тот соглашается по своей доброй воле с ничто, из которого он появляется, присутствует в нем самом при уничтожении бытия ничто, принимает последнее и делает выбор в пользу зла, поскольку предпочитает его, с тем чтобы не быть первопричиной (уничтожающей) при осуществлении собственной свободы. Подобно тому как мы встречаемся (не апеллируя к судьбе) с предвосхищением вечной жизни, существует и предчувствие преисподней. Эти последние играют в жизни человека, и в особенности современного человека, совсем немаловажную роль. И мы должны осознать интерес философии, которая, несмотря на свои попытки всеми способами исказить свое подлинное значение, рассматривает положение человека и реконструирует проблему бытия в перспективе этих предчувствий. Такая философия раскрывает пустоту, из которой, возможно, имеет шанс появиться подлинная метафизика бытия[[37] – см. с. 17, примечание!. (Здесь Маритен отсылает читателя к вводящей части своей работы, которая не включена в настоящее издание. – Прим. ред.)].

Принимая на себя роль уникального высшего знания, заменяющего теологию, философия в течение трех столетий освоила наследие и бремя богословия. Великие современные системы метафизики лишь внешне свободны от теологии; вопросы, на удовлетворительное решение которых она претендовала, по-прежнему не дают им покоя. Это нигде столь очевидно не проявилось, как в философии Гегеля, Нелишне отметить, что атеистический экзистенциализм остается также зависимым от богословия, перевернутой теологии. Для него, как и для марксизма, атеизм является отправной точкой, принятой заранее; эти две противоположные философии, одна – рационалистическая, другая – иррационалистическая, развиваются в свете отрицания теологии, по отношению к которой они остаются *ancillae*[[38] – Зависимыми (лат.) (прим. перев.)]. Отсюда следует, что пути бытия для них закрыты, поскольку они весьма рискуют вторгнуться в пределы трансцендентного бытия: эти философии не могут, несмотря на их неприятие идеализма, конституировать себя как философии бытия, и даже само название «экзистенциализм» узурпируется атеистическим экзистенциализмом. Ни бытие, ни существование: и та и другая философия в реальности суть философии действия, будь то *praxis*[[39] – Практика (лат.) (прим. перев.)] и трансформирующее мнр действие, или свобода для свободы и моральное творение *ex nihilo*[[40] – Из ничего (лат.) (прим. перев.)]. Именно поэтому само понятие «созерцание» стало для них невыносимым, и им не остается ничего другого, кроме как лишь предать поруганию слово «квиеизм», с невежественным презрением истолковывая наивысшую и наиболее чистую активность интеллекта, свободную деятельность для обретения истины.

#### Автономия философии

Фома Аквинский различал, чтобы объединить. Он различал очень четко и умело. В определенный момент истории культуры, когда христианская мысль, подчиненная августианианской традиции, решительно не желала дать место чисто рациональным дисциплинам, одна из главных целей его деятельности состояла в неопровержимом различении философии и теологии и установлении, таким образом, автономии философии. Эта автономия была им установлена в принципе. После него попытки действительного, фактического установления автономии философии не имели успеха; далеко до успеха и сейчас. Номинализм схоластов, пришедших после Фомы Аквинского, мог лишь скомпрометировать эту автономию, лишая метафизику ее надежности, с тем чтобы представить таковую всецело



достоянием сверхрациональной веры. Философский империализм великих мыслителей, которые пришли после Декарта, скомпрометировал ее иным, противоположным образом, лишая власти теологическую мудрость и облекая ее метафизику и философию морали, и одновременно, как я недавно заметил, было установлено, что философия отныне заимствовала главные обязанности и высшую ответственность из арсенала теологии, сначала с торжествующим оптимизмом, а затем с мрачным пессимизмом великого разочарования. Система Мальбранша есть теофилософия. Учение о монадах Лейбница представляет собой метафизическую транспозицию трактата об ангелах. Мораль Канта – это философская транспозиция десяти заповедей. Позитивизм Огюста Конта пришел к религии Человечества. Панлогизм Гегеля был высшим напряжением современной философии, направленным на погружение мирового духа в абсолютизм разума. После этого произошло разочарование в разуме, но в разуме всегда поддерживаемом, всегда отмеченном неотступным стремлением к теологии, ставшим сегодня антитеологическим. Когда Фейербах заявил, что Бог есть творение и отчуждение человека, когда Ницше объявил о смерти Бога, они выступили в роли теологов нашей современной атеистической философии. Не потому ли они столь охвачены горечью что чувствуют себя вовлеченными помимо своей воли в трансцендентное и прошлое, которые им надлежит всегда убивать и а отрицании которых находят их собственные корни?

Имеется, таким образом, странная аналогия между ситуацией нашей эпохи и XIII столетия. Если философия должна быть освобождена от деформаций, которые происходят из-за ее рабской зависимости от теологического наследия христианства или антитеологического атеистического наследия, если она должна обрести собственную автономию на этот раз не только в принципе, но и фактически, то она сможет это сделать лишь благодаря Аристотелю и Фоме Аквинскому. Впрочем, следует настаивать на условном характере этого суждения. Ведь до настоящего времени – в том, что касается христианской мысли, – ни в сфере метафизики, ни в сфере морали томисты не приложили очень много усилий к тому, чтобы отделить в полной мере структуру, присущую их философии, от подходов и проблематики теологии. И довольно часто первая оказывалась переносом в область чистого разума теологии, лишенной ее собственного света, которым является вера, не осуществив, с другой стороны, организационной перестройки, которая бы дала философскому сочинению структурную конституцию и внутренний порядок, присущий философии подлинно философская душа оживляет, таким образом, тело., которому она не дала полностью собственную конфигурацию и которое не обнаруживает четко выраженной пропорции по отношению к ней. С другой стороны, ничто не убеждает нас в том, что теологи нашего времени не совершают ту же самую ошибку, что и их предшественники в XIV столетии, и не предпочитают сохранить на время собственную власть – над душами и определенный тип теологического империатризма, включая в теологию и используя в ее целях надлежащим образом подслащенные и приспособленные к запросам веры темы философии нынешней эпохи, вместо того чтобы заставить работать на себя приемы к дистинкции Фомы Аквинского и дать возможность философии с присущими ей принципами свободно развиваться в своей автономной области и постараться уберечь от новейших систем те истины, из которых они черпают свою сиюминутную силу.

Наконец, мы еще менее уверены в том, что философы, некогда рационалисты, сегодня атеисты, которые следуют современной традиции, будут в состоянии возродиться изначальных интуициях разума и дисциплин, сформировавшихся как философские, раз и навсегда освобожденные от цепей всякой псевдотеологии или антитеологии.

И действительно, – вот где обнаруживается болезненная точка – порядок и законы духовного мира нерушимы, и философия не освободится на самом деле от всякой деформирующей зависимости по отношению к теологическому наследию или наследию антитеологическому, не станет подлинно автономной, если она не признает важность существования и ценность теологии и не сохранит в то же время свою автономию – она не является чем-то высшим – путем свободного и нормального признания своей вторичности по отношению к превосходящей ее мудрости. Святой Фома определил для философии ее собственную сферу, он отличил ее от теологии с непоколебимой четкостью и стойкостью, он делал это, доказывая связь в различии и провозглашая внутреннее превосходство теологической мудрости над метафизической мудростью, равно как и превосходство мистической мудрости над мудростью теологической. В этой сфере ничего нельзя сделать, ибо она независима от нас. Уважая ее, мы спасаем все ступени автономии каждой из форм познания.

Но эти соображения, которые касаются сущностей или сущностного порядка, еще

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org) не являются достаточными. Условия или требования экзистенциального порядка также должны быть приняты во внимание. Томистские принципы не просто привносят в область познания различия и единство, но также демонстрируют живительные истоки и поддержку, которые каждая из ступеней получает от других в экзистенциальном контексте и конкретной реальности жизни духа. Они обязывают нас видеть, каким образом в нематериальном узле энергии души мистическая и теологическая мудрость оживляют и подкрепляют мудрость метафизическую так же, как они оживляют и придают силу философской деятельности более низкого уровня[[41] – из ничего (лат.) (прим. перев.).].

Здесь встает вопрос, столь живо дебатующийся вот уже несколько лет подряд, о том, что нужно именовать допускающим двусмысленность понятием «христианская философия»: христианская не по своей сущности, но лишь по своему статусу или по собственным условиям существования, если мы имеем дело с областью спекулятивной философии; или же христианская по использованию тех истин, которыми она оперирует в своем собственном контексте, заимствуя их из иной теологической сферы, благодаря экзистенциальному статусу самого предмета (человеческое поведение), который она рассматривает, что имеет место в области философии морали. Я ранее обсуждал этот вопрос христианской философии[[42] – См.: Maritain J. *De la Philosophie chretienne*. P., 1932; его же: *Science et Sagesse*. P., 1935.] и сейчас удовлетворюсь замечанием, что Фома Аквинский, не говоря об этом открыто, придерживался относительно него четко определенной позиции. Он подтвердил ее не только своими принципами, но и собственным действием – борясь и страдая, поскольку вся его борьба состояла в признании Аристотеля и низвержении Аверроэса, то есть в том, чтобы одновременно обеспечить признание сущностной автономии философии и зримо связать ее в собственном человеческом действии с высшим светом теологической мудрости и мудрости святых. «Если и есть сегодня томистские авторы, для которых оскорбительна даже сама идея христианской философии, то это лишь доказательство того, что можно повторять формулы учителя, не осознавая их духа, и того, что томизм, как всякая великая доктрина, может быть препарирован как труп профессорами анатомии, вместо того чтобы быть осмысленным философами»[[43] – См.: Maritain J. *De Bergson a Thomas d'Aquin*. P. 317.].

#### Философия и духовный опыт

Идет ли речь о примате существования в метафизике и в теории познания; или о глубоко экзистенциальном характере суждения совести и благоразумия в философии морали, об экзистенциальных конечных целях самой философии морали; или о центральном значении, отведенном существующему и субъекту в универсуме бытия; или о теории зла, виновности свободного существа и ошибочных путях его свободы в открываемых нам томистскими принципами перспективах на вечные предначертания, – в каждом из этих случаев ясно, как было показано на предыдущих страницах, каким образом экзистенциализм Фомы Аквинского отличается от современного экзистенциализма, поскольку он рационален и поскольку, основываясь на интуиции смысла и разума, он ассоциирует, отождествляет всюду бытие и интеллигибельность. Декарт и вся рационалистическая философия, исходящая из картезианской революции, проводят линию непреодолимой враждебности между интеллектом и тайной, и здесь, без всякого сомнения, кроется глубинный источник крайней бесчеловечности, базирующейся на рационализме цивилизации. Фома Аквинский примиряет интеллект и тайну в сердце бытия, в сердце существования. И этим он освобождает наш интеллект, он приводит его к собственной природе, адресуя к своему объекту. Этим он также приводит нас в состояние нашего внутреннего единства и, не отказываясь от разума и философии даже в тех областях, которые трансцендируют философию и к которым не могут привести никакие философские тропы, обеспечивает достижение свободы и мира.

Здесь мы приступаем при высоком и наиболее примечательном стремлении к бытию, которое оживляет томистскую мысль и делает ее столь безнадежно необходимой, но в то же самое время столь чужеродной и нетерпимой по отношению к больному, опустошенному и отчаявшемуся разуму наших дней. Она созидает единство, а мы любим рассеяние; она творит свободу, а мы предаемся поискам какого-нибудь вида коллективного рабства; она ведет к миру, а наш удел – насилие. Страдания, которые нас раздражают, есть именно те страдания, которые мы любим больше всего на свете. Нам совсем не хотелось бы избавиться от них.

Однако великий немой сицилийский бык давно начал громогласно заявлять о себе в мире и не скоро покончит с этим занятием. Каждому позволено его

услышать. Если его дух и его учение несут человеку единство, то это всегда происходит благодаря тому же самому секрету, который состоит в понимании всего на свете и щедрости бытия. Природа и благодать, вера и разум, теология и философия, добродетели сверхъестественные и естественные, мудрость и наука, энергия спекулятивная и практическая, мир метафизики и мир этики, мир познания и поэзии, а также мир мистического молчания – для каждого созвездия нашего человеческого мира святой Фома старается признать свойственные ему место и права, но он не разъединяет их. В своей экзистенциальной перспективе он находит в различии единство, которым является Образ бога, и заставляет слиться все наши силы в сплав, спасающий и стимулирующий наше бытие[[44] – См.: Ibid. P. 316.]. Фома Аквинский противопоставляет Гегелю, который все разъединяет и сводит к состоянию борьбы, принимая универсальность бытия в антиэкзистенциальной перспективе абсолютного идеализма и желая все свести к единству Великого космогонического Идола, в котором противоположности объединяются для созидания монстрообразных творений и в котором отождествляются Бытие и Небытие.

Воздадим должное Кьеркегору и его преуспевшим последователям за то, что, выступая против Гегеля, они присоединились к тем, кто занимается размышлением над великим уроком тоски, и в особенности за то, что они напомнили этот великий урок ученикам святого Фомы. Огромная опасность, подстерегающая тех, чья доктрина возносится к вершинам единства и мира, состоит в том, что они рискуют считать свой путь завершённым тогда, когда находится в его начале, и забывают, что для человека и его мысли мир всегда есть победа над раздором, а единство – цена выстраданного и преодоленного разлада.

Мир и единство томистов не имеют ничего общего с легкодостижимым равновесием и диалектическими примирениями разума, расположенного в зоне безопасности механизма готовых ответов, выдаваемых на любой вопрос. Они требуют триумфа в потоке непрерывно порождаемых конфликтов, вовлеченности в толщу новых вопросов, с тем чтобы из твердыни имеющегося знания заструилась новая интуиция неведомых истин или истин старых, заново понятых, объединения всех усилий, направленных на поиски и открытия, с тем чтобы высветить истину, достигаемую благодаря этим усилиям обычно только при содействии некоторого заблуждения или неудачных понятий. Они требуют от человека напряжения и широты, которые, по правде говоря, достижимы лишь в тревоге креста. Потому-то слова апостола Павла имеют ценность и в сфере духовной: без пролития крови нет искупления. Примирение высших энергий разума и жизни, которые, естественно, жестоки, как всякое желание абсолютного, и каждое из которых притязает на все, есть ложное примирение, если оно не является собою также искупление; и оно может свершиться лишь ценой страдания самого духа[[45] – См.: Ibid. P. 133–134.]

Тревога ничего не стоит как философская категория. Из такой материи не создашь философии, равно как и не соорудишь защитного скафандра. Оказывается, она внутри скафандра; она не входит в его составляющие. Тревога есть достояние субъективности. Она сосредоточивается в философе, а не в его философии; и если она переходит в философию, то это происходит потому, что его философия заражена его «Я», а также потому, что его «Я» находит в этом средство самоуспокоения; сделать тоску предметом мысли гораздо удобнее, нежели ее выносить.

У какого философа тоска не была спутницей его судьбы? К чему биться об землю, когда от вас ускользает суть. Вкус к смерти приходит тогда, когда сама работа по заключению истин в наши наиболее правильные слова кажется предательством истины. Счастливы те, у кого тоска пролилась прозрачной слезой; биографы Фомы Аквинского говорят о том, что он много плакал; образцовое поведение наиболее ясной объективности рождено в слезах святого. Фома Аквинский трудился не в мире, а в состоянии конфликта и нетерпения. И разве мы сами представляем из себя что-либо иное, нежели приговоренные к смерти, которые до странности торопятся сказать свое слово перед уходом туда, где бесполезны все слова и где все очевидно? Он был до такой степени томим жаждой познания, что во имя озарения зывал к святым Петру и Павлу, прося их устранить его сомнения. Это происходило потому, что Фома Аквинский считал себя ответственным за решение самой трудной задачи; ему нужно было пронести, переустроить без потерь и ориентировать на будущее весь универсум христианской мысли: мельчайшая ошибка загубила бы все. Не говоря уже о его внимательных собратях, которые следили за всеми его действиями и искали случая похоронить его труд в могиле на кладбище ереси и которые добились

осуждения его доктрины в Оксфорде и Париже, когда он отсутствовал там для ее защиты. Из-за этого ли он плакал? Он плакал, наблюдая мистерию бытия, он плакал, видя достаточно для того, чтобы отступить перед волной невидимого им.

Мы находимся за рамками тоски. Тревога, тоска есть не что иное, как форма духовного опыта философа. По мере прохождения через иные состояния он познает интеллектуальную радость, в которую не проникает ничего человеческого, решающие интуиции и озаряющую уверенность, нечто вроде опьянения объектом, которое почти жестоко; иногда застывшую экзальтацию взгляда, который обнажает и разрушает; временами отвращение при перемещении скелетов животных и костей умерших, о которых говорил Гёте; иногда всеобъемлющая страстная увлеченность бесконечными исследованиями, проводимыми людьми, и всеми этими захватывающими истинами, порой сожаление об ошибке с ее двусмысленностью и великое одиночество или отчаяние духа, иногда сладость приближения к материнской ночи. Я хотел бы отметить, что духовный опыт философа – это питательная почва его философии и что без него не существовало бы философии, однако он не входит и не должен входить в интеллектуальную ткань философии: мякоть плода должна состоять только из истины.

И если верно, что философия стремится к самоопределению для того, чтобы прийти к безмолвию единства, в котором она соберет все известное ей в наиболее прозрачном и чистом свете, к какому же опыту она может таким образом привести человеческого дух, имея своими первообъектами мир и человека, как не к опыту дара науки? И тогда обретен будет мир, и тогда можно будет сказать: *esse in pace amaritudo mea amarissima*[[46] – Се в мире горечь моя горчайшая (лат.) (прим. перев.).]. То, что создает дар науки, по словам святого Фомы[[47] – См.: Saint Thomas Jean de. *Les Dons du Saint-Exprit. trad. par R. Maritain. P., 2ed., 1950. P. 124.*], состоит в опыте или во вкусе к творчеству, отдаляющем от них самих, в духовном опыте сотворенного, который вызывает у нас тоску по богу. «Поистине, напрасно надеялись мы на холмы и на множество гор... Вот мы идём к тебе; ибо ты Господь Бог наш»[[48] – Иеремия, II, 22, 23.].

На какую же более истинную науку мог бы претендовать философ? Он мог бы достичь желаемого, когда однажды не через дискурсивные средства разума, а при помощи интимного и простого опыта, в котором, кажется, все сказано и соучастие дано не иначе, как только в единстве с отстраненностью, ощутит, что существа при всей их красоте в большей мере отличаются от бесконечного Бытия, нежели похожи на него, и узнает, как велика заброшенность тех, кто, для того чтобы рассмотреть сотворение, должны были подняться на ледник пустоты и увидеть всюду лишь пустоту. Тогда он узнает, что среди людей нет ничего более униженного, чем любимая им истина. Он почувствует, что возможность ее постигнуть всегда упускается и что ее наиболее высокое содержание, если оно чисто человеческое, оказывает влияние на историю лишь в виде побуждения слепым и не расшифровывается. Он постигнет подлинный смысл *mini videtur ut palea*[[49] – Воспринимаемого мною как солома (лат.) (прим. перев.).], отдаст себе отчет в том, что все, что люди говорят о бытии и о Боге, должно казаться святым подобным куче соломы, и что соломинка, которую каждый старается к ней с трудом добавить, ничтожна, ибо будет он судим лишь в свете любви. Он поймет, что ценности интеллигибельного бытия – это величие существования и этот вкус существующего, который он так хотел постигнуть! – противостоят ему лишь в бесконечном безразличии и никогда не испытывали желания стать его достоянием. Это он, следуя закону человеческого интеллекта и нацеливая его на извлечение смысла, желает постигнуть их, проникая на мгновение через покров. И следовательно, изначально он был разочарован, ибо мы неминуемо подвергаемся разочарованию, когда желаем постигнуть то, что не хочет открыться нам. Если холмы были обманчивыми, это не означает, что они ему лгали. Однажды они раскроются ему, все станет доступным человеческому интеллекту, но только тогда, когда Существование, имеющее основание только в самом себе, раскроется в видении.

ИНТЕГРАЛЬНЫЙ ГУМАНИЗМ

Введение

## Humanisme intégral

### Героизм и гуманизм

#### Общее понятие гуманизма

Это произведение Маритена, относящееся к числу программных, определяющих пафос его творчества, впервые увидело свет в Париже в 1936 г. Перевод введения и первых трех глав книги осуществлен по изданию Maritain J. Humanisme Integral. Paris: Aubier, Editions Montaigne, 1968.

Мы не надеялись, что новые коммунистические директивы относительно социалистического гуманизма дадут материал для обсуждения проблемы гуманизма. С тех пор эта проблема стала модной; и можно только радоваться тому, что отныне на повестку дня поставлены вопросы чрезвычайной значимости. Нельзя теперь будет говорить, что проблема человека начнет обретать значимость лишь после исчезновения капиталистической экономики.

Но, возможно, мы не отдаем себе еще отчета в том, что принятие позиции относительно гуманизма обязывает поставить одновременно еще и другие проблемы.

Я, бы хотел здесь привлечь внимание к одной из этих проблем, дабы ввести в размышления, предложенные в настоящем труде.

Нет ничего столь желанного для человека, как героическая жизнь; нет ничего менее обычного для человека, чем героизм: именно, как мне кажется, глубокое понимание этой антиномии делает духовно наполненным творчество г-на Андре Мальро[[50] – Андре Мальро (1901–1976) – французский писатель, искусствовед, политический деятель (прим. перев.).] и одновременно трагичным. Я полагаю, что вопрос о гуманизме, даже о гуманизме социалистическом, не кажется г-ну Мальро столь уж безобидным.

Могу ли я сказать, что и Аристотелю он не казался безобидным вопросом? Предлагать человеку лишь человеческое, отмечал он, означает обманывать человека и желать ему зла, поскольку главной частью своей, какой является душа, человек призван к большему, нежели просто человеческая жизнь. С этим принципом (если не способом его применения) согласны Рамануджа[[51] – Рамануджа (р. ок. 1017) – индийский религиозный мыслитель, основоположник вышешта-адвайты, являющийся разновидностью веданты (прим. перев.).] и Эпиктет[[52] – Эпиктет (ок. 50 – ок. 140) – греческий философ-стоик (прим. перев.).], Ницше и св. Хуан де ла Крус.

Является ли упомянутое мною замечание Аристотеля гуманистическим или антигуманистическим? Ответ зависит от того, какой концепции человека мы придерживаемся. Но мы сразу же увидим, что слово гуманизм многосмысленно. Ясно, что произносящий его сразу вступает в сферу метафизики и что в соответствии с тем, есть или нет в человеке чего-либо, что возвышается над временем, и есть ли оно в личности, наиболее глубокие потребности которой превосходят весь порядок универсума, идея гуманизма будет иметь различный резонанс.

Но поскольку великая языческая мудрость не может быть отделена от гуманистической традиции, нам завещано, там, где речь идет об определении гуманизма, не игнорировать устремленность к сверхчеловеческому и ссылки на трансценденцию. Чтобы оставить дискуссию открытой, скажем, что гуманизм (и подобное определение может быть само по себе развито по различным линиям) существенным образом стремится сделать человека действительно более человечным и показать его изначальное величие, содействуя его участию во всем – будь то природа или история – что может обогатить его («концентрируя мир в человеке» и «раскрывая человеку мир») – приблизительно так говорил Шелер[[53] – Макс Шелер (1874–1928) – немецкий философ, один из основоположников философской антропологии (прим. перев.).]; прежде всего он требует, чтобы человек развил заложенные в нем возможности и творческие потенции, укрепил жизнь разума, чтобы он трудился, превращая силы физического мира в инструменты собственной свободы.

Понятый таким образом гуманизм неотделим от цивилизации и культуры (эти два

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
слова для нас являются синонимами).

Можно ли обладать героическим гуманизмом?

Предшествующие замечания, как кажется, трудно опровергнуть. Между тем не предстают ли реально в различных циклах культуры гуманистические периоды как антиподы героическим периодам, не выглядят ли они как упадок героического в человеке или как возобладание человеческого над героическим, как более или менее общее отвержение сверхчеловеческого? Разве гуманизм совпадает с героизмом и с творчеством, свойственным культуре, органично присущим ей, только если он участвует в динамике исторического развития, где он действует, не осознавая и не выявляя себя и где страдание само себя не замечает и ничего не знает о себе, где человек забывает себя, жертвуя собой во имя чего-то большего, нежели он сам? Разве гуманизм может заявить о себе, обозначить себя и свои собственные постулаты, только тогда, когда энергия иссякает, когда наступает время разложения и упадка, когда (прибегнем один раз к этой оппозиции терминов) «культура» становится «цивилизацией», когда страдание обнаруживает себя и становится невыносимым? Разве человек может себя познать, лишь отказываясь жертвовать собой во имя чего-то большего, чем он сам? Является ли человеческое слишком человеческим, копошащимся в этой «анархии атомов», как говорил Ницше; разве упадок является в этом смысле гуманистическим феноменом?

Возможно, ответ был бы не так прост, как это представляется легковесному аристократизму; возможно, некоторые формы героизма помогли бы разрешить это очевидное противоречие. Коммунистический героизм пытается сделать это путем революционного напряжения и титанических усилий; буддийский героизм апеллирует к жалости и призывает отказаться от действительности. Существует такой героизм, который намеревается достичь это через любовь. Пример Святых гуманистов, таких как восхитительный Томас Мор, с этой точки зрения особенно значим. Но о чем свидетельствует он – о том ли, что гуманизм и святость могут сосуществовать, или о том, что можно обладать гуманизмом, питаемым героическими источниками святости? Подлинный гуманизм, гуманизм, осознающий себя, ведет человека к жертвенности и подлинно сверхчеловеческому величию, поскольку человеческое страдание открывает глаза и находит опору в любви, – оно не отказывается от радости, а жаждет еще большей радости, хочет ликовать в радости. Можно ли достичь героического гуманизма?

Что касается меня, то я отвечаю – да. И я спрашиваю себя, не зависят ли от ответа на этот вопрос (и от вкладываемых в него мотивов) различные позиции, принятые теми и другими людьми перед исторической деятельностью, вершащейся на наших глазах, и различные практические рекомендации, за которые они чувствуют себя ответственными?

Западный гуманизм и религия

Я хорошо понимаю, что для кого-то подлинным гуманизмом будет, по определению, лишь антирелигиозный гуманизм. Как будет видно из последующих глав, мы стоим на совершенно противоположной точке зрения. Сейчас я бы хотел лишь предложить на этот счет два фактических замечания.

Прежде всего, совершенно верно, что с начала Ренессанса западный мир последовательно прошел путь от состояния сакрального христианского героизма к гуманистическому состоянию. Но западный гуманизм обладает религиозными и «трансцендентными» истоками, без которых он как таковой непостижим; и я называю «трансцендентными» все формы мысли, какими бы различными они ни были, которые кладут в основу мира высший по отношению к человеку дух, – если говорить о самом человеке, то речь идет о духе, который своей судьбой призван преодолевать границы времени, а в центр моральной жизни – естественную или сверхъестественную набожность. Истоки западного гуманизма суть классические и христианские истоки, и не только в толпе средневековой древности, но также в языческой античности, в той бесспорно части ее наследия, которая связана с именами Гомера, Софокла, Сократа, «Отца Запада Вергилия, обнаруживаются черты, о которых я только что говорил. С другой стороны, одним только тем фактом, что состояние средневекового христианства было состоянием единства плоти и духа, или воплощенной духовности, оно включало в свои сакральные формы неявный потенциальный гуманизм; в XII и XIII столетиях он должен был «проявиться» и проявить себя в ореоле хрупкой красоты и как бы торопящимся жить, поскольку вскоре противоречие между стилем средневековой культуры и стилем классического гуманизма (не говоря о

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
различных искажениях, выпавших на долю самого христианства, среди которых наиболее значительными были пуританизм и янсенизм) должно было на время заслонить собой, сделать невидимым глубокое единство между христианством и гуманизмом, рассматриваемых в их сущности. В период средневековья общность в единой живой вере человеческой личности с другими реальными и конкретными личностями и с богом, которого они любили, со всем творением, вопреки бесчисленным бедам, делала человека способным на героизм, умножала его победы в познавательной деятельности и в художественном творчестве; благодаря самым чистым сердцам великая любовь, возвышающая в человеке природу над нею самой, распространяла, на вещи чувство братского почитания; в то время св. Франциск[[54] – Св. Франциск Ассизский (1181–1226) – католический святой, основатель ордена францисканцев (прим. перев.).] понять что материальная природа требует от нас, чтобы мы прежде определенным образом приручили ее с помощью нашей любви; а уж потом обращали себе на пользу, эксплуатируя и подвергая промышленной обработке. Я хочу сказать, что, любя вещи, любя скрытое в них бытие, человек очеловечивает их вместо того, чтобы мерить человеческое их мерой.

С другой стороны, – и это мое второе замечание, – рассматриваемый западный гуманизм в его современных формах, очевидно наиболее свободных от всякой метафизики, связанной с трансценденцией, легко увидеть, что если здесь присутствуют еще элементы общей концепции человеческого достоинства, свободы, беспристрастных ценностей, то это – наследие прежних, ныне утраченных христианских идей и христианских чувств. Я прекрасно понимаю, что либерально-буржуазный гуманизм – это всего лишь зерно пшеницы, которому не прорасти, это – хлеб из крахмала. Против этого материализованного спиритуализма активно и успешно борется атеистический, или языческий, материализм. Но на человеческие сердца воздействует, вовлекая их в деятельность, нерастроченная энергия христианства, лишенная своих естественных связей, пребывающая в атмосфере насилия, воздействует фактически, экзистенциально, о чем бы там ни вешали всяческие теории. Не свидетельствует ли о переплетении идей, характерном для современного мира, то, что эти некогда принадлежащие христианству энергии служат распространению концепций культуры, прямо противоположных христианству? Это было бы на руку христианам, стремящимся привести вещи к истине, объединить вновь на основе общего истока надежды на справедливость и тоски по единству, которые, питая мирскую скорбь, идут по ложному пути, и тем самым вызвать к жизни культурно-историческую силу христианского содержания, способную воздействовать на историю и помогать людям.

Для этого были бы необходимы трезвая социальная философия и трезвая философия современной истории. Они работали бы тогда для того, чтобы заменить бесчеловечный режим, агонизирующий у нас на глазах, новой цивилизацией, которой был бы свойствен интегральный гуманизм и которая явила бы нам новое христианство – уже не сакральное, секуляризованное, мирское, собственно, это мы пытаемся показать в собранных здесь очерках.

Этот новый гуманизм не имеет ничего общего с буржуазным гуманизмом, он силен тем, что не обожает человека, но реально и действенно уважает человеческое достоинство и поддерживает общие требования личности; для нас этот гуманизм ориентирован на социально-историческую реализацию заботы о человеке, о котором говорит Евангелие, при этом человеческое не должно существовать лишь в духовном плане, но воплощаться и идти к достижению идеала братского сообщества. Новый гуманизм не требует того, чтобы люди жертвовали собой ради расы, класса или нации, ради их развития и процветания; он требует наилучшей жизни для людей и конкретного блага для сообщества человеческих личностей; он призывает к смиренной истине, к братской дружбе, к их воплощению – ценой постоянного напряжения сил и определенной бедности[[55] – я полагаю абсолютно необходимым то, что в наши дни именуется экономикой изобилия. Но даже не говоря о трудных проблемах, которые поставит развитие науки и технологий, уменьшая необходимость ручного труда и создавая риск безработицы, это изобилие, будучи распространено на всех, будет означать для каждого относительную бедность, при которой необходимые средства будут гарантированы, а роскоши трудно достичь.] – в социальном строе и в структурах общественной жизни; только идя таким путем, этот гуманизм сможет взрастить человека в общности и стать героическим гуманизмом.

## Проблемы для рассмотрения

В центре этой и следующей за ней главы будет находиться проблема человека.

Мы попытаемся определить с точки зрения философии истории Нового времени практическую и конкретную позицию человеческого существа перед Богом и перед собственной судьбой, характерную как для эпохи в целом, так и для того или иного отдельного момента культуры. Но эта проблема, имеющая практическое, или этическое, содержание, находится в подчинении у двойственной спекулятивной проблемы и в то же время иллюстрируется ею – антропологической, отвечающей на вопрос: «что такое человек?», и теологической, трактующей отношение между человеком и высшим принципом его судьбы или, если пользоваться христианской терминологией и более точно ставить вопрос, – между благодатью и свободой.

Мы рассмотрим эти три проблемы прежде всего с точки зрения средневекового христианства, а затем с точки зрения гуманизма Нового времени. Мы увидим затем, в какой степени диалектика этого гуманизма определяла современную эпоху, а потом мы проанализируем те же самые три проблемы в ракурсе «нового христианства» и нового гуманизма.

## I Средневековое христианство

### Проблема человека

Рассмотрим с позиции средневекового христианства антропологическую проблему, проблему благодати и свободы, проблему конкретного положения существа перед Богом.

Для средневековой мысли (и это подтверждало, что она – мысль христианская) человек, согласно знаменитому артистотелевскому определению, которое, говоря по правде, можно рассматривать как «католическое по самой своей природе», не был просто животным, наделенным разумом; этот общий подход к природе человека имеет далеко идущие выводы, поскольку, делая из человека по преимуществу духовное существо, он показывает, что он как таковой должен обладать сверхчеловеческими потребностями; но одновременно этот подход демонстрирует также, что, поскольку данный дух принадлежит животному, – эхо наинесовершеннейший из духов, и что фактически человек, как правило, живет, руководствуясь не духом, а чувствами.

Для средневековой мысли человек был также и личностью; следует отметить, что это понятие личности есть понятие, если можно так сказать, несущее на себе печать христианства, – оно определено и сформулировано благодаря теологии. Личность – это универсум духовной природы, наделенный свободой выбора и составляющий, в силу этого обстоятельства, независимое целое по отношению к миру, так что ни природа, ни государство не могут покушаться на этот универсум без его согласия. И сам Бог, который существует и действует во внутреннем мире, здесь поступает определенным образом и с особой изысканной деликатностью, о чем свидетельствует то, что он уважает свою свободу, в сердце которой он в то же время живет, и что домогается ее, но никогда не принуждает.

Более того, для средневековой мысли человек в своем конкретном и историческом существовании не был просто природным существом. Это было существо, раздираемое противоречиями, подверженное влиянию и дьявола с его похотливостью, и Бога, несущего любовь. С одной стороны, он сохраняет в себе наследие первородного греха, рождается лишенным дара благодати, и хотя в существе своем, несомненно, он не испорчен, тем не менее природа его подверглась искажению. С другой стороны, он создан для достижения сверхъестественной цели: увидеть Бога так, как себя сам видит; он создан, чтобы возвыситься до самой жизни Бога; он находится под воздействием актуальной благодати, в если он не противостоит Богу со всей силой своего неповиновения, он на земле несет в себе с момента своего появления собственно божественную жизнь священной благодати и ее даров.



С точки зрения экзистенциальной можно в таком случае сказать, что это существо одновременно естественное и сверхъестественное.

Таковы основные моменты христианской концепции человека; но, что особенно следует отметить, – это специфический характер этой концепции, который она приобрела в средневековой мысли как таковой, если последнюю рассматривать в качестве определенного исторического момента. Отметим, что эти имеющие прежде всего теологический характер представления соответствовали эпохе средневековья. Они имели сильную психологическую окраску, правда, не в современном смысле этого слова: все вещи там рассматривались с точки зрения Бога. Естественные тайны человека ради их сохранения не подвергались анализу с помощью научного и экспериментального познания. Короче говоря, средние века были прямой противоположностью рефлексивной эпохе: что-то вроде опасения или метафизического целомудрия, а также горячее стремление видеть конкретные вещи, созерцать бытие как таковое и понять мир привлекали взгляд средневекового человека, не задумывающегося о себе самом. Такой подход мы обнаружим во всем.

Проблема благодати и свободы

Если теперь перейти от проблемы человека к теологической проблеме благодати и свободы, здесь нам придется различать то, что в целом относится к христианской мысли как таковой, и то, что характеризует особым образом мысль средневековья.

В целом теологическое мышление средних веков находилось под влиянием св. Августина и в особенности руководствовалось его аргументами, направленными против Пелагия [[56] – Пелагий (ок. 360–418) – христианский богослов, выходец из Британии. Отрицал догмат первородного греха и радикальную испорченность человечества. Божественная благодать рассматривается им как помощь человеку, своеобразного заслуге. Сам же индивид может избрать как путь добра, так и путь зла. Августин вел с ним полемику по этим принципиальным вопросам. Пелагианство было официально осуждено церковью (прим. перев.).]. В этом отношении средние века были собственно католическими и христианскими. Когда они говорили о полной спонтанности, суверенной свободе и действительности божественной благодати и одновременно с этим о реальности свободного выбора человека; когда они утверждали, что инициатива во всяком благом деле исходит от Бога, что он порождает желание и действие, что, вознаграждая наши добродетели, он вознаграждает и себя за свои дары, что человек не может ни спастись в одиночку, ни начать свою работу по своему спасению, ни подготовиться к нему, что, пребывая в одиночестве, он способен лишь ко злу и заблуждению, и одновременно – что он, несмотря на все это, свободен, когда действует под влиянием божественной благодати; что внутренне воодушевляемый ею, он свободно производит благие и добродетельные дела; что он один ответствен за зло, которое он творит; что он, благодаря своей свободе, обладает в мире столь важной инициативой и играет такую существенную роль, какие трудно вообразить; что Бог, создавший его без его помощи, не спасет его без него самого, – это означает, что средние века, исповедуя данную концепцию таинства благодати и свободы, воспроизводили доходчиво и во всей чистоте ортодоксальную христианскую и католическую концепции. Когда христианская мысль достигнет своего апогея, святой Фома Аквинский будет выдвигать такие теологические решения, которые уже имелись во внушительных созерцательных интуициях св. Августина.

Одновременно здесь не лишне было бы подчеркнуть специфическую черту эпохи христианства, черту, о которой мы только что говорили, касаясь антропологической проблематики, – это решительный отказ от рефлексивного взгляда существа на самого себя.

Средние века задерживали свой взгляд на ярких моментах в таинстве благодати и свободы, которые выявил Св. Августин и которые касались божественных глубин этого таинства. Все то, что оставалось в тени и касалось сотворенных глубин этой тайны, имеющих отношение к человеку, в частности, т.с., что связано с божественным санкционированием дурного действия и порождения зла сотворенным существом, равно как со значением и собственной ценностью (говоря это, я остаюсь на собственно философском и теологическом уровне) временной и «светской» активности человеческого существа, то средневековье, касаясь этих вопросов, со всей определенностью разработало принципы, ведущие к их разрешению, лишь слегка коснувшись самих этих запутанных проблем и оставив после себя практически невозделанную целину, огромное

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
поле неизученных задач.

Отсюда следует, что в этой области место отсутствующих разработанных решений могли занять случайные представления и придать вечным христианским концепциям, о которых мы ведем речь, характер частный и сиюминутный: я думаю здесь о некоторых слишком упрощенных представлениях пессимистического и драматического свойства относительно падшей человеческой природы и о столь же упрощенном и слишком обобщенном образе божественного выбора и поведения, если можно так сказать, божественной персоны, по отношению к сотворенным судьбам; я думаю об определенной теологической обесчеловеченности, впрочем вполне укладывающейся в рамки ортодоксии и в силу собственной особенности ведущей к заблуждению, которой средневековый католицизм был естественным образом поставлен в такую ситуацию, когда он стремился отыскать оправдание в наименее обоснованных позициях августианианского синтеза. Св. Фома все тут привел в порядок, но сделал это слишком поздно для того, чтобы средневековая мысль могла сама воспользоваться его принципами и извлечь из них плоды.

Было бы абсурдным полагать, что в средние века самосознание сотворенных существ не содержалось бы имплицитно в самом движении метафизической или теологической мысли к бытию и к Богу или в движении поэтической и художественной мысли к создаемому произведению. Но если говорить о продуманном и недвусмысленном рефлексивном исследовании самосознания, то оно-то как раз и отсутствовало. Тому мы находим разительный пример у самих мистиков. Средние века дают нам целую галерею не сравнимых друг с другом мистиков, но если бы мы располагали одними только документальными свидетельствами, оставленными ими, если бы мы не знали деяний святой Терезы, святого Хуана де ла Круса, Марии Воплощения[[57] – Св. Мария Воплощения (1565–1618) – католическая святая, способствовавшая укоренению ордена кармелиток во Франции (прим. перев.).], мы были бы мало осведомлены о внутренних состояниях, испытаниях и о душевных терзаниях тех, кто пошел этим путем; мы могли бы думать, что мистики средневековья их не извели. Они их познали, они пережили их, но не питали к ним никакого интереса и никогда, за исключением заката средневековья, времени Рюисброка[[58] – Ян Рюисброк (1293–1381) – фламандский философ-мистик, последователь идей Экхарта (прим. перев.).] и Таулера[[59] – Иоганн Таулер (1300–1361) – немецкий философ-мистик, испытавший влияние Экхарта (прим. перев.).], не считали нужным говорить об этом.

Тем не менее средние века проникновенно и с собственно католических позиций размышляли о роли грешника и свойственных ему действиях, о его упорстве, о провидческом милосердии Бога по отношению к нему. Они обладали глубоким смыслом природы, ее достоинств и ее несовершенств; они, как никакая. – другая эпоха, познали цену человеческой жалости и человеческих слез. Но все это, не став для них объектом рефлексивного познания, было ими скорее пережито, нежели осознано. И если бы мы рассмотрели лишь свидетельства средневековой теологической традиции (я не говорю о Фоме Аквинском, который слишком велик, чтобы характеризовать какую-либо одну эпоху), мы могли бы поверить – и это было бы ошибкой, – что средневековая мысль знала человеческое существо лишь в аспекте сотериологических проблем и божественных требований по отношению к человеку, применительно к тем объективным законам морали, которые ему надлежало исполнять, а не в связи с субъективными возможностями его возвеличения и субъективной обусловленностью его несовершенства.

Практическое отношение сотворенного существа к своей судьбе

Перейдем к третьей проблеме из числа подлежащих рассмотрению – к проблеме практического отношения сотворенного существа к своей судьбе. Наши предшествующие наблюдения показывают, что средневековый человек, отвечая на божественные инициативы, ведет себя прямолинейно, заурядно, не обременяя себя думой о совершенствовании своего сознания, словом, ведет себя наивно (мы не вкладываем в это слово пренебрежительного смысла), лишь случайно задумываясь о себе самом.

Присущий средневековому христианству стиль характеризуется, таким образом, неискусенной простотой и необдуманностью, свойственными человеку, отвечающему на проникновенные деяния Бога[[60] – См.: Science et Sagesse, chap. Ш.].

В условиях ослабления страданий и отсутствия злодеяний это было простым

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
восхождением, движением интеллекта к объекту, души – к совершенствованию, мира – к социальной и юридической структуре, объединенной в царстве Христа. Полностью подчинившись страсти, охваченное неискушенной храбростью, на какую способен только ребенок, христианство строило громадный замок-крепость, на вершине которого должен был восседать Бог; оно приготовило ему трон за земле, поскольку любило его. Все человеческое, таким образом, пребывало под знаком священного, направлялось священным и защищалось священным, по крайней мере до тех пор, пока любовь давала ему силы жить. Пусть случались потери, несчастья – божественное деяние осуществлялось через душу, принявшую крещение. Сотворенное существо постоянно испытывало терзания и в этом обретало величие, забывая себя во имя Бога.

#### Разложение средневековья

Когда героический порыв, увлекавший его, таким образом, иссяк и сотворенное существо ощутило собственную тяжесть, почувствовав себя раздавленным тяжеловесными структурами мира, который само и создало, оно испытало ужас небытия. Сотворенное существо хочет быть «презираемым» святыми, то есть быть ничем перед Богом, зная, что они воздают ему должное. Оно не страдает, если его презирают люди из плоти и крови, будь то теологи или философы, люди церкви или люди государства. Итак, оно ощутило себя презираемым таким образом в конце средних веков, на протяжении всего XV века, полного несчастий, когда танец мертвецов поразил воображение и святой Винсент ферье[[61] – Св. Винсент ферье (1355–1419) – католический святой, испанского происхождения, много путешествовавший не только по Европе, но и в странах Востока. Известен своими чудесами и предсказаниями (прим. перев.).] объявил о конце света, и когда в то же время новые и жизнеспособные структуры, отвечающие совершенно иному, подлинно человеческому типу культуры, попытались явить себя свету. Крушение средних веков открывает таким образом двери новому гуманизму. Величественное разложение средних веков и их сакральных форм есть появление «светской» цивилизации – не просто светской, но такой, которая все дальше и дальше отходит от Воплощения. Это все еще, если хотите, век Сына человеческого: но человек переходит от культа Человека-Бога, культа Слова, создавшего человека, к культу Человечества, чистого Человека.

Характеризуя наиболее кратко дух этой эпохи, дух эпохи, направляемой гуманистическим Ренессансом и Реформацией, скажем, что она хотела приступить к антропоцентрическому оправданию сотворенного существа, осязаемым символом которого, если бы искать его в совпадении религиозной архитектуры и состояния души, могла бы стать замена стиля барокко (впрочем, прекрасного самого по себе) романским и готическим стилем.

## II КЛАССИЧЕСКИЙ ГУМАНИЗМ И ДВОЙСТВЕННАЯ ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА И СВОБОДЫ

### Протестантское «открытие»

Вот что мы можем констатировать прежде всего относительно двойственной спекулятивной проблемы – проблемы человека, благодати и свободы.

Начнем с рассмотрения протестантского «открытия». Это оправдание является нам как оборотная сторона маскарада; оно предстает перед нами как выход из отчаяния.

Здесь перед нами антиномия, обладающая редкостной динамической силой, которая заслуживает специального рассмотрения.

Если святой Августин понимается с материальных позиций, просто в свете разума, который не является подлинно теологическим, а геометрическим, то кажется, что в его доктрине сотворенное существо уничтожено. Человек существенным образом испорчен самим первородным грехом – в этом доктрина Лютера, Кальвина, Янсения[[62] – Янсений (1585–1638) – гол. католический теолог, противопоставивший истинно верующих тем, кто формально приемлет учение церкви. Утверждая, что Христос пролил свою кровь не за всех людей, он приближался к кальвинистской доктрине предопределения (прим. перев.).].

Нет ли здесь откровенного пессимизма? Сама природа существенным образом испорчена первородным грехом. И она остается испорченной, несмотря на

Маритен Жак Философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
действие благодати, которая более не жизнь, но лишь покров.

Да, это пессимизм чистой воды. Но посмотрите: природа сама по себе еще до греха обладала как для себя должным привилегиями Адама. И теперь этот развращенный человек, который не может обладать ценностью для неба и которого вера прикрывает именем Христа, подобно покрывалу, хочет быть ценным для земли в том самом своем виде, в каком он существует, в самой развращенности его природы. Этому очерченному существу место именно здесь, ибо необходимо, чтобы оно жило в этом аду, каким является мир.

Таковы диалектика и трагедия протестантского сознания с его удивительно пылким, горьким, даже мрачным, но собственно человеческим ощущением обездоленности человека и его греховности. Сотворенное существо говорит о своем ничто! Но именно оно говорит это и только оно. Человек – это неустанно действующая порча; но эта непоправимо испорченная природа, однако, отчаянно взывает к Богу, и человек, таким образом, что бы там ни было, изначально обладает способностью взывать.

Проблема благодати и вободы получает, тем не менее, слишком простое и даже упрощенное разрешение: не существует более свободной воли, она была убита первородным грехом. В этом вкратце состоит доктрина предопределения и осуждения в понимании протестантских школ – теология благодати без свободы.

Кальвинизм дает тому наиболее известную иллюстрацию. И мы всегда находимся пред лицом той же антиномии: согласно деспотическому предначертанию человек унижен, уничтожен. Но, будучи предопределенным, он уверен в своем спасении. В таком случае он готов всему противостоять и вести себя как избранник Божий здесь, на земле; его притязания (он осознает, что человек в существе своем осквернен, но и спасен, всегда осквернен грехом Адама, но избран Богом) будут безграничны; и материальное благополучие покажется ему долгом перед собственным положением[[63] – Многие смягчающие поправки, как показал в особенности Р. Г. Тони, должны быть внесены в теорию происхождения капитализма Макса Вебера. Однако незыблемо то, что кальвинизм (и доктрина самого Кальвина о склонности к заинтересованности) сыграл здесь, наряду с другими факторами, в своем роде определенную и важную роль.]].

Гуманистическое «открытие» и проблема свободы

Проанализируем теперь две наши проблемы с точки зрения гуманистического «открытия».

В том, что касается проблемы свободы и благодати, мы должны различать смягченную гуманистическую теологию и абсолютную гуманистическую теологию.

Именно молинизм и есть то[[64] – Молинизм – учение испанского богослова и философа Луи де Молина (1535–1600), согласно которому Бог не предопределяет свободного волеизъявления человека, но заранее знает о его результатах. Таким образом, утверждается гармония божественной благодати и свободного выбора индивида (прим. перев.).], что мы называем смягченной гуманистической теологией. Мы полагаем, что знаменитый испанский теолог, который в XVI веке создал новую теорию божественного присутствия и новое учение о связи между благодатью и сотворенной волей, обладает большой значимостью для истории культуры. Мы не имеем намерения рассматривать здесь эту проблему; входите в теологические детали споров об *auxiliis*[[65] – О помощи (лат.) (прим. перев.).]; но мы хотели бы сказать несколько слов по поводу этих вопросов с точки зрения культуры, с точки зрения философии истории и цивилизации.

С этой точки зрения, отвлекаясь от теологических тонкостей, можно сказать, что молинизм появляется, без сомнения, для того, чтобы заявить об участии сотворенного существа, но, однако, о такой участии, которой изначально принадлежит инициатива там, где речь идет о добре и спасении[[66] – Прочитайте здесь выдержку из ответа автора, опубликованного в американском журнале «Мысль» (сентябрь 1944), на статью М. Луи Мерсье, появившуюся в том же журнале: «Г-н Мерсье, возможно, поймет смысл моей критики, если он задумается о следующем тексте из «Concordia»: «Во истину, свершая доброе либо злое, мы можем достичь его только своей способностью к свободному суждению и общим содействием господина, то есть конкретную свободную причину сего следует относить к нам самим, а не к Богу... Тогда не Бог есть причина наших достоинств и пороков, но наши умысел и воля... Воспомоществованием со стороны божией один оправдывается и спасется, другой – не оправдывается и не

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org) спасется ради своей свободы». «Наиболее интересная часть в статье профессора Мерсье касается литературной истории идей, в которой его компетенция безусловна, а замечания всегда вдохновляют. Я прочитал написанное им о семнадцатом столетии с великим удовольствием и пользой. Но относительно моего «интегрального гуманизма» я не могу не почувствовать, что он упустил суть. Действительно ли он поверил хоть на минуту, что я представил век Паскаля как пропитанный молинизмом во всех его силах и элементах, что я «порицал» великие духовные явления этого века, которые я лелею, или «Полиэкта», которым я, как и он, восхищаюсь? Я не «клеимил» кого-либо, даже Молину или среднего «христианского джентльмена классической эпохи». Я попытался найти их место и выявить их значимость в философии современной культуры и истории. Вот почему здесь было не к месту вступать в теологическую дискуссию о Молине. Я также не рассматривал особое влияние, которое он мог не прямо оказать на литературу семнадцатого столетия (в порядке действующей причинности). Моя книга носит философский характер, и, поскольку я думаю, что главные звезды в философии культуры должны быть обнаружены на небосклоне теологии, я взял теологию Молины (в порядке формальной каузальности) как замечательный знак, как проявляющий тип для одного из наиболее характерных направлений, – я имею в виду наиболее богатый в исторических и «будущностных» потенциях, – в культурном поведении семнадцатого столетия. Для меня ясно, что это течение имело «антропоцентрическую» направленность и могло логически повести к отдельному гуманизму восемнадцатого столетия».]

До сих пор христианин-католик полагал, что он обладает инициативой и инициативой свободной в своих благих действиях, в своих всецело благих действиях, но инициативой вторичной, а не первичной. Лишь один Бог обладает здесь первоинициативой; и наши добрые дела, таким образом, всецело исходят от Бога как первичной причины и всецело от нас как вторичной свободной причины. В настоящее время христианин думает, что в его благих, благотворных делах имеется две части, заслуживающих внимания.

Они разъединены, отделены, разделены между Богом и человеком; в каждом из его актов имеется две части – одна из них касается только человека, другая – только Бога. И таким образом христианин полагает, что только в одной части он обладает первой инициативой в творимом им благе.

Некогда идея жизненного и духовного порядка занимала его ум – мысль о таинстве отношений его свободы с божественной свободой: Бог был жизнью его жизни, он не только даровал ему жизнь, но постоянно из глубинных источников бытия питал эту жизнь и эту сотворенную деятельность.

Сейчас же на его мысль воздействует образ механического порядка, нечто такое, что позже назовут параллелограммом сил. Бог и он, каждый тянет корабль его судьбы на свою сторону, но получается так, что тянет его человек, а не Бог.

Вот так выглядит человек христианского гуманизма антропоцентрической эпохи, он верит в Бога и в его милость, но он спорит о границах владений, заявляя о своей доле в первоинициативе там, где речь идет о спасении и добродетельных деяниях вечной жизни, но в то же самое время пытается без посредничества творить свою собственную жизнь и земное благосостояние. Скажем, молинизм, взятый в его психологической обусловленности, есть теология христианского джентльмена классической эры, так же как янсенизм есть теология христианского должностного лица той же эпохи. Но если говорить о репрезентативности, он обладает совсем иной ценностью. Я не знаю, был ли Молина великим теологом, но я считаю, что с точки зрения культуры он в высшей степени репрезентативен для современной цивилизации и для современного этапа разложения христианства.

С теоретической точки зрения эта смягченная гуманистическая теология была чем-то нестабильным. Она логически должна была уступить место собственно теологической концепции. Таким образом, мы приходим к тому, что можно назвать абсолютной гуманистической теологией. Это – рационалистическая теология.

Формула этой теологии значительно более проста; подобно мслинизму, она принимает несовместимость, так называемую несоизмеримость между действительностью благодати и свободы, с которой столкнулся протестантизм; и подобно молинизму, она разрешает эту антиномию в противоположном протестантизму смысле: пытаюсь спасти свободу человека за счет божественной

каузальности. Но она идет до конца в этом направлении. Подобно тому как собственно протестантская теология благодати есть теология благодати без свободы, собственно гуманистическая теология, или метафизика, свободы есть теология, или метафизика, свободы без благодати.

Великие классические метафизики испытывают, впрочем, множество затруднений при обосновании и отстаивании спекулятивными средствами, принципами рационализма или абсолютного интеллектуализма самой этой свободы человеческой воли. Лейбниц и Спиноза займутся поиском каких-либо заменителей. Но в этическом и практическом отношении всегда оказывается, что свобода, к какому бы суррогату ее умозрительно ни сводили, является для человека притязанием, привилегией, которую он реализует и ведет к победе сам. Ему одному отныне предстоит творить свою судьбу, одному, подобно Богу, предстоит вступить в жизнь, включиться в работу огромного механизма Вселенной, подчиненной геометрическому детерминизму, руководствуясь всевластным знанием, которое заменяет и превосходит всякую необходимость.

В конце концов, вместе с гегелевской концепцией истории мы будем иметь уже не две противоборствующие свободы – Бога и человека, но одну человеческую свободу, благодаря которой в становлении мира и истории реализуется божественное начало.

Гуманистическое «открытие» и проблема человека

Перейдем ко второй умозрительной проблеме – проблеме человека. Здесь также следует различать облегченную гуманистическую теологию и абсолютную гуманистическую теологию.

Облегченная гуманистическая теология – это такой гуманизм, или, скорее, такой христианский натурализм, который рассматривает благо в качестве простого фронтона, предназначенного венчать природу (природу, которая нуждается лишь в себе самой, чтобы быть совершенной в своем роде); благодать, согласно ему, также снисходит для того, чтобы делать достойными небесной похвалы и придавать блеск актам, которые необходимы разуму порядочного человека для обеспечения совершенной справедливости.

Аверроизм средних веков, картезианский рационализм XVII века стремились таким образом доставить миру совершенную естественную мудрость, на которую был бы фактически способен экзистенциально понимаемый человек, пребывающий по ту сторону от явлений веры и откровения, вне сферы христианской мудрости.

В практическом и моральном плане это ведет к концепции, которую разделяла политическая мысль Данте [[67] – Благо «гражданской жизни», или цивилизации, есть последняя цель в порядке данного, в порядке времени и приобретенных добродетелей (см.: Saint Thomas d'Aquin, Sum. theol., I if, q 65, a. 2; de Virtut. cardin., a4, ad3), но не абсолютно, а со стороны их подчинения абсолютно конечной цели, то есть вечной жизни, эта относительно конечная цель и сам временной порядок выступают в виде надстройки. Несмотря на обозначенные (весьма беглые) оговорки во всех последних строках, оказывается, что в De Monarchia Данте рассматривал цель земного порядка или политики как абсолютно конечную (см.: lib. III, cap. 16): упрек аверроизму, который адресуется ему в данной связи Жильсон, кажется обоснованным.], согласно которой человек и человеческая жизнь направляются одновременно к двум абсолютно последним различным целям: последней абсолютно естественной цели, которая состоит в совершенном благополучии здесь на земле, и последней сверхъестественной, которая состоит в совершенном блаженстве на небе.

Таким образом, благодаря прозорливому разделению труда, которое не было предусмотрено в Евангелии, христианин мог служить сразу двум господам: Богу – во имя неба и Мамоне – во имя земли, и делить свою душу между двумя послушаниями – каждым абсолютным и каждым высшим: одним – относящимся к церкви и исполняемым во имя неба, другим – относящимся к государству и исполняемым во имя земли.

Здесь также мы сталкиваемся с механической дихотомией, заменяющей органическую субординацию. Человек, в том виде как его представляло средневековое христианство, раздваивался. С одной стороны, имелся чисто природный человек, который нуждался лишь в разуме для достижения совершенства, мудрости и блага и для завоевания земли. С другой стороны, у

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
нас над головой простирается небо, и мы, стало быть, веруем дважды:  
почитаем культы и молимся христианскому Богу; небо окружает природного  
человека со всех сторон, погружая его в мир благодати и делая способным  
достичь высей небесных.

Если удастся разрушить эту двойственность или, скорее (ведь все не так-то  
просто), если тому, что обступает эту двойственность, удастся ее поглотить,  
то мы будем иметь чисто природного человека, каким его представляет себе  
абсолютная гуманистическая теология.

То, что я называю здесь абсолютной гуманистической теологией, – это прежде  
всего вариант Жан-Жака Руссо, т. е. теология естественной доброты.

Известно, что человек в концепции Руссо не только не затронут первородным  
грехом и раны природы не имеют к нему никакого отношения, он обладает по  
сути чистой добротой, которая дает ему возможность соучастия в божественной  
жизни и проявляется в нем в своей первозданной невинности. Таким образом  
благодать растворяется в природе. Подлинный смысл теории Руссо состоит в  
том, что человек по природе свят, что он более чем добродетелен! (Жан-Жак в  
конце жизни не старался более быть добродетельным, но добрым, он был добр  
более, чем когда-либо...). Человек свят, если он созидает себя в божественном  
единстве с Природой, что сделает благими и верными все его первичные  
побуждения.

Зло исходит из расхождений между образованием и цивилизацией, между  
рефлексией и искусственностью. Если мы предоставим природе возможность  
процветать, то обнаружится чистая благодать; это будет богоявленностью  
человека.

Следовало бы привести здесь имя другого великого мыслителя, Огюста Конта.  
Его теория великого Бытия обладает для нас большим интересом в том смысле,  
что она показывает, чем оборачивается логически идея Человека, полагающего  
себя чисто природным существом. Очевидно, что Человечество-Божество Конта  
есть одновременно род человеческий в его естественной и земной реальности и  
Церковь – мистическое тело Христова – сам Христос и Бог.

И Гегель, особенно тогда, когда требует от философии спасти религию и когда  
он с этой целью растворяет все содержание религии в высших метафизических  
выражениях чистого разума, на деле вводит само движение Искупления в  
диалектику истории и превращает Государство в мистическое тело, при помощи  
которого человек достигает свободы сынов Божьих.

Обратимся ли мы к Руссо, Конту или Гегелю, мы находим, что этими великими  
представителями человеческого духа человек рассматривается односторонне, в  
его экзистенциальном измерении как существо чисто естественное, что, как  
представляется, лишает его всех связей со сверхъестественным порядком,  
предполагающим первородный грех и благодать. Между тем на деле его не  
следует рассматривать как чисто природное существо – настолько связи, о  
которых мы говорим, сильны в нем. Вероят, что имеют дело с существом в  
ситуации или состоянии чисто естественном, и приписывают этому чисто  
природному человеку все побуждения и все обращения к собственно  
божественной жизни – *ego dixi, dii estis* [[68] – я сказал, вы богоподобны  
(лат.) (прим. перев.)], – которая для христианина исходит из благодати  
Божией.

Так что человек, отделенный от Бога, требует для себя всего и притязает на  
все, как будто все это он заслужил, как будто он (а он таков, если не будет  
считать себя центром всего) наследник Бога.

### III КЛАССИЧЕСКИЙ ГУМАНИЗМ И ПРАКТИЧЕСКОЕ ПОЛОЖЕНИЕ СОТВОРЕННОГО СУЩЕСТВА ПЕРЕД ЛИЦОМ СВОЕЙ СУДЬБЫ

Беда классического гуманизма в том, что он был антропоцентричен, а не в  
том, что он был гуманизмом.

Обратимся теперь к третьей проблеме – к проблеме практического положения  
сотворенного существа перед лицом своей судьбы.

Каково это положение в эпоху, которая следует за Ренессансом и Реформацией?

Мы отмечаем здесь знаменательное слияние двух отношений – пессимистического и оптимистического и логическое преобладание второго.

Путем неожиданного диалектического поворота ультрапессимистическая концепция Кальвина и Янсения относительно человеческой природы должна была также привести к антропоцентрическим выводам.

Действительно, пессимизм разрывает все связи между сотворенным существом и сверхъестественным порядком. Тогда, поскольку надо жить во благе, сотворенное существо получает удовольствие, если находится в низшем по отношению к себе порядке и становится его центром.

Этот феномен ощущался в религиозной сфере – в либеральном протестантизме XIX столетия.

Что же касается практической позиции людей Ренессанса, то не разрыв (отнюдь нет) с христианством положил ей начало. Подобно тому как пессимизм реформаторов гипертрофировал положение христианства о первородном грехе, оптимизм Ренессанса также гипертрофировал одно из положений христианства, но иного содержания, а именно убеждение в ценности человеческого бытия, которое есть живой образ Бога. Чувство избыточности бытия, радость познания мира и свободы, жажда научных открытий, творческий энтузиазм и наслаждение красотой чувственных форм раскрывают эпоху Ренессанса, единство и взаимопроникновение естественного и христианского порядков. Какая-то эйфория охватывает тогда человека; он обращается к свидетельствам языческой античности с рвением, которое не было ведомо язычникам; он верит в возможность постичь себя в единстве с жизнью, не видя необходимости идти по дороге самоанализа; он хочет радости без аскезы; это означает желание приносить плоды, не получая поддержки извне, не подкрепляя собственную силу при помощи того, чья благодать и дары лишь одни могут привести к обожествлению человека. Здесь также все должно было закончиться антропоцентрическим расколом.

Таким образом, в общем виде усилие той культуры, о которой мы говорили, было направлено на реабилитацию сотворенного существа, о ком мы вели речь, на его оправдание как существа самодостаточного вне связи с оживляющим его трансцендентным принципом.

«В эпоху Ренессанса сотворенное существо вопиет небу о своем величии и красоте; в эпоху Реформации – об отчаянии и нищете. Так или иначе, либо стеная, либо восставая, сотворенное существо требует своей реабилитации».

«Итак, что означает это требование, если рассматривать его само по себе, абстрагируясь от той ложной формы, которую оно приняло? Сотворенное существо требует права быть любимым».

«Мог ли Бог, любовь которого, согласно Фоме Аквинскому, вливается в вещи и творит в них благо, создать существо, не удостоив его права быть любимым? Я не говорю избранным...»

Подобное требование, если его рассматривать сугубо формально, согласовывалось с законами исторического развития».

«Определенное божественное требование будоражит, таким образом, современную эпоху. Скажем, что речь идет о самосознании и практическом открытии достоинства, принадлежащего тому, что сокрыто в таинстве человеческого существа» [[69] – См.: Science et Sagesse, chap. III.].

Таким образом был реализован прогресс, затрагивающий прежде всего область рефлексии и деятельность самосознания, раскрывая (иногда побочным путем) науке, искусству, поэзии, страстям человека и его порокам их собственную духовность. Наука устремлена к тому, чтобы покорить сотворенную природу; человеческая душа делает себя универсумом собственной субъективности; светский мир дифференцируется согласно своим закономерностям; сотворенное существо познает себя. И этот процесс, взятый сам по себе, был вполне нормален.

Бедой истории нового времени было то, что весь этот процесс был пронизан антропоцентрическим духом, руководствовался натуралистической концепцией человека и концепцией благодати и свободы в ее либо кальвинистском, либо молинистском истолковании: В конечном итоге он завершился не под знаком



Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
единства, а под знаком разделения. И, таким образом, именно опыт горя и крушения научил нас; цивилизация обогатилась тем, что перед ней распахнулись двери ада, каким предстал внутренний мир человека, ставшего жертвой самого себя.

Человек, забывая, что там, где речь идет о бытии и благе, именно Бог обладает первоинициативой и оживляет нашу свободу, возжелал сделать из своего собственного движения сотворенного существа абсолютно первое движение, дать своей свободе сотворенного существа первоинициативу в достижении своего блага. В таком случае должно было случиться, что его движение по восхождению было с тех пор отделено от движения благодати; вот почему рассматриваемый период был эпохой дуализма, разделения, удвоения, эпохой гуманизма, отделенного от воплощения, где шествие прогресса должно было принять фатальный характер и само способствовать уничтожению человеческого.

Короче говоря, сделаем вывод, что радикальный недостаток антропоцентрического гуманизма состоял в его антропоцентризме, а не в гуманизме.

Гуманизм теоцентрический и гуманизм антропоцентрический

Мы пришли, таким образом, к различению двух типов гуманизма: гуманизма теоцентрического, или подлинно христианского, и гуманизма антропоцентрического, за который в первую очередь ответственны дух Ренессанса и Реформации, о чем мы уже говорили.

Первый тип гуманизма признает, что Бог есть центр человека, он предполагает христианскую концепцию грешного и искупленного человека и христианскую концепцию благодати и свободы, о принципах которой мы только что говорили.

Второй тип гуманизма исходит из веры, что сам человек есть центр человека и, следовательно, всех вещей. Он предполагает натуралистическую концепцию человека и свободы.

Если эта концепция ложна, то понятно, что антропоцентрический гуманизм заслуживает названия негуманного гуманизма и что его диалектика должна рассматриваться как трагедия гуманизма. Именно об этой диалектике мы бы хотели сказать несколько слов в последней части этой главы. Мы рассмотрим ее с трех различных точек зрения: в ее отношении к самому человеку, к культуре и, наконец, к идее Бога, какую создает человек.

#### IV ДИАЛЕКТИКА АНТРОПОЦЕНТРИЧЕСКОГО ГУМАНИЗМА

##### Трагедия человека

Если говорить о человеке, то можно отметить, что с первых моментов нового времени, т. е. начиная с Декарта, Руссо и Канта, рационализм создал высокий и прекрасный образ личности человека, целостной, ревностно отстаивающей свою имманентность и свою автономию, и в конечном итоге благой по своей сути. Как раз во имя прав и автономии этой личности рационалистическая критика заклеймила всякое внешнее вторжение в этот совершенный и священный универсум – идет ли речь об откровении и благодати, о традиции человеческой мудрости, об авторитете закона, автором которого не будет человек, о суверенном Благе, которое задает свою волю, или, наконец, об объективной реальности, которая бы измеряла и регламентировала интеллект человека. Однако чуть более чем за столетие эта гордая антропоцентрическая личность деградировала, она быстро превратилась в пыль, уготовив такую же судьбу собственным материальным элементам.

Первая значительная веха обозначена здесь в сфере биологии ' триумфом дарвиновских идей относительно происхождения человека от обезьяны. Человек под этим углом рассмотрения предстает не просто продуктом длительной эволюции животного мира (это в конечном итоге вторичный, чисто исторический вопрос); являясь результатом этой биологической эволюции, он не знаменует собой ее метафизическую прерывность, не свидетельствует о том, что с приходом человеческого существа начинается нечто абсолютно новое – духовное бытийствование, означающее для каждого поколения человеческого существования, что индивидуальная душа создана тем, кто создал все вещи, и

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
определена к существованию для вечной судьбы.

Опирающаяся на догму откровения, христианская идея человека и человеческой личности не была поколеблена дарвинизмом. Но рационалистическая идея человеческой личности получила смертельный удар.

Следующий удар, если я могу так сказать, удар милосердия, был нанесен в сфере психологии Фрейдом (речь не идет о психологических методах исследования Фрейда, где имеются гениальные открытия, я говорю о его метафизике). Христианин знает, что сердце человека, как говорит Паскаль, пусто и полно грязи, но это не мешает признанию за ним величия и духовного достоинства. Но чем стал человек наших дней для рационалистической и натуралистической мысли? Центр притяжения человеческого существа опустился настолько низко, что для нас нет более, собственно говоря, личности, а есть лишь фатальное движение полиморфных подземных личинок инстинкта и желания, *Acheronta movebo* [[70] – Двигаясь к Ахеронту (лат.) (прим. перев.)], – говорил сам Фрейд, – и все упорядоченное достоинство нашего личного сознания оказывается ложной маской. По определению, человек есть лишь место пересечения и конфликта прежде всего сексуального либидо и инстинкта смерти. Таинство страдающей жизни и жизни божественной, несущее на себе отпечаток лика Творца, становится приводящим в отчаяние таинством обостренного чувства смерти. Человек, из которого сразу, одним махом сделали героическую и квазибожественную фигуру и существо чисто природное, превращается таким образом, согласно закону всякого язычества, в насмешку над своей собственной природой, которую он бичует тем более сурово, чем более он питает по отношению к ней снисходительности и сентиментального сострадания. Он ограблен, он становится монстром, дорогим себе самому монстром.

После всех разъединений и дуализмов, свойственных веку гуманистического антропоцентризма – разделения и противостояния природы и благодати, веры и разума, любви и познания, любви и смысла (если говорить об эмоциональной жизни), – мы являемся свидетелями дисперсии и окончательного распада. Это не мешает человеческому существу более чем когда-либо отстаивать право на суверенность. Аналогичным образом для индивидуальной личности дело обстоит так, что она более не знает, где найти себя, она ощущает себя раздробленной, распавшейся. Она готова к отречению (что за новаторство, однако, если она откажется и там, где она откажется отречься), она созрела для отречения в пользу коллективного человека, этой великой исторической фигуры человечества, из которой Гегель создал божество и которая для него состояла в государстве с его совершенной юридической структурой, а для Маркса будет состоять в коммунистическом обществе с его имманентным динамизмом.

#### Трагедия культуры

Посмотрим теперь на вещи с точки зрения культуры. Какой была с этой точки зрения диалектика антропоцентрического гуманизма? Отмеченные три аспекта, или момента, связанные воедино, могут различаться в том, что можно назвать диалектикой культуры Нового времени.

Эти три момента находятся во взаимосвязи, несмотря на существующие между ними значительные, но второстепенные противоречия; они следуют друг за другом хронологически, но они также сосуществуют, будучи в той или иной степени переплетены между собой. Мы уже попытались, впрочем, их охарактеризовать [[71] – См.: *Religion et Culture; Du Regime temporal et de la Liberte.*]

В первый период (XVI–XVII века), когда цивилизация расточает наиболее значительные результаты, забывая о корнях, откуда поднимаются соки, полагают, что она должна установить единственно с помощью добродетели разума определенный человеческий порядок, который представляют еще согласно христианскому стилю, унаследованному от предшествующего периода; стилю, который становится принудительным и начинает подвергаться порче. Мы можем назвать этот период классическим периодом нашей культуры, периодом христианского натурализма.

Во второй период (XVIII–XIX века) приходит понимание, что культура, которая отделена от высшей сверхъестественной меры, должна с необходимостью выступить против нее; от нее требуют освободить человека от предрассудков религий откровения и открыть перед его естественной добротой перспективы

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
совершенной безопасности, исходящей из духа богатства, аккумулирующего блага земные: это – период рационалистического оптимизма – буржуазный период нашей культуры. Мы начинаем выходить из него.

Третий период (XX век) – период материалистического низвержения ценностей, революционный подход, когда человек безоговорочно видит собственную конечную цель в себе самом и, будучи не в состоянии переносить более давление этого мира, начинает отчаянную войну, с тем чтобы из радикального атеизма родилось совершенно новое человечество.

Рассмотрим более внимательно черты этих трех периодов.

Первый период выглядит как низвержение порядка целей. Вместо того чтобы культура ориентировалась в своем благе, которое есть благо земное, по направлению к вечной жизни, она ищет высшую цель в себе самой, и эта цель – власть человека над материей. Бог становится гарантом этого владения.

Второй период подобен демиургическому империализму в его отношении к материальным силам. Не понимая того, что усилие по совершенствованию природы человека через процесс, сам по себе соответствующий глубинным требованиям таковой, я хочу сказать, путем внутреннего совершенствования определенной мудрости познания и жизни, должно всегда быть ее главным усилием, культура обращается прежде всего к подавлению внешней природы и управлению ею при помощи технического прогресса, – благого самого по себе, но переведенного в ряд первозадач, и от него с помощью физико-математической науки ожидают создания материального мира, где человек обретет, согласно обещанию Декарта, совершенное счастье. Бог становится идеей.

Третий период состоит в прогрессивном вытеснении человеческого начала материей. Для того чтобы управлять природой, отвлекаясь от ее основных существенных законов, человек вынужден в реальности все более и более подчинять свой интеллект и свою жизнь не человеческой, а технической необходимости и материальной энергии, которую он приводит в действие, так что она заполняет сам человеческий мир. Бог умирает, материализованный человек думает, что он не может быть человеком или сверхчеловеком, если Бог не перестанет быть Богом.

Какими бы ни были достигнутые завоевания, если подходить к делу с другой точки зрения, условия жизни человеческого существа становятся все более нечеловеческими. Кажется, что Земля, если все будет идти в том же направлении, станет населена, говоря словами старика Аристотеля, лишь животными и богами.

Трагедия Бога

Рассмотрим, наконец, диалектику антропоцентрического гуманизма с точки зрения Бога, или идеи Бога, которую создает человек. Можно подметить, что эта идея, в той мере, в какой она перестает поддерживаться и очищаться откровением, следует сама по себе за судьбой культуры. Мы сказали, что в первый период гуманистической диалектики Бог становится гарантом власти человека над материей. Это – картезианский Бог. Божественная трансценденция, таким образом, поддерживается, но она понимается по-человечески, т. е. одномерно, при помощи геометрического разума, неспособного подняться до аналогической интеллекции: вот почему эта трансценденция приходит в упадок.

Если Янсений, находясь в резкой оппозиции к рационализму, говорил о непроницаемой трансценденции божественного величия, то только при том условии, что она подавляет и сокрушает разум: разум же признает ее, лишь принося себя в жертву. Почему же так? Потому что разум теолога классической эпохи утратил чувство аналогии, стал геометрическим разумом, врагом таинства, подобно разуму философа той же поры. Разум признает таинство и сам себя уничтожает; если же он откажется от самоуничтожения, то будет отрицать таинство.

Для Декарта Бог – гарант науки и геометрического разума, и его идея самая ясная из всех идей. И в то же время божественная бесконечность объявляется абсолютно непроницаемой, мы слепы по отношению к ней, а это значит, что зародыш агностицизма уже присутствует в картезианском рационализме. Бог действует совершенно, со стопроцентной эффективностью, не назначая всем

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
вещам одну и ту же цель, и его деспотическая свобода, как если бы она могла создавать квадратные круги и горы без долин, направляет добро и зло актом благого умиротворения.

Несмотря на свою полемику против антропоморфизма, Мальбранш представит себе славу Бога (наиболее тайного из всех понятий, которое связывается с глубинами несотворенной любви) наподобие той, что присуща монарху или известному своими творениями художнику, заставляющими восхищаться его совершенством. Лейбниц также хотел, чтобы совершенство божественного творца было бы оценено сообразно с совершенством произведения (которое, в таком случае, должно быть само божественным), и он пытается оправдать Бога, показывая, что пути провидения согласуются с аргументами философов.

Во второй период гуманистической диалектики, как мы уже отмечали, Бог становится идеей. Это – Бог великих метафизиков-идеалистов. Божественная трансценденция теперь отброшена, и ее место занимает философия имманентности. У Гегеля Бог предстает в качестве идеального предела развития мира и человечества.

Наконец, третий период гуманистической диалектики – это смерть Бога, объявляя о которой, Ницше чувствует весь ужас взятой им на себя миссии. И как мог бы жить БОГ в мире, из которого исчезает его образ, то есть свободная и духовная личность человека? Наиболее характерной формой этого периода антропоцентрического гуманизма является современный атеизм.

Дойдя до этой точки в исторической эволюции града земного, мы оказываемся перед лицом чистых позиций: чистой атеистической позиции и чистой христианской позиции.

## Г л а в а II НОВЫЙ ГУМАНИЗМ

### О разделах данной главы

Заклячая рассмотрение антропоцентрического гуманизма, мы отметили существование двух чистых позиций: атеистической и христианской.

В первой части этой главы мы хотели бы порассуждать об этих двух позициях и, в частности, исследовать важные проблемы, связанные с первой позицией.

Во второй части мы дойдем наконец до вопросов, которые затрагивают уже не средневековые и эпоху Нового времени, а новый период в истории христианства, типичные изменения которого, возникшие в XX столетии, располагают нас к определенным ожиданиям относительно его характера и общего облика.

### I КОРНИ СОВЕТСКОГО АТЕИЗМА

#### «Религиозное» значение коммунизма

Я остановлюсь достаточно подробно на проблемах, касающихся атеизма как исторической силы, и рассмотрю ее в откровенно атеистической форме, как она дана нам историей последних лет на типичном примере русского коммунизма. (Дело не в том, что псевдорелигиозные формы, т. е. псевдохристианские проявления атеизма, окажутся наименее коварными; изучение расистских доктрин это легко покажет.) Прежде всего мы исследуем вопрос о том, каковы глубинные причины современного русского атеизма; затем мы изучим философские проблемы, поставленные этим атеизмом; наконец, мы попытаемся определить, какова его культурная значимость.

Иногда спрашивают, почему коммунистические социальные решения, относящиеся к организации труда здесь, на земле, и к сообществу, существующему во времени, не могут быть отделены от атеизма, который является религиозной и метафизической позицией?

Ответ, как мы полагаем, состоит в том, что коммунизм, как он существует, его дух и его принципы – и прежде всего коммунизм советских республик – является целостным и систематическим учением и образом жизни, которые претендуют на то, что раскрывают человеку смысл его существования, отвечают на все существеннейшие вопросы, какие ставит жизнь, и демонстрирует несравненную силу тоталитарного духа. Это – религия, относящаяся к числу наиболее властных, уверенная в том, что она призвана заменить собой все иные религии; это – атеистическая религия, в которой диалектический материализм представляет собой догматику и в которой коммунизм как режим жизни имеет этическое и социальное содержание. Итак, атеизм не является (что было бы непонятно) необходимым следствием социальной системы; напротив, он подразумевается как ее принцип. Он – исходная точка [[72] – Исторически атеизм находится также в отправной точке мысли самого Маркса. Маркс до того как стать коммунистом был атеистом. Более того, именно сама главенствующая идея атеизма Фейербаха, переведенная из плана религиозной критики в план критики социальной, обусловила присоединение Маркса к коммунизму. Г-н Опост корню хорошо показал (Karl Marx, De l'hegelianisme au materialisme historique. Paris, 1934), что генезис коммунизма у Маркса не экономического порядка, как у Энгельса, а принадлежит к философскому и метафизическому порядку: человек отчуждается от себя и своего труда частной собственностью, так же как он отчужден от себя самого идеей Бога, в которую он проектирует свою собственную сущность, и религией. В первый момент Маркс, находясь в зависимости от Фейербаха, представлял отчуждение, связанное с частной собственностью, по типу религиозного отчуждения; и далее, во второй момент он пришел, в противовес Фейербаху, к его рассмотрению как фактически первичного и порождающего другое отчуждение (исторический материализм); именно от него, как первичного условия, исходит отчуждение человека в Боге. Необходимо уничтожить (коммунизм) отчуждение труда: после этого произойдет как завершение (атеизм) уничтожение иного отчуждения. «Через уничтожение частной собственности и подавление всякого отчуждения коммунизм будет знаменовать возвращение человека к человеческой жизни; так как отчуждение производится одновременно в области сознания и конкретной жизни, экономическая и социальная эмансипация, т. е. коммунизм, будет иметь в качестве необходимого завершения религиозную эмансипацию, т. е. атеизм» (Cornu. Op. cit. P. 339; по рукописям 1844 г., Economie politique et philosophic). В реальности исторический материализм и коммунизм, такой, каким он его представлял тогда, когда был предан ему мыслью и сердцем, имеют в качестве основы атеизм Фейербаха.]. И поэтому коммунистическая мысль так страстно придерживается его – он принцип, который придает прочность ее практическим рекомендациям, без которого они потеряли бы свою необходимость и свое значение [[73] – Нам возразили с коммунистической стороны (Georges Sadoul, Commune, decembre 1935), что марксизм без сомнения «всецело и тотально атеистичен», но что атеизм есть следствие, а не отправная точка. Следствие чего? «Признания факта классовой борьбы». Трудно увидеть, каким образом от признания факта классовой борьбы можно было бы прийти к заключению, что Бог не существует. Без сомнения, ненависть к классовому врагу может ассоциативно повлечь неприятие его религии, как и всего того, что кажется признаком его существования. Но мы ищем здесь философское следование, а не психических или внутренне-телесных связей. Религия уменьшает эффективность борьбы пролетариата? Даже если бы это было истинным (в том смысле, что подлинная религия реально ставит препятствия ненависти, сопутствующей эффективной борьбе), все же была бы еще приличная дистанция между этим утверждением и суждением о небытии Бога. Если они взаимосвязаны в уме такого мыслителя, как Маркс, то это происходит потому, что он отправлялся, как это признают и другие, от «материалистической концепции мира». И она ему, конечно, запрещала делать из борьбы против религии первый пункт своей социальной программы (поскольку, напротив, в его глазах именно исчезновение режима частной собственности повлечет за собой конец религиозного состояния); но речь идет не об этом. Нас интересует, не лежит ли атеизм в основании материалистической концепции самого мира. И ответ, кажется, совсем не в том, чтобы взять эту концепцию такой, какова она была у Маркса (что она могла бы претерпеть определенные изменения – это другое дело), и чтобы понять роль метафизики в генезисе систем, которые приходят к заключениям против самой метафизики. Мы были бы, впрочем, рады, если бы этот самый вопрос был рассмотрен с коммунистической стороны. Возможно, он привел бы некоторых коммунистов к вопросу о ценности их атеизма.].

Каким образом конструировался этот принципиальный атеизм, обретая логическую связь с определенной социальной концепцией? Вот что мы бы хотели исследовать. Здесь возникает трудность, которая, казалось бы, по сути,

должна сразу приостановить наше исследование: если встать на чисто психологическую точку зрения и рассмотреть современное (1935–1936) состояние умов у коммунистов, в особенности во Франции, то впечатление будет такое, что если многие среди них встретили с удовлетворением новые направления деятельности Партии по вопросу о сотрудничестве с верующими, то это как раз противоречит тому, к чему мы только что пришли: коммунизм для них ни в коей мере не имеет метафизического и религиозного значения, он – всего-навсего этика социально-экономического режима, т. е. простая техника, призванная изменить экономический строй, которая им представляется единственной живущей в них верой. Если же им удастся привлечь к этой вере «отдельных братьев», которых дисциплина их партии обязывала прежде заранее отталкивать от себя, поскольку они – христиане, то естественно, что они испытывают нечто вроде радостного возбуждения, поскольку в этом они видят возможность для распространения своей веры и осуществления естественного стремления к человеческому общению и братству. Таковы, как нам кажется, в действительности чувства, испытываемые сегодня определенной группой молодых коммунистов, – они искренни, хотя и следуют определенным предписаниям. Но когда же коммунисты задаются вопросом о том, что некоторые глубинные вещи остаются в тени, как если бы здесь бесконтрольно действовала цензура, которая препятствует или тормозит их сознание? Может быть, они не хотят чинить препятствия их энтузиазму? Представляется, в частности, что они не выделяют для полного освещения проблематику философского свойства, скрываемую за их революционной верой, считая ее разрешенной: дело в том, что их атеистическая позиция стала настолько тотальной и безусловной, настолько отделенной от ее собственных истоков, что отныне в их глазах она сама собой разумеется, как истина *per se nota* [[74] – Сама собой разумеющаяся (лат.) (прим. перев.)], как доказанное опытным путем. Они так обосновались на почве атеизма, как если бы она была единственной, где возможно что-либо строить, как если бы для ее достижения не было бы никакой необходимости предпринимать усилия философского характера. Короче говоря, ни в атеизме, ни в материалистической концепции мира для них нет ничего проблематичного; вот почему они не обладают сознанием метафизического процесса, логически предлагаемого этими позициями.

Однако это подтверждает то, что вера в коммунистическую революцию предполагает на деле целостный универсум веры и религии, в лоне которой она созидается. Но этот универсум столь естествен для них, что они не заботятся о том, чтобы определить его для себя самих. Более того, эта религия и эта вера не выглядят для них ни как религия, поскольку они – атеисты, ни как вера, поскольку они отождествляют себя с наукой. Таким образом, они не чувствуют, что коммунизм для них есть религия, а между тем он в реальности таковой является. Искренний верующий молится столь естественно, что не отдает себе отчета в том, что молится. Коммунизм есть настолько глубокая, настолько сущностно земная религия, что он не отдает себе отчета в том, что он религия.

То, что эта религия, хотя и по природе своей нетерпимая, подобно всякой сугубо догматической религии (чтобы сделать терпимой несгибаемую догматическую религию, необходимо сверхъестественное вмешательство), призывает к общему действию совместно с верующими других религий, видящих высшую цель на небесах, и выдвигает гипотезу, где действительно признает свободу в земном граде, есть психологически парадоксальный факт, который нужно принять во внимание и который, взятый сам по себе, какими бы ни были вызвавшие его причины тактического и политического порядка, обладает неоспоримым гуманистическим значением; однако можно опасаться того, что факт этот ненадежен, ненадежность этих благих намерений в действительности тем более велика, что речь идет о религии, всецело и исключительно ориентированной на земные цели, и – что малейшее отклонение или сопротивление «генеральной линии», определенной по отношению к этим целям, тем самым искажает ее и возбуждает в ее приверженцах чувство священного; по логике вещей может случиться так, что в один прекрасный день проснутся ненависть и религиозная нетерпимость по отношению к приверженцам иных религий, как это вообще бывает с неконформистской политикой, стоит только им отказаться следовать генеральной линии.

Однако не эти вопросы, касающиеся конкретной психологии, мы должны рассмотреть здесь. Именно содержание и текстура доктрин составляют объект наших размышлений. Как раз исходя из содержания самих учений и свойственной им структуры, мы говорим, что коммунизм возводит в первопринцип атеистическую и антирелигиозную мысль; именно исходя из самого атеизма, из этого противостояния религии, мы должны понять корни и развитие коммунизма.

Важно, однако, сделать дальнейшие уточнения. Среди первоначальных элементов коммунизма присутствуют также христианские элементы. У св. Томаса Мора были коммунистические идеи; сам же коммунизм на его подготовительных фазах не всегда был атеистическим. Идея общности, которая составляет его душу и которую он хочет реализовать в земной жизни, в ее социальных структурах (а она действительно должна реализоваться здесь, но не только здесь и таким образом, чтобы не разрушить жизнь там, где она реализуется совершеннейшим образом, согласно наивысшим побуждениям человеческой личности), – по своим истокам идея христианская. И именно приспособленные к собственным целям христианские добродетели, «сведенные с ума добродетели», как в таком случае говорил Честертон[[75] – Гилберт Кит Честертон (1874–1936) – британский писатель и мыслитель. Философское мировоззрение Честертона весьма близко основоположениям томизма (прим. перев.).], именно дух веры и самопожертвования, религиозные порывы души коммунизм старается вобрать в себя во имя своего дела, которые необходимы ему, чтобы он мог существовать.

### Злопамятство против христианского мира

Очевидно, что коммунистическая мысль, в том виде как она конституировалась во второй половине XIX века и существует сегодня, вовлекла христианские по своим истокам элементы в атеистическую идеологию, интеллигентная структура которой обращена против христианских верований. Почему это происходит? Потому что, как нам кажется, в истоках христианского, мира, и прежде всего в его отклонении от собственных принципов, лежит причина глубокого злопамятства, существующего по отношению к нему, – не только по отношению к христианскому миру, но (и в этом заключена трагедия) по отношению к самому христианству, которое стоит выше христианского мира и не должно отождествляться с ним, но и по отношению ко всякой концепции, хотя бы в какой-то степени близкой тому, что можно было бы назвать естественным платонизмом нашего интеллекта; я тут же оговорюсь (поскольку в остальном я несколько не платоник), что этот платонизм сводится к тому; что Платон смог вывести из универсально человеческого основания: если я говорю тут об естественном платонизме нашего интеллекта, то только в той мере, в какой он естественным образом ведет к признанию вечных истин и трансцендентных ценностей.

Я только что сказал, что христианский мир отличается от христианства. Важно четко осознавать это различие. Слово «христианство», подобно слову «Церковь», обладает религиозным и духовным значением, оно обозначает веру в сверхъестественную жизнь[[76] – Слово «Церковь» означает «мистическое тело Христова», одновременно видимое в его социальной конфигурации и божественное в его душе, собственная жизнь которого принадлежит сверхъестественному порядку. Случается, что «временной христианский мир» дает возможность проявиться, конечно, не в сердце Церкви, но в более или менее протяженных сферах ее человеческой структуры, непристойностям, что исходят от мира: от опьянения великолепием и добродетелями Ренессанса, буржуазным духом XIX столетия. Тогда, поскольку «врата ада» не могут возобладать против нее, приходит очищение. Святые напрасно требовали в течение трех столетий реформы Церкви, когда пришла великая лютеранская буря.]. Под словами «христианский мир», напротив, мы понимаем нечто временное и земное, связанное не с религией как таковой, нас цивилизацией и культурой. Это – определенная совокупность культурных, политических и экономических образований, характерных для данного исторического периода, особый дух которых существенным образом определяется социальными элементами, играющими в этой совокупности ведущую и направляющую роль: духовенство и дворянство в средние века, аристократия и королевская власть при старом режиме, буржуазия в новое время. Когда философ культуры затрагивает вопрос о христианском мире, речь идет не об истинности христианства, а об исторической ответственности христиан. Для христианского мира существовала временная, земная задача, которую надо было реализовать; задача земная, поскольку цивилизация как цивилизация непосредственно направлена к определенной временной цели, но она же является и задачей христианской, поскольку эта цивилизация есть, согласно гипотезе, христианская цивилизация, и мир, о котором идет речь, получил свет от Евангелия. Временная задача христианского мира состоит в том, чтобы здесь, на земле трудиться над социально-исторической реализацией евангельских истин, ведь если Евангелие прежде всего имеет отношение к тому, что связано с вечной жизнью и бесконечно превосходит всякую социологию, как и всякую философию, оно вместе с тем дает нам абсолютные по своему содержанию правила жизненного поведения и строгие моральные предписания для нашей

жизни здесь, на земле, которым всякая христианская цивилизация, насколько она достойна этого названия, должна стремиться соответствовать сообразно с различными историческими условиями, с социально-исторической реальностью. Социально-историческая реализация евангельских истин-да разве это выражение не кажется смехотворным, когда его прилагают к рассмотрению временных структур нового времени, и в особенности XIX столетия?

Когда размышляешь об этих вещах, кажется обоснованным, что христианский мир нового времени не выполнил долг, о котором мы только что говорили. Вообще говоря, он отвел истине и божественной жизни ограниченную часть своего существования – сферу культа и религии, и только у лучших представителей они стали достоянием внутренней жизни. Сферу социальной жизни, жизни экономической и политической он отдал на откуп их собственному плотскому закону, лишив их света Христова; Маркс, например, «прав, когда он говорит, что капиталистическое общество есть анархическое общество, где жизнь определяется исключительно как игра частных интересов. Ничто столь не противоположно христианскому духу...»[[77] – N. Berdiaeff.].

Что касается злопамятства, о котором мы говорили, то оно относится к тем, кто не сумел реализовать истину, носителями которой они были, – оно нападает на саму эту истину.

Первые шаги процесса замещения.

Оправдание материальной причинности

То, что произошло вследствие всего этого, – это процесс замещения. Прежде всего собственной задачей марксизма как доктрины злопамятства было, и мы уже говорили об этом, опровержение «лжи возвышенных идей»; марксизм претендует на бесповоротное уничтожение идеализма – и как метафизической доктрины (и мы мало сожалеем об этом), и как простого утверждения (а это совсем другое дело) ценности нематериального как такового. Короче говоря, марксизм, это – абсолютный реалистический имманентизм; такое широкое распространение злопамятства и негодования не было бы возможно без Гегеля.

В некотором смысле Маркс оказывается наиболее последовательным среди гегельянцев, поскольку если «все разумное действительно» и если историческая реальность, иными словами временное существование, всецело и абсолютно поглощает, поскольку оно идентично ему, всякий «идеальный» порядок, некогда считавшийся невременным и отождествлявшийся с бытием логического разума и его собственного движения, то тогда оправдано переворачивание, которому Маркс, вслед за Фейербахом, подверг гегелевскую диалектику. Так же, как философия должна стать практикой не в аристотелевском смысле, но в том смысле, что спекулятивная философия должна уступить место мысли, всецело вовлеченной в практику, мысли, которая была бы по своей собственной сути деятельностью, направленной на преобразование мира[[78] – «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, посяторонность своего мышления. Спор о действительности или недействительности мышления, изолирующегося от практики, есть чисто схоластический вопрос». «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его» («Тезисы II и XI о Фейербахе»). «С того момента как реальность (практическая деятельность) продемонстрирована, автономная философия теряет свои средства существования» (Die deutsche Ideologie. Morceaux choisis de Marx. Paris, Gallimard, 1934. P. 75).], так же диалектическое движение должно отныне раствориться всецело в «материи», т. е. в исторической реальности, лишенной всякого трансцендентного элемента и рассматриваемой прежде всего в ее первоначальных конкретных инфраструктурах.

Очевидно, что материализм Маркса не есть ни вульгарный материализм, ни материализм французских мыслителей XVIII века, ни механический материализм, но обладающий всецело теми качествами, о каких говорил Гегель, и сливаясь с совершенным имманентизмом, он, на взгляд метафизика, лишь более реален и более глубок. Чтобы попытаться понять его значение, можно, как мы ранее отмечали относительно Жоржа Сореля[[79] – Жорж Сорель(1847–1922) – французский философ и социолог, теоретик анархо-синдикализма (прим. перев.)], прибегнуть к аристотелевскому разграничению формальной и материальной каузальности. Абсурдное идеалистическое (или ангельское) непонимание материальной каузальности должно было привести последнюю к



ответной атаке, оправданной по своему происхождению и также недоказуемой по своему результату, поскольку эти две причинности вместе предполагаются как принцип объяснения. Выражаясь, таким образом, аристотелевским языком, мы скажем, что марксизм в некотором смысле исходит из мстительного представления о значимости материальной причинности, то есть, в очень общем смысле, о роли материальных факторов в развитии природы и истории. Эта материальная причинность приобретает первенствующее значение и, интегрируясь с диалектикой, становится деятельностью-матерью., что же представляет собой материальная причинность в историческом и социальном аспектах? Это – процесс человеческой деятельности экономического содержания. Последнее играет важную роль, чего не будет оспаривать последователь Аристотеля. Но Маркс заставил этот процесс играть главную и первоначально детерминирующую роль. Маркс понял существенную значимость материальной причинности, но сделал из нее чистую и простую первопричинность.

Я хорошо понимаю, что уместно пересмотреть современную интерпретацию исторического материализма, согласно которой все – любая «идеология», духовная жизнь, религиозные верования, философия, искусство и т. д. есть лишь эпифеномен экономики. Эта интерпретация принадлежит вульгарному марксизму, и она не осталась без внимания, поскольку, превращаясь во мнение большого количества людей, она становится исторической силой. Но сам Маркс видел вещи более глубоко; и так же, как можно говорить о начальном «спиритуалистическом» импульсе у него (возмущение против удела человеческого – против того, что он находится в зависимости у вещей, созданных им и его трудом, и сам становится вещью), так же нужно сказать, что несмотря на некоторые формулировки, он всегда верил во взаимодействие между экономикой и другими факторами[[80] – Последнее время часто и справедливо цитируется текст Энгельса: «Маркс и я отчасти сами виноваты в том, что молодежь иногда придает больше значения экономической стороне, чем это следует. Нам приходилось, возражая нашим противникам, подчеркивать главный принцип, который они отрицали, и не всегда находилось достаточно времени, места и поводов отдавать должное и остальным моментам, участвующим во взаимодействии» (Ф. Энгельс, письмо 21 сентября 1890).]; экономика, взятая сама по себе, таким образом, не была для него единственной пружиной истории.

Во-вторых, перейдя от критической рефлексии к более внимательному рассмотрению, мы увидим, что отрицание примата метафизики по отношению к собственной логике деятельности, примата формы над материей и, следовательно, отрицание автономии за духовными энергиями – это двойное отрицание, которое, если говорить о метафизике, характеризует материализм, и оно неизбежно связано, как мы сказали выше, с радикальным реалистическим имманентизмом [[81] – Имманентизм Тегеля уже как таковой представляет собой потенциальный материализм, которому лишь идеализм помешал раскрыться.] Маркса.

С одной стороны, действительно глубокая интуиция, которой обладал Маркс относительно условий гетерономии или отчуждения, испытываемыми в капиталистическом мире рабочей силой, и дегуманизации, которой подвержены одновременно собственник и пролетарий, – эта интуиция, что является, как нам кажется, высочайшим прозрением, пронизывающим все его труды[[82] – См. работу Поля Вино «Возвращение к Марксу» (Politique, novembre 1935). Собственной задачей христианской критики марксизма было бы лишение полномочий этой интуиции философских ошибок, под влиянием которых она концептуализирована Марксом. Такая задача возникает тем более, что в действительности, каким бы ни было отвращение, лично питаемое Марксом против христианства, сама эта интуиция богата иудео-христианскими ценностями.], была им непосредственно концептуализирована в монистическую антропоцентрическую метафизику, где гипостазированный труд становится самой сущностью человека и где, возмещая понесенный своей сущностью ущерб путем преобразования общества, человек призван принять атрибуты, какими религиозная «иллюзия» наделяет Бога[[83] – Схожая двойственность и по подобным причинам обнаруживается в экономическом плане. Маркс увидел, что капиталистический порядок фактически живет согласно принципу, противоположному природе изобилия денег; он блокирует этот взгляд неточной и «монистической» теорией стоимости и прибыли.]. Если, однако, экономическое рабство и нечеловеческое состояние, определяющие положение пролетариата, должны исчезнуть, то это произойдет не во имя человеческой личности, достоинство которой лежит в основе духовной реальности и обладает по отношению к экономическим условиям властными требованиями только потому,

что оно неразрывно связано с трансцендентными добродетелями и правами, а во имя коллективного человека и для того, чтобы он обрел в своей собственной коллективной жизни и в свободном распоряжении своей коллективной деятельностью абсолютное освобождение (по правде говоря, *aseitas*[[84] – «Коммунизм... будучи законченным натурализмом... есть подлинный финал раздора между человеком и природой, между человеком и человеком, но есть подлинный финал раздора между существованием и сущностью, между объективацией и утверждением себя, между свободой и необходимостью, между индивидом и родом. Он разрешает тайну истории и он знает, что ее разрешает» (Подготовительные заметки к «Святому семейству», избранные фрагменты. С. 229). Подлинная цель вражды между существованием и сущностью» – это *useitas*, совершенствование сущности, которая и есть сам акт существования. Когда мы используем это слово и когда мы говорим, что в перспективе марксизма движение истории и революции имеет тенденцию надделения коллективного человека и его динамизма атрибутами (и в особенности *aseitas*), которые религия придает Богу, то ясно, что такой стиль'говорения связывается с тем, что означают для нас идеи Маркса. Никто не удивится, что для проведения нашей философской работы мы прибегли бы к нашему собственному философскому языку, а не к языку Маркса, даже когда речь идет о критике марксизма. В силу того же закона по поводу исторического материализма мы прибегли к аристотелевскому понятию материальной причины. Но более того, именно генезис идей Маркса, отпавлявшегося от идей Фейербаха, то есть от отвергаемого и перевернутого христианства, позволяет применять здесь язык христианской философии.]) и окончательно обожествил в себе титанические силы, свойственные человеческой природе.

С другой стороны, если экономический фактор сам по себе не является для Маркса единственной пружиной истории, остается думать, что существенный динамизм, из которого исходит эволюция, состоя из экономических противоречий и социальных антагонизмов, порожденных способом производства, есть экономический фактор, который играет значительную роль, первоначально детерминирующую[[85] – Я говорю перводетерминирующую, без сомнения, не относительно внутреннего содержания надстроек – Маркс, как и Фрейд, не занимался объяснением содержания искусства или религии (более или менее ортодоксальные марксисты должны были в силу неизбежной естественной склонности показаться менее сдержанными), – но относительно их существования и исторической энергии, их реальной значимости для человеческой жизни. В том, что касается религии, Маркс предполагал, впрочем, что критика Фейербаха была решительной, это очевидно в «Капитале» (см.: *Morceaux choisis*. Paris, Gallimard, 1934. P. 126–127). Мы цитируем по этой подборке текстов, на которую удобнее сослаться (см. также выше – сноску 1 данной главы).] роль по отношению к различным суперструктурам, взаимодействующим с ним[[86] – См.: *Morceaux choisis*. P. 67, 89–92, 117, 125–128. Начиная с 1842 г. молодой Маркс уже подчеркивал, что всякая философия до того, как она начинает воздействовать на свою эпоху, сама порождается потребностями и тенденциями этой эпохи, которые она выражает по-своему (A. Cornu. Op. cit. P. 175). Эта идея, которая, будучи понята в прямом смысле, последовательно тяготеет к открытию исторического материализма, состоящего в точности в приписывании перводетерминирующей роли диалектике экономики. Нельзя утверждать, что благодаря самому диалектическому прогрессу, который являет собою действие и противодействие, невозможно обнаружить перводе-терминацию суперструктуры инфраструктурой. Диалектический процесс интересен прежде всего противоречиями и антагонизмами, порожденными самим способом производства; и если и есть взаимодействие между инфраструктурой и суперструктурой, таковое с момента, когда вся трансцендентная реальность и трансцендентная ценность (из которой это взаимодействие могло бы обрести автономную устойчивость) устранены, обладает первопринципом экзистенциальной детерминации лишь в инфраструктуре, испытывающей обратное воздействие, и находит лишь в ней свое реальное значение для человеческой жизни. «Таким образом, мораль, религия, метафизика и другие идеологии и формы сознания, что соответствуют им, не сохраняют более видимость автономии. У них нет истории, развития, именно люди, развивая материальное производство и свою материальную торговлю, изменяют в то же время вместе с реальностью свою мысль и продукты своей мысли. Не сознание детерминирует жизнь, жизнь обуславливает сознание» (Die deutsche Ideologie). «Над различными формами собственности, над ус-ловиями социального существования возвышается вся суперструктура впечатлений, иллюзий, способов мысли, различных и специфически оформленных способов жизни. Весь класс создает и формирует их, отпавляясь от своих материальных условий и соответствующих социальных отношений. Изолированный индивид, которому они передаются традицией и образованием, может

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
вообразить, что они есть определяющая причина и отправная точка его действия» (Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. Morceaux choisis. P. 90–91). «Коммунистический манифест» в общем придерживается той же доктрины (P. 92–94. Ed Molitor, Paris, Costes, 1934).]. И как могло быть иначе, если вместе с трансценденцией как таковой была устранена трансценденция собственно объекта, задающая его устойчивость?[[87] – В случае религии, метафизики и искусства эта трансценденция очевидна; и даже в случае науки она также существует до такой степени, что даже в науке в современном смысле слова обнаруживается еще подчинение духа интеллигибельному, необходимость которого как таковая, согласно этой части платонизма, спасенной Аристотелем, существует над временем.] Эти суперструктуры теряют с тех пор свою собственную автономию; дабы существовать и действовать в истории, они не только обусловлены экономическими и социальными факторами, но и получают от них свою первичную обусловленность, свой смысл, свою реальную значимость для человеческой жизни.

И, конечно, верно, что экономические условия – как все условия материального плана вообще – основательно влияют на судьбу духовной деятельности людей, что они постоянно имеют тенденцию закрепощать ее и что в истории культуры они едины с ней; цинизм Маркса, равно как и цинизм Фрейда, позволил раскрыть с этой точки зрения много истин[[88] – Можно сказать вместе с Анри де Маном, что «примененное к социальному поведению буржуазии учение об «идеологии», сформулированное Марксом, без сомнения истинно», но нужно добавить вместе с тем же автором, что дело обстоит не так, «если рассматривают не социальное поведение одного класса, а «духовную надстройку» эпохи, или еще когда от идеологий камуфляжа и уловок, свойственных капиталистической эпохе, хотят сделать вывод о существовании аналогичных феноменов в предшествующую эпоху». Henri de Man. L'idee socialiste. Paris, Grasset, 1935. P. 125. (Во время, когда была написана эта книга, г-н Анри де Ман считался respectable автором и не было неприличным цитировать его имя. Addendum, 1946).]. Однако бессмысленно принимать материальную обусловленность, какой бы реальной она ни была, за первостепенную причину – пусть это относится только к существованию в истории – духовной деятельности, и видеть в ней то, что имеет первостепенное значение для человеческой жизни[[89] – «Этот способ производства (капитализм) по сути космополитичен, как христианство. Христианство, следовательно, это особая капиталистическая религия...» (Morceaux choisis. P. 128). Данная фраза дает прекрасный пример того, как образуются бессмыслицы, содержащиеся в историческом материализме. См.: Ibid. P. 126.]

Без сомнения, нужно принимать во внимание полемическую позицию Маркса, пусть даже она влечет за собой провоцирующее преувеличение; нужно признать также, что Маркс в своей ожесточенной полемике против идеализма назвал материализмом то, чему скорее подобало бы имя реализма; это, однако, мало что значит относительно доктринальных черт, о которых мы только что говорили; и более того, гораздо значительнее то, что проблема возможного различения реализма и материализма не могла бы появиться сама собой перед умом Маркса; вся его философия насквозь полемична, так что полемическое преувеличение в ней не случайно.

В действительности тем не менее, взятая не в отдельности, а, напротив, со всеми своими надстройками, которые, всецело воздействуя на нее, в то же время сами примитивно детерминированы ею, экономика – я хочу сказать, это сплетение человеческих отношений и энергий, эта реальность экономического процесса, не получившая, по Марксу, что вполне справедливо, должной оценки, – возведена им в первопричину истории. «Материалистическая концепция истории, согласно которой условия и формы производства детерминируют образование и эволюцию человеческих обществ, составляют важный элемент доктрины К. Маркса»[[90] – A. Cornu. Op. cit. Jntrod. P.I.]. Марксизм отличает не просто учение о первенстве экономики, – другие школы совершали и совершают ту же ошибку, – а то, что он признал зависимость (не в смысле отрицания, а в смысле закабаления) всех форм жизни, со всеми их ценностями и всей их эффективностью, от этого материального абсолюта (человечески материального) в диалектическом движении. Чтобы вернуться к понятийной лексике Аристотеля, скажем, что материальная причинность стала, таким образом, в чистом и простом виде первопричинностью.

Второй и третий моменты процесса замещения.

Во-вторых, от нее, именно от этой материальной причинности будут ожидать спасения и своего рода реализации царства Божия. Вводя в материю динамизм гегелевской диалектики, будут думать, что экономический процесс – не автоматически, а через действие всех энергий, которые он порождает и которые влияют на него, и прежде всего энергий революционного сознания – должен вести к господству разума, к устранению порабощения человека иррациональными силами, к победе человека над необходимостью, к овладению им собственной историей. В конце этого процесса социальный человек станет абсолютным хозяином истории и Вселенной. Встрече еврейско-гегелевского мессианизма Маркса с русским мессианизмом суждено было обрести уникальную значимость.

Наконец, и это третий момент, кто же тот посредник, через которого свершится это искупление? Пролетариат. Если теория классовой борьбы стала для Маркса своего рода откровением, то представленная в разработанном виде, она по существу предполагает этот мессианизм. Пролетариат не только свободен от первородного греха эксплуатации человека человеком; как раз поскольку он лишен всего, поскольку он находится на дне истории, он есть носитель человеческого освобождения; это – мессианская жертва, триумф которой будет окончательной победой надо всем, что подавляет человечество, нечто подобное воскрешению из мертвых. Бердяев любит указывать на присутствие этого эсхатологического элемента в коммунистической революционной мысли[[91] – «Маркс создал настоящий миф о пролетариате. Миссия пролетариата есть предмет веры. Марксизм не есть только наука и политика, но есть также вера, религия» (Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 83) (прим. перев.)], и мы вернемся вскоре к этому обстоятельству: в самом лоне истории свершится полное и окончательное освобождение, что разделит время надвое: будет сделан скачок от царства необходимости к царству свободы.

Процесс замещения, о котором мы говорили, исчерпывается этими тремя моментами. Все, что относилось бы к христианской ценности (или даже, в оговоренном нами смысле, к какому-либо признаку естественного платонизма нашего интеллекта), отныне замещено.

Бог отвергается абсолютно, в принципе, в силу абсолютного метафизического догматизма, – не от имени человеческой личности, что имело место в рационалистском или деистическом гуманизме, а как личность, как духовное существо, созданное по образу и подобию Божию, – и это происходит во имя исторического динамизма социальной коллективности, во имя коллективного или коллективизированного человека, в котором и через которого человеческая природа должна найти свое завершение. И одновременно, как необходимое следствие, утверждается социальная концепция, которая может быть лишь монизмом коллективно-человеческого (какие бы многообразные и изменчивые формы ни принимала интеграция индивида в группу): это делает коммунизм не просто экономическим учением, но придает ему ценность абсолютного исторического требования, обладающего метафизической необходимостью, в силу чего человек, поднятый к вершинам социальной и политической жизни, коллективный человек, который есть человек, данный в его истине, и в котором расцветает, наконец, свобода, должен окончательно превратиться в индивидуального человека-личность; до этого он носит диалектически-переходный характер, будучи подчиненным разно-порядковым силам.

Таким образом, социальные решения коммунизма оказываются выводом из первоначального принципиального атеизма, или гуманизма, по существу представляющего собой атеистический гуманизм. Этот марксистский гуманизм должен рассматриваться как совершенный плод гегельянского имманентизма, как следствие переворачивания гегелевской диалектики, перешедшей от «идеи» к «реальности», то есть к социальному и историческому человеку; он состоит в окончательном требовании для человека – однажды освобожденного через устранение частной собственности – этой суверенной независимости в господстве над природой и управлении историей, которую ранее, во времена «отчужденного» сознания, религия приписывала Богу.

Опровержение исторического материализма

Мы находимся перед лицом очевидного опровержения марксистского материализма, который рассматривает любую метафизическую или религиозную

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
идею как проявление (само по себе активное) экономического: сама марксистская экономика, марксистская социология подчинены примату и детерминации определенной метафизики, – атеистической, реалистически-диалектической, имманентистски-абсолютной.

Я говорю «очевидное» опровержение, поскольку в реальности эта идеология, эта метафизика, если ее рассматривать с точки зрения того, что является наиболее глубоким в марксистской доктрине, не может быть «релятивизирована» экономическим фактором. Это скорее отставка, презрительное отвержение всякой метафизической идеологии как выражения или преходящего отображения экономического момента, который, в некотором смысле и вопреки настоячивости, с какой популярный марксизм эксплуатирует эту тему, есть иллюзорная теоретическая кажимость или, подобно аргументам древнегреческих скептиков, радикальная тема, предназначенная для вытеснения противоположной мысли. Я считаю, что в значительной" части марксистская доктрина соответствует определенной метафизике, определенной идеологии – буржуазной идеологии. Когда буржуазия ссылается на метафизические ценности, то речь идет не о чем ином, как о не имеющей никакого значения надстройке. Но марксистская метафизика не является преходящей суперструктурой, поскольку она являет себя имманентно и жизненно воплощенной в пролетариате и его движении. И таким образом, после великой всеобщей революции (а в тех странах, которые ее осуществили – уже сейчас), мы обнаружим метафизические и «мистические» ценности, те, что стоят за словами о справедливости и свободе и которые до сих пор рассматривались как мелкобуржуазная идеология, мы увидим их явившимися заново, в их, так сказать, абсолютной полноте, реальными и узаконенными: поскольку тогда они будут не просто обозначены в философских системах и предложениях – они будут полно и в интегральной имманентности переживаться человечеством и в человечестве, в практике человечества, освобожденного пролетариатом.

Ключом здесь все еще являются предпосылки имманентистской абсолютной метафизики.

Царство Божие в истории

Кроме всего предшествующий анализ поставил нас перед лицом противоречий, часто обнаруживаемых в марксизме: с одной стороны, признаваемый им фундаментальным процесс, то есть диалектический процесс, должен быть движением, не имеющим конца; однако с другой стороны, революционный динамизм имеет своим объектом и своей целью коммунистическое общество, которое будет знаменовать собой завершение «борьбы между человеком и природой и между человеком и человеком»[[92] – См. сноску 13 данной главы.], и окончательную победу человека над своей судьбой, – иначе говоря (пользуясь более соответствующими словами как с точки[1] зрения их внутреннего значения, так и с точки зрения исторического возникновения идей), он имеет своим назначением построение царства Божия в истории.

Мы полагаем, что этот второй аспект на деле соответствует импульсу, предшествующему марксизму и более сильному, нежели гегелевская логика становления (которой сам Гегель не всегда был верен), импульсу, который идет из глубоких духовных тенденций, свойственных социализму в целом.

Согласитесь со всем тем, что хочет социалист, говоря о будущем обществе; но добавьте, что в социалистическом обществе, организованном наиболее гуманным и справедливым образом, человек будет бороться со злом и несчастьем, поскольку они живут в человеке; присовокупите сюда и необходимое присутствие конфликтов, которые надо преодолевать, раздирающих человека противоречий и жертвенности, требуемой во имя победы, поскольку она – закон творческой жизни человека; невыполнимое желание блаженства и скорбь, свойственные земному существованию, которые будут сопровождать человека, поскольку он сотворен для вхождения в радость Божию; словом, у вас есть много шансов, не желая того, поранить, смутить вашего социалистического собеседника, но он бесстрастно вынесет ваши речи. Я понимаю, что он имеет справедливые основания ненавидеть определенный пессимизм, ожесточенно воспринимать спокойные и сдержанные рассуждения о человеческой нищете, которые убаюкивают довольных жизнью людей и освобождают от всяких усилий по изменению мира.

В определенном смысле социалист даже прав, он всегда будет прав в споре с христианином, поскольку христианин никогда не будет на высоте христианства и всегда будет иметь тенденцию слишком рано предаваться отдыху, – как будто

бы он, несчастный, не мог отдохнуть где-то в другом месте, не там, где распят его Бог. Человеческая слабость ищет отдохновения; и если не сомнение древних гуманистических стоиков, то вечные истины она использует в качестве подушки. Если христианин не держится все время начеку, разделяя свою судьбу со всеми страждущими и проклятыми в земной жизни, он рискует уснуть, использовав подстилкой саму любовь, которую он получил.

Но в конечном итоге христианство активно противится такому сну. Подлинное христианство испытывает отвращение к пессимизму, к инертности; оно пессимистично и глубоко пессимистично в том смысле, что оно знает, что сотворенная вещь извлечена из небытия и что все, приходящее из небытия, само по себе тяготеет к небытию; но пессимизм его не идет ни в какое сравнение с оптимизмом, поскольку оно знает, что сотворенная вещь исходит от бога и что все, исходящее от Бога, тяготеет к Богу. Подлинно христианский гуманизм никогда не сковывает человека, идущего путем эволюции, – ни во имя блага, ни во имя зла; человек знает, что не только в его социальном бытии, но в его внутреннем и духовном бытии он еще лишь смутный набросок самого себя и что прежде чем достичь своего окончательного облика – по истечении времени – он должен будет претерпеть множество преобразований и обновлений. И все это потому, что существует неизменная человеческая природа, природа как таковая, но она – природа, пребывающая в движении, природа существа из плоти и крови, сотворенного по образу Божию, то есть удивительно восприимчивая как к добру, так и ко злу. Существуют вечные, неизменные истины, истины как таковые, и именно они принуждают историю к созданию все новых и новых условий, способных различным образом реализовать возможности, существующие во времени и во временных вещах.

Если верно, что зло и несчастье всегда будут вести борьбу с человеком, то борьба эта будет принимать новые формы и касаться она будет новых глубин – ведь даже сама смерть со временем меняет свое лицо. Благо и власть также выявят свои новые глубины. Если верно, что творческий закон противоречия всегда будет сопровождать человека и накладывать на него свой отпечаток, то это будет содействовать его переходу к высшим формам мирной деятельности и к интеграции, меняющей облик человечества. Если верно, что сердце человека всегда будет страдать от тоски по блаженству, то это не потому, что человек обречен всегда пребывать в застое здесь, на земле, в ограниченной и полной несчастий жизни, а потому, что бесконечная и изобилующая благами жизнь будет всегда постигаться им только соразмерно щедротам его души.

Эти объяснения, возможно, покажутся нашему социалистическому собеседнику вполне здравыми, но они не уймут его беспокойства; он всегда вновь и вновь будет сомневаться, не таится ли в них предательство по отношению к гуманизму или революции. Все дело в том (а история его философских истоков подтверждает это), что его идея гуманизма, иногда сведенная к простому эмоциональному дополнению, включает еще определенное мессианское требование, а идея революции оказывается секуляризованной интерпретацией идеи страшного суда и царства Божия. Так было в социализме задолго до изобретения исторического материализма; даже когда социализм питался христианскими чувствами, он примешивал к этим временным социальным требованиям инстинкт души, который практически оттеснял христианство, поскольку она извращала реалии, которые для христианской веры находятся существенно над историей и временем, превращая их в исторически конкретные, временные вещи.

В этом социалистический гуманизм последовал за буржуазным гуманизмом. Каким образом? Для буржуазного гуманизма, как мы сказали в предшествующей главе, Бог не более чем гарант демиургической силы человека, направленной на труд во имя процветания; в конечном итоге Бог становится идеей, и все, что ранее приписывалось ему, переходит к человеку. Такой переход к человеку реально, а не только лишь в идее, к жизни, а не только в философском размышлении – вот тот переворот, что социализм совершил фактически задолго до марксистского переворота гегелевской диалектики. Вот почему он всегда выражал сомнения относительно используемого нами понятия о странствующем во времени сообществе, или идеи о том, что земная история человечества, обладая своими собственными целями, есть путь к завершению, которое будет иметь место по ту сторону истории.

Социалистический гуманизм отвергает также христианский аскетизм. И это он, несомненно, делает в угоду своему презрению, поскольку он ошибается относительно сути этого аскетизма и воображает, что он происходит из манихейской ненависти к природе; но это происходит еще и в силу двойного

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
противоречия: с одной стороны, социалистический гуманизм хорошо знает на практике, что ничто великое не случается без страдания и жертв, но он признает этот закон лишь относительно великих коллективных деяний, поскольку, игнорируя универсум личности, он принимает за стремление к эгоистическому совершенству то, что есть любовь и безвозмездное великодушие; с другой стороны, то, что он хорошо знает на практике, он отвергает в теории, и тут также он проявляет себя как наследник буржуазного гуманизма: на сей раз он не перевертывает его, а просто продолжает. Буржуазный гуманизм отвергает аскетический принцип и претендует на его замещение техническим, или технологическим, принципом, поскольку он притязает на бесконфликтный мир, бесконечно и гармонично прогрессирующий, постоянно удовлетворяющий собственные потребности, ориентируясь на образ лишнего экзистенциального черта человека рационализма. В той степени, в какой он, несмотря ни на что, – в том числе и на то, что последует за революцией, – остается связанным с таким оптимизмом, социалистический гуманизм создает также из человека уязвимую и легковесную идею, идею рационалистскую и буржуазную.

Выступая против этого идиллического утопизма и возрождая ценность конфликта и войны как условий самого движения истории, марксистская диалектика поставила социализм над существованием, дав ему силу, которой ему не доставало до сих пор, и снабдила его жестко прямолинейной концепцией, вытекающей из конфликтов и войн, имманентно присущих истории.

Но марксизм остается в то же время сам зависимым от утопического мессианизма, изначально присущего социалистической традиции. Вот почему, несмотря на теоретические требования диалектики, он видит в конце исторических конфликтов истории коммунистическое человечество, которое является подлинным завершением истории, где, как в Слове Божиим, воцаряется мир. Против чего же, как не против смерти, будет бороться человек, освобожденный от фатальностей и ограничений, которые подавляют его сегодня? И за то, чтобы ее тоже победить? Именно в царстве Божиим завершается диалектический процесс, поскольку эта диалектика подчиняется внутреннему закону социалистической души, а не диалектике; а это означает, что подчиняется она секуляризованному царству Божию, которое, всецело завершая историю, остается в истории и во времени этого мира.

Вопрос о царстве Божиим составит главный предмет следующей главы. Не понимать, что история находится в движении к царству Божию, и не желать, чтобы это царство пришло, для нас означает одновременно предавать человека и Бога. Но предположение о том, что царство Божие наступит в истории, которая непреодолимо смешивает добро и зло, лишено всякого смысла. Подготовленное историческим развитием и последовательным брожением и истощением человеческого существа, завершающего себя в истории, оно придет в конце истории, я хочу сказать, во время воскресения, которым она завершится.

## II ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА АТЕИЗМА

### Невыносимый атеизм

Рассмотрим теперь проблему атеизма с философско-теоретической точки зрения. Это – важнейшая проблема.

Чему нас учит подлинно философская концепция человеческой воли? Тому, что атеизм невыносим в его метафизической основе, в его абсолютном радикализме, если, по крайней мере, можно этого достичь.

Воля действительно по природе своей устремлена к благу как таковому, к чистому благу. Как только она начинает действовать, она действует во имя последней цели, которая не может быть чем-либо иным, кроме блага, которое ее абсолютно переполняет. Итак, где же это благо в реальности, если не в бытии, которое само по себе есть бесконечная полнота Блага? Вот вкратце то, что нам говорит подлинная философия воли. Таким образом, всякая воля, даже наиболее извращенная, желает Бога, сама не зная того. Она может избрать иные конечные цели, избрать другую любовь, но она еще и всегда желает Бога, даже если это противоречит ее выбору или если она принимает извращенные формы.

Атеизм, если бы он мог быть пережит и ему удалось проникнуть в самые основы воления, дезорганизовал бы, убил бы метафизически волю; не случайно, а в силу жесткой необходимости, присущей самой природе вещей, всякий абсолютный опыт атеизма, если он проведен сознательно и последовательно, в конце концов приводит к психическому расстройству.

Здесь можно напомнить о героическом и одновременно трагическом опыте Ницше; можно бы также сослаться на великую интуицию Достоевского, выраженную в образе Кириллова. Кириллов воплощает как раз в глазах Достоевского образ человека, намеревавшегося пережить атеизм в его метафизическом значении, в его глубинном онтологическом значении. Вспомним в «Бесах» диалог Кириллова с Петром Степановичем за несколько минут до его самоубийства. «Если Бог есть, – говорит Кириллов, – то вся воля его, и из воли его я не могу. Если нет, то вся воля моя, и я обязан заявить своеволие... Я три года искал атрибут божества моего и нашел: атрибут божества моего – Своеволие! Это все, чем я могу в главном пункте показать непокорность и новую страшную свободу мою». Не прочитав св. Фомы Аквинского, Достоевский хорошо знал, что наиболее глубокий метафизический атрибут божественности – это *aseitas*. И именно существование этого атрибута Кириллов, поскольку он экзистенциально является атеистом, должен показать на себе: подчиняя свое собственное существование своей абсолютной независимости.

Может ли быть пережит марксистский атеизм?

Однако религиозный атеизм советского коммунизма налицо, он фактически существует. Удастся ли ему опровергнуть закон, который мы только что сформулировали? Не разобьется ли однажды он сам об этот закон, если русский коммунизм не проснется, как от утреннего кошмарного сна, и не изменит свою сущность?

Советский коммунизм понял всю значительность проблемы; именно поэтому он принялся создавать новое человечество. Как я отметил выше, для него задача заключается в том, чтобы изменить человека с целью изгнать трансцендентного Бога, образом которого он является (я говорю об идеальных требованиях системы, независимо от того, какие послабления и соглашения сможет или уже смогла внести конкретная жизнь); речь идет о том, чтобы сотворить человеческое существо, которое само было бы богом, не обладая ни одним его сверхвременным, надисторическим атрибутом и его титаническим динамизмом, человеческое существо, которое надо сначала лишить индивидуальных черт и заставить искать радость в том, чтобы посвятить себя главному делу – стать органом революционного общества, ожидая дня, когда оно обретет в победе коллективного человека над природой облик преобразованной личности. Это требование преобразовать человека (что составляло одну из великих задач ленинской революции) кажется сегодня (в 1936 году) сильно ослабленным. Мы думаем, что хотя от него в той или иной мере отказались, оно тем не менее конкретно существует и эту конкретность само создает, соединяясь с непредвиденными спонтанными проявлениями человеческой природы, которые сразу же используются официальной пропагандистской литературой[[93]] – См.: Helene Iswolsky. L'Homme en Russie sovietique. Paris, Courier des îles, 1936.]

Однако отметим, здесь нет и никогда не было вопроса о глубинном переживании атеизма в его метафизически радикальном виде, как это было свойственно Кириллову Достоевского (хотя были люди, способные как бы через пророчество достигать его глубин, например, такие поэты, как Александр Блок, погибавшие в той атмосфере от духовного голода; с тех пор, в определенные моменты, столько случается самоубийств молодых людей).

Кроме того, в той мере, в какой теоретики марксизма из СССР создают метафизику, они возвращаются к определенному рода гилозоизму, – их генеральная философская линия требует, чтобы материя наделялась чем-то наподобие души и свободы; они еще не решаются сказать, как древние ионийские физиологи: все полно души и разлитого божества, *ῥᾶντα ῥῆγε θεον*[[94]] – Все полно богов (греч.) Здесь содержится ссылка на слова Фалеса Милетского (прим. перев.); но, кажется, что они идут именно в этом направлении; да и как могло бы быть иначе, с того момента, как диалектика приписывается самой материи? Метафизический атеизм, исходящий из левого гегельянства, таким образом, мало-помалу возвращается к его истокам, к старому гегелевскому пантеизму.

Несмотря на то, что в действительности марксистский атеизм принимает облик



псевдонаучной теории, вопрос для него стоит скорее не в метафизическом, а в этическом и моральном плане – он заключается в переживании атеизма в его этической версии, то есть в отвержении Бога как цели и как регулятора человеческой жизни. Это отвержение, в глазах русских коммунистов, есть первопринцип моральной жизни, подлинно свободной, творческой и достойной человека, поскольку они не признают Бога и не знают, что он есть источник человечности и творческой свободы человека. И более глубоко, в подосознании типично русского (и человеческого) свойства, атеизм означает также злопамятство против Бога и реванш по отношению к Богу, которого человек отказывается поставить во главе своей моральной жизни, поскольку он ему не может простить мир и зло, – я хочу сказать, существование зла в мире, – то есть, в конечном итоге (если бы мы знали, что говорим), творение мира. Но что значит отрицать Бога в этическом плане, какие бы мотивы здесь ни приводились? Это значит избрать иную, чем Бог, конечную цель. Но разве подобное, в глазах христианина, не является привычным делом для любого грешника? Это для него, по правде говоря, не составляет большой метафизической трудности, за исключением того, когда речь идет о тайне дефицита свободы.

#### Ресурсы благодати

Однако взаимодействие умозрительного и практического в этическом плане не должно вводить нас в заблуждение, и умозрительное отвержение Бога как цели и высшего регулятора человеческой жизни для этого ослепленного ума не является с необходимостью его практическим отвержением, не дающим ему возможности приводить свою собственную жизнь в соответствие с Богом, имени которого он более не знает. Христианин знает, что Бог обладает изобретательностью и что возможности доброй веры имеют большее распространение, чем мы об этом думаем. Может случиться так (и никто, кроме Бога, этого не знает), что внутренний акт волевого согласия, произведенного душой, будет обращен к реальности, которая фактически будет действительно Богом, хотя назван он будет каким-нибудь другими именем. Иными словами, по причине нашего духовного несовершенства может существовать расхождение между тем, во что мы в реальности верим, и идеями, которыми мы пользуемся для того, чтобы выразить то, во что верим, и в которых осознаем наши верования. Всякой душе, даже не знающей имени Бога, даже воспитанной в духе атеизма, в тот момент, когда она размышляет о себе и избирает для себя высшую цель, благодать через выразителя морального блага предлагает в качестве высшей реальности, которую надлежит любить превыше всего, даже если душа представляет себе эту реальность не под ее истинным именем (тогда – и именно здесь суть вопроса, и только Бог это знает – мысля под именем другой вещи, но выходя за пределы того, что имя этого идола означает), существующее Благо, которое заслуживает всецело любви, через которое и в котором спасена наша жизнь.

И если душа эту благодать не отвергает, то она, выбирая ее, подспудно верит в истинного Бога и реально выбирает истинного Бога; тогда, хотя и добровольно предаваясь заблуждению, примыкая не по своей вине, а вследствие полученного образования, к философской атеистической системе, она восстанавливает эту бессознательную веру в подлинного Бога в противоречащих ей формулировках. Убеденный атеист – в действительности псевдоатеист – выберет тогда реально, вопреки своему собственному очевидному выбору, Бога как цель своей жизни[[95] – См. наше исследование «La dialectique immanente du premier acte de liberte», Nova et Vetera (Fribourg, Suisse), n. 3, 1945.].

С другой стороны, как бы ни были сильны образование и пропаганда, придет день, когда фундаментальные проблемы вновь заявят о себе. Можно ли думать, что этот день уже приближается? После фраков и военных мундиров – древние педагогические правила и рождественские елки, домашний очаг и «радости жизни»; не собирается ли Бог вернуться в советскую Россию? Не так-то легко распорядиться им таким образом, хотя он достаточно покладист для того, чтобы принять этот путь. В любом случае, когда фундаментальные проблемы вновь заявят о себе, русский коммунизм сможет уступить ему место, с тем чтобы сохранить существующий режим и достигнутые социальные результаты лишь вскрывая его изначальную духовную несостоятельность; такое уже имело место в истории. Критикуя так называемую природность которую кое-кто из его сторонников исповедовал в сфере сексуальной морали, Ленин говорил Кларе Цеткин: «Распутство в сексуальной жизни есть нечто буржуазное, это – явление декаданса».[[96] – По «Воспоминаниям» Клары Цеткин о Ленине (1929). В том, что касается атеизма, известно, что атеизм Ленина был более резок,

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
нежели у Маркса. «Всякая религиозная идея гнусна», – говорил он. Это – в высшей степени решительный антирелигиозный догматизм, утверждение, что вся религия – лишь предрассудок и что всякое познание, каким бы оно ни было, если оно выходит за сферу научного опыта, то является невозможным, – таковы для него абсолютно фундаментальные темы. См. его книгу «Материализм и эмпириокритицизм» (1909).] Возможно, придет день, когда какой-нибудь после дователь Ленина провозгласит – и с большим правом, – что атеизм есть продукт буржуазного декаданса. Но это будет тогда когда советская Россия свершит новую революцию и чтобы спасти завоевания предшествующей революции, пересмотрит ее ценности.

Первоначальный атеизм, который с первых шагов обуславливает коммунистическую концепцию жизни и политики переводится фактически в практическую сферу с помощью определенной шкалы ценностей. В настоящее время именно промышленное производство кажется советскому коммунизму наиболее актуальной ценностью цивилизации. Вообще, поскольку коммунизм не признает реальности, необходимые для самого человека и его счастья и принадлежащие к порядку, высшему по отношению к временному, он неизбежно увидит в совместной,

деятельности, осуществляемой здесь, на земле, высшее средство для достижения человеческого счастья; и все, что будет накладывать ограничения на это общее дело, будет трактоваться им как предательство человека: Богу, следовательно, не останется места в человеке, и полное истощение энергии человека будет достигнуто, таков результат заложенного вначале атеизма. Если человеческий опыт, его сопротивление природе и осознание фундаментальных проблем устраняют постепенно атеизм, то тем

самым устраняется и базовая шкала атеизма, что приведет к

признанию высших ценностей личности, и это будет сопровождаться не возвратом к древнему миру, а последовательным: обновлением нравственности и структур цивилизации.

### III КУЛЬТУРНОЕ ЗНАЧЕНИЕ РУССКОГО АТЕИЗМА

#### Злопамятство против Бога

Приступим к третьему вопросу, касающемуся современного русского атеизма, и рассмотрим его не теоретически, а исторически, с точки зрения культуры. Каково в таком случае его значение? Он не связан в России (я говорю о русских людях, а не теоретиках) с рационалистической традицией, с долгими битвами? вводимыми Просвещением, как это было на Западе. Его народная историческая база в России – это сама религия народа, который, как огромная иррациональная динамическая масса, может внезапно полностью измениться в том или ином смысле и в мистическом угаре, тая зло против Бога, броситься в бездну атеизма; но он может еще раз измениться и вновь обрести веру в Бога, будет ли она искренней или нет – неизвестно. Может ли на этой народной исторической основе взрасти «научный» атеизм? Это, несомненно, довольно скользкий вопрос для теоретиков без-Бога. Кажется, однако, что сейчас большая часть юношества должна прийти к абсолютному безразличию в отношении религии, что произойдет, как представляется, потому, в частности, что религиозные чувства будут перенесены на другие объекты.

#### Очищение огнем

Но мы хотели бы особенно подчеркнуть, что этот прямолинейный атеизм, о котором мы говорим (это антигуманизм), в той или иной мере является гуманистической фазой в истории русского народа. Не забудем о культурном смысле этих слов. Россия не имела ни средних веков, ни Ренессанса[[97] – Очевидно совпадение воззрений Маритена и Бердяева в этом вопросе. «В России мы переживаем конец Ренессанса и кризис гуманизма острее, чем где бы то ни было на Западе, не пережив самого Ренессанса» (Бердяев Н. А. Смысл истории. М., 1990. С. 143) (прим. перев.).].

Не желая нанести оскорбления православной церкви (в этой церкви в прошлом были свои святые, и многие души в ней героически страдают сегодня за свою веру), следует отметить, что в широких кругах русского народа, в самом его мышлении и культуре психологически получили распространение ложные

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
религиозные представления. С одной стороны, природа и разум никогда тут не занимали соответствующего им места; природный порядок никогда не признавался, рациональное всегда подвергалось сомнению.

С другой стороны, религиозное чувство, имеющее земное и языческое происхождение, мессианизм, содержащий большое число смешанных друг с другом элементов, культ святой русской земли, мистика, развившаяся особенно в множющихся сектах и привлекающая к себе нечистых всех мастей, – все это отражалось на понятийных структурах и обыденных представлениях христианской традиции, которая таким образом обращалась в язычество изнутри. Христианские понятия вследствие внутреннего и скрытого процесса были поэтому как бы сдвинуты с места. Короче говоря, крайний сверхнатурализм, которому было свойственно презрение к разуму и рассмотрение природы, по словам самого Соловьева, как процесса разложения, и язычество, которое создавало ему помехи изнутри, составляли единое, что вело к катастрофе.

В результате революции, в основании которой действовали могучие иррациональные потоки, которые питаются иррациональным героизмом и перевёрнутым мистицизмом и ставят целью рационализировать жизнь вплоть до устранения даже намека на таинство, разум и природа имели, возможно, шанс обрести свое место в культуре русского мира, правда, весьма далеко по отношению к антропоцентрическому гуманизму и выступая в виде самых непривлекательных материализма и сциентизма[[98] – Примечательно, что наиболее свежим коммунистическим лозунгом является лозунг гуманизма – «социалистического гуманизма», для которого требуют отыскать в западной гуманистической традиции определенное место, ориентированное на возвеличение человека, «эмансипированного» от Бога. Этим коммунизм остается верным своему атеистическому постулату, но этот новый лозунг, обаявая к выбору в данном вопросе, приговаривает его скорее к отношению «сектантскому», по правде говоря, чем к «гуманистическому», и к догматическому непониманию наиболее глубоких исторических источников гуманизма и существенной части его богатств. Более того, открыто связывая, как это было с самим Марксом, пролетарскую концепцию мира в конечном счете с буржуазной традицией (нет ничего более буржуазного, чем рационалистический и атеистический гуманизм), этот новый лозунг предполагает отвержение или в любом случае значительное ослабление первоначального притязания коммунистической революции создать радикально нового человека. Когда видишь, чем обернулись плоды антропоцентрического гуманизма для буржуазной цивилизации, можно спросить, какую выгоду имел бы пролетариат от принятия той же философии и будет ли для него большой честью стремиться унаследовать то, что принадлежит к наибольшей нелепости мира – свободной буржуазной мысли. И, однако, с другой точки зрения, можно обнаружить в этом порыве к социалистическому гуманизму смутную предпосылку исторической связи, которая, возможно, завершится вопреки предположениям, поскольку современный антропоцентрический гуманизм жизненно сопряжен с более глубокой и древней гуманистической традицией, с религиозными источниками, вне которых он абсолютно не может быть понят. И когда однажды в России вновь изучат его источники, тогда возникнет риск признания их ценности... (Июль 1935).]. Но как бы то ни было, здесь происходит нечто вроде чистки, очищения огнем, и перед русским народом открываются возможности для осознания собственных ценностей природы и разума. Отсюда начинается историческое развитие, которое, пройдя путь жестоких ошибок и наивных иллюзий– путь (чисто русский) самых ужасных катастроф, должно будет, без сомнения, если не по всему фронту, то, по крайней мере, в отдельных его частях, завершиться возрождением, восстановлением подлинных культурных ценностей.

#### Постреволюционная точка зрения

Можно понять, таким образом, «постреволюционную» точку зрения, которая действительно принадлежит определенному числу русских христиан; они отправляются от исторического факта Октябрьской революции и думают, что из самой этой революции прорастут совершенно новые побеги; и они даже иногда надеются (вопреки всякой надежде), что Россия, мчась сломя голову, увидит, возможно, быстрее, чем иные страны, вырисовывающиеся очертания нового христианства. Во всяком случае можно предположить с наибольшей степенью вероятности, что здесь для христианского возрождения, верящего в единство человеческого и божественного, для его героической духовной борьбы откроются неожиданные возможности, если для этого имеются достаточно просвещенные его представители, свободные от всего, за исключением Бога.

#### IV ДВЕ ХРИСТИАНСКИЕ ПОЗИЦИИ

##### Позиция К.Барта

Мы сказали, что другая явно выраженная позиция, к которой ведет диалектика современного гуманизма, – это позиция христианской чистоты: где признается не Бог философов, а Бог Авраама, Исаака и Иакова; где человек известен как человек греха и Воплощения, обладающий в качестве центра Богом, а не самим собой; как человек, возрожденный благодатью.

Здесь можно различить две позиции: прежде всего, позиция попятного движения, очищения через обращение к истокам; и позиция интегрализма и прогрессизма.

Первую, «архаическую», позицию мы находим в одной из школ современного протестантизма, отмеченной возвращением к первоначальной версии кальвинизма. Это – позиция исконного антигуманизма, ей, по определению, свойственна теологическая непоследовательность, которую изошренная и богатая опытом диалектика может представить в качестве доктрины, – позиция отвержения человека перед Богом. Можно таким образом охарактеризовать в целом учение великого протестантского теолога Карла Барта[[99] – Карл Барт (1886–1968) – швейцарский протестантский теолог, представитель неоортодоксии. В противовес либеральной теологии провозгласил радикальную несоизмеримость Бога и человеческого мира, культуры (прим. перев.).], который в какой-то мере под влиянием Кьеркегорз и вдохновившись идеями первоначального лютеранства, следующего линейной логике Кальвина, возродил позиции протестантизма в Германии. Шлейермахер[[100] – Фридрих Шлейермахер (1768–1834) – немецкий протестантский философ и теолог, основоположник либеральной теологии. Учил, что божественное начало открывается в реалиях мира человека, сводя религиозную веру к чувству эстетического восхищения жизнью (прим. перев.).], Гарнак[[101] – Адольф фон Гарнак (1851–1930) – немецкий протестантский теолог, один из ведущих представителей либеральной теологии. Дав нравственную интерпретацию христианства, полагал, что божественное начало раскрывается в деяниях людей, культуре (прим. перев.).], классический религиозный либерализм и рационализм XIX века – все это отныне ископаемые: католицизм упрекают теперь за то, что он отводит много места человеку. Короче говоря, происходит возвращение к глубокому пессимизму первоначального протестантизма. Отсюда то, что можно было бы назвать драмой самого Барта. Он хочет слышать одного лишь Бога, и хочет лишь слышать Бога; он отвергает и не понимает роль человеческого в слаженном деянии Церкви. Но тогда получается, что когда он говорит, и чем более он говорит, чтобы утвердить, что человек должен слушать лишь Бога, это он сам говорит и именно его слушают, и именно его личность волнует людей.

Его ошибка определено та же, что у Лютера и у Кальвина, – все они уверены в том, что благодать лишена живительной силы. Вот почему, когда Барт отдает должное прошлому, он возвращается к прошлому как таковому, к остановленному прошлому, то есть к мертвому прошлому, подобно тому, как у кальвинистов человеческая свобода остается мертвой при благодати, – он ведь возвращается не к вечной и вместе с тем последовательно развивающейся субстанции, не к внутреннему принципу активности, которым жило прошлое и мы тоже живем.

##### Томистская позиция

Другая явно выраженная христианская позиция – «интегралистская» и «прогрессивная» – это католическая позиция и она берет на вооружение концепцию Фомы Аквинского. Если верно, что желание возвратиться к состоянию прошлого является чем-то вроде кощунственного выступления против проявления Бога в истории, если верно, что существует органическое возрастание и Церкви, и мира, тогда задача, которая возлагается на христианина, состоит в спасении «гуманистических» истин, искаженных четырьмя столетиями антропоцентрического гуманизма, в тот самый момент, когда гуманистическая культура приходит в упадок и когда эти истины приближаются к гибели, а вместе с ними и заблуждения, что их исказили и оттесняли. Но тогда видно, что это – тотальная переплавка нашей культуры и социальных структур, сформированных в атмосфере дуализма и антропоцентрического рационализма, субстанциональная трансформация этих структур. Это свидетельствует о переходе к новой эпохе в развитии цивилизации.

## У НОВАЯ ЭПОХА ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Сотворенное существо, восстановленное в Боге

В первой главе мы видели три проблемы, имеющие особое значение для философии культуры, и мы рассмотрели их сначала с точки зрения средневекового христианства, затем с точки зрения классического гуманизма, свойственного Ренессансу и Реформации.

Теперь же проанализируем эти три проблемы с точки зрения новой эпохи в развитии цивилизации и христианства и поговорим сначала о практическом положении сотворенного существа перед лицом его судьбы.

В этот новый момент истории христианской культуры сотворенное существо не должно быть ни непризнанным, ни уничтоженным перед Богом; и оно не должно быть равным образом восстановлено без Бога и против Бога; оно должно быть восстановлено в Боге. И это лишь вступление в историю человечества, как я говорю, в христианский режим, что бы там ни случилось. Сотворенное существо должно быть подлинно уважаемо, поскольку оно связано с Богом и в силу того, что берет все у него; таков этот гуманизм – теоцентрический, имеющий с человеком одни и те же корни, интегральный гуманизм, гуманизм Воплощения[[102] – см.: *8c!eipse et Sagesse, chap. III.*].

Здесь можно было бы сделать некоторые замечания относительно презрения к сотворенным существам со стороны святых, о котором так часто речь идет в агиографической литературе. Не надо обманываться относительно этого выражения, которое с особой силой свидетельствует о несовершенстве нашего языка. «Святой практически видит, что сотворенные существа ничто в сравнении с Тем, кого он любит и кого он избрал себе в качестве Цели. Это – презрение влюбленного по отношению к тому, кто не является его любимым существом. И чем более он презирает сотворенные существа как соперников Бога или объекты возможного выбора против Бога, тем более он дорожит ими как любимыми Богом и сотворенными им подлинно благими и достойными любви. Поскольку любить существо в Боге и для Бога – не значит рассматривать его как чистое средство или чистую возможность любить Бога, а значит любить это существо и рассматривать его как цель, поскольку оно, как я полагаю, достойно быть любимым, согласно тому, что сама эта заслуга и само это достоинство его как конечной цели вытекают из суверенной любви и суверенной открытости Бога Обожанию. Этот парадокс понимается таким образом, что святой в конце концов распространяет свою универсальную любовь, свою дружбу и набожность, – несравненно более свободную, но также и более нежную и более счастливую, чем любовь, содержащаяся в похоти, сладострастии и скупости, – на все то, что происходит во времени, на все вещи в их несовершенстве и красоте, на все, с чем он расстался»[[103] – *Jes Degres du Savour. P. 664–666.*].

Итак, мы хотели бы предположить, что эта ситуация святого, которая в конечном итоге, собственно говоря, не есть ситуация презрения по отношению к вещам, но скорее успения и преображения вещей, в любви, превосходящей вещи, это она, подвергаясь предполагаемому обобщению, ставшая общей, превратившаяся в свою очередь в общее место христианской психологии, отвечала бы этому восстановлению сотворенного существа в Боге, которое кажется нам характерным для новой эпохи христианства и для нового гуманизма, существенно отличного от гуманизма в обычном смысле слова, от антропоцентрического гуманизма, типичным выразителем которого был герой Ренессанса или классический «порядочный человек»; что касается теоцентрического гуманизма, то он являет свой тип в святом и может осуществиться в жизни, если только святые приложат к этому свои силы. Это позволяет сказать, что он может реализоваться лишь с помощью средств, которые христианская духовность называет средствами креста, – я говорю о кресте не как о внешнем знаке и символе, украшающем корону христианских королей или заслужившую его грудь, я говорю о кресте сердца, об искупительных страданиях, принятых самой душой существования.

Ситуация, о которой мы говорили, может распространиться, лишь если ей будет сопутствовать прогресс сознания, которым сотворенное существо обладает относительно себя и одновременно относительно таинства креста, совершающегося в нем. В условиях нашего времени, когда мы испытали и

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
пережили горький опыт, возникает известная, весьма искусственная рефлексивность, которая могла бы быть свойственна человеческому существу, представшему перед Богом и перед тайной своей судьбы[[104] – См.: Science et Sagesse, chap. III.]. Ущерб, нанесенный несчастным и разорванным сознанием, может быть возмещен лишь через более совершенную и наполненную духовностью сознательность. Лишь евангелическое самосознание может победить трагедию естественного самосознания.

Мы понимаем, таким образом, что если для наивной христианской цивилизации, я хочу сказать, для той цивилизации, которая полагалась на естественное и бесхитрое единство человека, идти последовательно к Богу означало прежде всего вознесение его трона над землей согласно правам его величия, то для христианской цивилизации, которая не может быть более наивной, где человек должен обрести вновь свое утерянное единство, беря собственную судьбу в свои руки и руководствуясь инстинктом благодати, идти к Богу будет, как кажется, прежде всего означать создание на земле для человека таких условий, где на нею смогла бы снизойти суверенная любовь и совершить в человеке и с человеком божественно-человеческое дело.

### Сотворенная свобода

Опираясь на этот новый гуманизм, умозрительные проблемы, направляющие весь великий период культуры, получили бы, без сомнения, определенное обновление. Разве не сказали мы, что каждому периоду цивилизации соответствует определенная, только ему свойственная концепция отношений благодати и свободы? С позиции этой проблемы благодати и свободы эпоха гуманистической теологии, смягченной или абсолютной, кажется окончательно завершенной. И тогда, подобно тому как августинианская теология благодати и свободы доминирует в средние века, как теологические построения Кальвина и Молины определяют новое время, мы полагаем, что теология св. Фомы будет преобладать в новом христианстве.

Если правда, что это новое христианство будет полностью освобождено от антропоцентрического гуманизма, то оно поймет, что, как учит Фома Аквинский, не в дискуссиях об основе божественной каузальности философ может утверждать и распознавать пред ликом Бога сотворенную свободу в полной мере, где она предполагает бытие и благо. Это происходит в признании того, что сотворенная свобода во всех своих проявлениях все получает от божественной причинности; в признании, что она заполнена, насквозь пропитана до самого последнего волоска творческой причинностью.

Св. Фома объясняет, что «первопричина, в силу которой отсутствует благодать, исходит от нас самих», *defectus gratiae causa prima est ex nobis*[[105] – Первопричина отсутствия благодати исходит от нас (лат.) (прим. перев.). *Sum. theol., Ia – IIab, 112, 3, ad2.*], и это рассуждение можно продолжить дальше. Если говорить о линии зла, то именно сотворенное существо и есть здесь первопричина.

Мы думаем, что, если теология будущего и христианская философия применяются для выяснения того, что на этот счет содержится в принципах св. Фомы, они придут к важным открытиям, а в том, что касается угасания сотворенной свободы, они достигнут более глубокого синтеза, освещающего новые аспекты таинства науки и божественной воли в их отношении к человеку и дающего возможность лучше понять, до какой степени Бог уважает эту несовершенную свободу – свободу человека. Если сотворенное существо обладает действительно и реально первой инициативой там, где речь идет о зле, оно вмешивается – негативно – в само моделирование провиденциальных предначертаний. В своем вечном мгновении, в котором присутствуют все моменты времени, Бог, дабы созидать и окидывать одним взглядом всю человеческую историю, ожидает, если можно так сказать, что каждый из нас отвергает или не отвергает дары суверенного импульса, из которого все бытие и все действие берут все- все, за исключением ничто, которое мы туда привносим.

И как раз поскольку новая эпоха христианства, о которой мы говорим, будет периодом не забвения священного в человеческом, а временем евангелического внимания к человеческому, временем теоцентрического гуманизма, мы думаем, что этот новый синтез, эти новые аспекты проблемы блага и свободы, так же как и аспекты, которые затрагивают собственно ценность, а не только инструментальную ценность человеческой истории, ценность мирской и временной активности человеческого существа, будут типичными для этой новой

эпохи.

### Евангелическое самосознание

В том, что касается, наконец, проблемы человека, отметим, что теперь взгляд христианина не будет отвращен от тайны его сотворенной природы и его иррациональных глубин, как это происходило в средние века; он будет проникать в эту тайну, руководствуясь иным типом интроспекции, нежели современный натурализм, тем, что мы назвали только что евангелическим самосознанием. Подобное сознание допускает, с нашей точки зрения, следующие две принципиально важные черты: оно познает себя, не занимаясь самоанализом; выдвигаемые им суждения ценности являются собственно духовными, очищенными от социологических примесей, свободными от присутствия в наших суждениях о душах и о нашей собственной душе социального человека, к которой Макс Шелер, как никто другой, справедливо привлек наше внимание.

С этого момента сознание может достигать и постигать человеческую личность в ее ценности личности, не допуская ее дробления, оно может открыть ее духовную суть как образ Божий, который зло не может радикально испортить и который естественно взывает не к благодати как таковой, природа которой не известна, а к полноте, даваемой фактически одной благодатью.

Это сознание вместе с тем достигает темных сторон человека и высвечивает их, оно спускается в ад внутренней жизни, оно изучает ее низины, не отвергая различия добра и зла, как это делает современный натурализм, превосходя чисто социологические суждения, о которых мы только что говорили, и имея относительно этого парадокса христианства собственно христианское понимание самого зла; именно грех, что отделяет меня от справедливого Бога, призывает Бога милосердного. Имейте же жалость ко мне, говорит христианская душа, поскольку я совершила грех.

Наконец, такое самосознание предполагает евангелическое уважение природы и разума, этих естественных структур, которые были открыты при помощи современного гуманизма и которые он не сумел сохранить, и уважение природного величия человека, никогда полностью не уничтожающегося злом.

### Человек буржуазного либерализма

Следует, однако, высветить и другую черту этого интегрального гуманизма. Речь идет об осознании евангельских требований по отношению к временной и светской жизни, мирской жизни; требований, которые нацелены на изменение временного порядка, самой социальной жизни (я хочу сказать, о постоянно возобновляемом и углубляемом изменении, идущем вплоть до последнего изменения, когда воскреснет плоть).

В течение всего нового времени христианский мир, пораженный дуализмом, подчинялся двум противоположным ритмам – религиозному ритму, свойственному времени Церкви и культа, и природному ритму, свойственному времени мира и мирской жизни. Средние века обладали смысловым единством. Но вследствие слишком тяжелых исторических условий, поскольку они покоились на варварской и языческой почве, еще не подвергшихся очистительной работе великих исторических свершений, преломление евангельских требований в социально-временных обстоятельствах оставалось здесь по большей части символическим и метафорическим.

В этом отношении советское государство может дать пищу для полезных размышлений. Примечательно, что его философия приходит – вопреки идеологическому завещанию Жан-Жака Руссо – к определенному пессимизму[[106] – Мы говорим об определенном пессимизме. Благодаря ему она (эта философия. – Б. Г.) продолжает оставаться зависимой от руссоистского корня и абсолютно оптимистической философии человека (см. выше с. 66–67 настоящего издания, далее с. 230–231).]. Для нее существует человек-грешник, старый человек, подлежащий разрушению. Вот почему необходимо изменить человека. А каков этот грешный человек? Это – «мелкобуржуазный» человек, человек буржуазного либерализма.

Как же, с нашей точки зрения, охарактеризовать его? Он оказывается продуктом фарисейства и декаданса; он – следствие пуританского или янсенитского духа и рационалистического духа. Этот человек предпочитает любви юридические фикции (он не «эротичен», как говорит Зомбарт[[107] –

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Вернер Зомбарт (1863–1941) – немецкий экономист, социолог, историк культуры (прим. перев.).]; и бытию он предпочитает психологические фикции (вот почему можно сказать, что он более не «онтологичен»).

Вся идеологическая и номиналистическая метафизика есть подоснова его поведения. Отсюда в созданном им мире приматом обладают знаки: мнения в политической жизни, деньги в экономической жизни.

Этот буржуазный человек подверг отрицанию все зло и иррациональное в нем до такой степени, что стал способен удовлетворяться свидетельством своего сознания, им самим по себе, им одним. Он созидает себя таким образом, поддаваясь иллюзиям и надувательству ложного, номиналистического самосознания. У него в большом почете морализм и спиритуализм; его часто воодушевляет искренняя и страстная приверженность истинам и добродетелям естественного порядка: но при этом он освобождает их от самого ценного содержания и делает какими-то мифическими, поскольку отделил их от живого Бога и любви, поскольку он – деист или атеист, и именно он научает атеизму своих учеников и коммунистических наследников.

Маркс (как и позднее Фрейд) мог бы опровергнуть неправду этого ложного сознания. Оно, по правде говоря, скрывает и искажает глубинные потоки подсознательного, – не только экономические интересы, интересы классовые, как утверждает Маркс, но в целом весь этот мир похоти и эгоистического себялюбия, иррационалистического и демонического, которое хотели отвергнуть и которое никто лучше не смог охарактеризовать, чем св. Павел.

Этого буржуазного человека, которого не принимает ни христианское сознание, ни сознание коммунистическое, коммунизм хочет изменить механически, воздействуя на него извне техническими и социальными средствами, оперативными средствами педагогики и пропаганды. И с этой целью он ведет борьбу не только с этим буржуазным человеком, – но с человеком как таковым, с его собственной природой и с его собственным существенным достоинством – как образа Бога, постулирующего своим природным бытием и своим бытием во благодати наиболее высокие блага личности: Бога и вечную жизнь, свободу и духовную жизнь, сконцентрированных во внутреннем мире человека, не являющихся сверхчеловеческими, и семью как первичную собственно человеческую социальную среду с ее экономической и духовной жизнью и с ее главными требованиями естественного права, модальности которого фиксируются гражданским законодательством, но им не создаются.

Какими бы ни были изменения, привнесенные в теорию жизненными необходимостями, она собирается сделать из человека простой сгусток сил общественной жизни, поскольку для марксистской философии всякая трансцендентная ценность, какой бы она ни была, связана с эксплуатацией человека человеком.

#### Марксизм и человек

Трагедия марксизма состоит в том, что, обоснованно желая (но не понимая сути личностных проблем) найти выход из этого отчаянного состояния, преодолеть разложение человеческой личности, которым завершается диалектика антропоцентрического гуманизма, о чем мы говорили выше, он сам зависит от буржуазного гуманизма в своей самой ложной и наиболее бесчеловечной метафизике и несет с собой атеизм, имманентизм, словом, антропоцентризм в его крайнем выражении. Лишенное необходимых метафизических оснований, его усилие восстановить человеческое существо, вернуть ему радость труда и радость жизни может (я рассуждаю о рассмотрении в собственной логике и в духе, присущем системе) привести лишь к еще более печальным результатам, чем те, к каким пришел классический гуманизм. Он предлагает прекрасную цель – поднять массы людей до уровня подлинной социально-политической жизни; но эту цель не достичь, если не понимать того, что социальная и политическая жизнь земного сообщества есть, без сомнения, жизнь сложная, высокого качества, но направлена она к чему-то, что лучше всего этого, что она, без сомнения, отвечает самым элементарным потребностям человеческой личности, личности как личности, но не самым возвышенным, не самым радикальным, которые требуют перейти к высшим сообществам[[108] – См.: *Du Règime temporal et de la Liberte*/e. P. 46–64.].

Может оказаться к тому же, что фактически (в меньшей степени благодаря марксизму, чем вследствие одновременного насильственного разрушения и очищения, осуществленного им, и благодаря глубоким ресурсам человеческой



Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
природы, приведенным в действие) человек, пройдя через опыт, подобный тому, что имеем мы в коммунистической России, обретет вновь определенные элементарные основы своей онтологической реальности и начнет (ужасной ценой, от которой лишь христиане, если бы они понимали и если бы хотели этого, смогли бы избавить человечество) преодолевать изъяды и противоречия буржуазной фазы антропоцентризма. И несомненно, марксизм будет всегда готов объединить (или будет претендовать объединить) все эти человеческие усилия, направленные на обновление, – поскольку диалектическая мысль весьма изворотлива, она сохраняет всюду, в том числе и у самого Маркса, эту двойственность, эту добродетель «мистификации», столь хорошо опровергнутую им у Гегеля, позволяя в каждый момент открыть, так сказать, вследствие внутреннего развития логики системы, дверь (какой бы она ни была и где бы она ни находилась), которую фактически способна открыть преодолевающая любое сопротивление потусторонняя реальность. Тем не менее, сам по себе он пытается восстановить единство человеческого существа, лишь требуя от него отказаться от своих самых сокровенных потребностей в пользу монизма коллективной жизни; он признается в глубокой бесчеловечности подобной интеграции, о которой я только что сказал, поскольку осуществляет ее, лишь стараясь сломать человека в угоду собственным декретам. Какая разница, зачем его ломают? Существенно сохранять господство над ним. Перед нашими глазами разворачивается странный спектакль о пассивном подчинении человеческого существа, которое можно мять в руках, как перчатку. Если однажды какой-нибудь наследник Сталина скамандует своим верным народам обожать электроны или склонить колени перед святыми образами, и то и другое одинаково вызовет тревогу; к какому бы объекту он ни прилагал свою добрую волю, цезарепапизм оскорбляет человеческую личность и Бога.

#### СССР и марксизм

Мы полагаем, что справедливая критика марксизма, как мы это отметили выше, должна прежде всего отделять определенные правильные интуиции от ложных принципов и ошибочных обобщений, которые заранее их искажают. Маркс открыл основополагающее значение способа производства в процессе эволюции; в историческом материализме есть истина, которую бы философия, применяющая к движению истории принципы гилеморфизма, могла сохранить, но истина эта плохо сформулирована: у Маркса, как мы видели, она искажена атеистическим монизмом, имеющим гегельянский источник. Маркс увидел также ростовщический характер капитализма, наложивший отпечаток на всю современную экономику, но концептуализировал эту интуицию в ошибочной теории прибавочной стоимости. Он понял, что классовая борьба является эффективным следствием капиталистической системы и что великая историческая задача нового времени будет заключаться в социальном освобождении пролетариата; однако он заблокировал эту интуицию мессианизмом, идеей о неизбежности социальной борьбы и ложной философией человека и труда, ведущей к полной социализации человеческого существа.

Ясно, что сегодня, как и завтра, надо будет все более и более отделять суждение относительно марксизма, который по существу есть определенная абстрактная доктрина, от суждения о развитии советской России, затрагивающего конкретную человеческую деятельность, протекающую под знаком марксизма (интерпретированную им самим сообразно с его наиболее динамичными возможностями), но подверженную воздействию экзистенциальных реалий и постоянно отражающую опыт, специфичный для исторического состояния России с его неотвратимостью и сопротивлением жизненным порывам. Между тем, если в марксизме как в учении имеется двойственность, о которой мы недавно упомянули, не нужно удивляться, что подобная двойственность, только более значительная и постоянно возрастающая под давлением исторически конкретных факторов, обнаруживает себя снова в русском коммунизме, когда речь идет о существовании[[109] – См.: Signey and Beatrice Webb. *Soviet Communism: A new civilization?* Londres et New York, 1936. Добросовестность авторов и их стремление к точной информации в остальном не исключают определенной легко различимой наивности; Ernest Mercier. *Reflexions sur l'U.R. SS, janvier 1936*, Centre polytechnicien d'Etudes économiques; Waldemar Gurian. *Der Bolschevismus. Einfuhrung in Geschichte und Lehre*. Herder, Freiburg, 1931 (trad. franc., 1934); Arthur Rosenberg. *Histoire du Bolchevisme*, trad. franc. Grasset, 1936; Boris Sonvarine. *Stalin*. Paris. Plon, 1935; см. также отличную маленькую книгу Г-жи Елены Извольской *L'Homme 1936 en Russie sovietique*. Paris, Desclee De Brouner (Courtier des livres), 1936. А также два письма Виктора Сержа Мадлене Раз и Анрэ Жиду. *Esprit*, juin 1936.]].

Мы не стали бы сомневаться в правдивости документов, которые показывают нам, каким образом советская Россия смогла, подчиняясь множеству действительных теоретических требований, в течение нескольких лет перейти от отсталой экономики к новому, поражающему своими результатами состоянию, свидетельствующему о зарождении в этой стране некоторой «формы новой цивилизации» (вопрос состоит в том, какова ее ценность); эта новая форма цивилизации обретает жизнь в результате миллионов человеческих жертв и невозполнимых потерь; содержащиеся в ней позитивные элементы, коротко говоря (насколько можно судить о делах на расстоянии, пользуясь письменными документами), сводятся, с нашей точки зрения, к ликвидации системы «производства прибыли» и порабощения человеческой рабочей силы денежной массой[[110] – Определенная форма «эксплуатации человека человеком» оказывается, таким образом, уничтоженной. Недостаточно, однако, уничтожить капиталистический режим (в особенности когда его заменяют коммунизмом), чтобы искоренить всякую форму эксплуатации человека человеком, в частности, эксплуатация человека-индивида коллективным человеком может принять большой размах. Как бы то ни было, уничтожение капиталистической формы порабощения рабочей силы есть необходимость, признанная как персонализмом, так и социализмом.] (ликвидации, обладающей особой ценностью, если иметь в виду будущее, поскольку в настоящем она требует выкупа в виде всеподавляющего этатизма, однако, в конечном итоге, именно ей объясняется то, что русский опыт вселяет великую надежду рабочему люду во многих частях мира); к попытке постоянного обновления и основания, по крайней мере, в порядке морфологии законов, «многоформной демократии»[[111] – «Более чем что-либо иное, это почти универсальное личное участие через удивительное многообразие каналов, – доказывает она, – оправдывает обозначение многоформной демократии» (S. et V. Webb. Op. cit. T. I. P. [1]427).], интегрирующей человеческое множество в единое социальное, политическое и культурное сообщество. Как бы тяжело ни жилось человеческому существу, как бы с ним ни обращались, оно, по крайней мере, чувствует в этой стране, где долгое время господствовали рабство и соответствующие ему нравы, что мирское, социальное унижение прекратилось[[112] – См.: Helene Iswolsky. L'homme 1936 en Russies sovietique. P. 66–68,105–106.]].

Мы не будем ставить под сомнение и другие свидетельства, столь же правдивые, говорящие об ошибках и варварских методах, которые порочат систему, о полном презрении к человеческой личности, о неумолимой жестокости, о терроре (наиболее жестоком восемнадцать лет спустя после революции) и бюрократическом деспотизме, при помощи которых эта система приводится в действие. Здесь идет речь о ее бесчеловечности, о ее темных сторонах. Опираясь на документы, которым, кажется, есть резон верить, скажем кратко, что, с нашей точки зрения, глубочайшие недуги русской «новой цивилизации» выражаются в самом коммунистическом тоталитаризме, доводящем до крайности те страшные последствия, которые вытекают из любой жесткой социальной организации, уничтожающей, подобно другим формам тоталитаризма, свободу мысли и намеревающемся социализировать личность и дух; в борьбе против Бога, в деятельности по уничтожению религии[[113] – Давая весьма объективную документацию о борьбе против Бога, хотя она и ограничена официальной информацией, Веббы серьезно снижают размах и значение этой антирелигиозной работы. Довольно трудно установить точное число священников и монахов, которые были арестованы и еще до сих пор находятся в концентрационных лагерях, поскольку священнослужители никогда не преследуются прямо советским законом; последний воздерживается от затрагивания их вероисповедания, применяя к ним статьи уголовного кодекса о контрреволюционной деятельности, шпионаже, саботаже и «эксплуатации религиозных предрассудков» людей. Это намеренное запутывание делает чрезвычайно трудной, как мы сказали, всякую строгую оценку числа жертв религиозных преследований. Достаточно сказать, что из 100 000 монастырей, что некогда существовали в России, ни один не сохранился; следовательно, тысячи монахов и монахинь были истреблены. Можно ли говорить о гуманизме, пока существует эта ситуация, пока террор продолжает властвовать и концентрационные лагеря переполнены заключенными? Мы цитировали в начале этого исследования свидетельства корреспондента «Курье сосьалист» по поводу усиления этого террора. Согласно источникам, заслуживающим не меньшего доверия, арестованные в тюрьмах и лагерях, лица, осужденные к депортации, сейчас достигают 7 миллионов. Как можно узнать, сколько из этих несчастных пострадали за свои религиозные убеждения? Православные и католические священники, монахи и монахини, пасторы, раввины находятся, среди миллионов заключенных и их жертвенный список далек от завершения» (Helene Iswolsky. Op. cit. P. 112–114). В настоящее время можно вести лишь академические дискуссии о том, как возросло религиозное преследование в России по

сравнению с широкомасштабными преследованиями прошлого. В действительности оно сокрыто от взора. Это не столько собственно преследование, сколько работа по духовному разрушению, которая скорее имеет целью уничтожить религиозную жизнь, чем нанести удар по верующим, и которая старается не творить публично мучеников. Главное – держать в тюрьме слово Божие. Чтобы держать нас в рамках законности, законы, после теоретического провозглашения свободы мысли, секуляризировали все школы, они запрещают собирать детей для обучения их катехизису и лишают возможности ребенка получить религиозное образование за рамками своей семьи, позволяя лишь ей давать такое образование; они запрещают (по крайней мере на русском языке) печатание и публикацию, а также ввоз из-за рубежа Библии и религиозных книг; они лишают священников права проповедовать где-либо вне их церкви и всякую религиозную организацию – права вести какое-либо образовательное дело, заниматься делами отдыха и милосердия. Они разрушили практически все семинарии, они делают из священника изгоя социальной и политической жизни, лишённого права голосования при режиме, где постоянное голосование есть условие существования. В то время как они наказывают как правонарушение всякую публичную пропаганду религии (исключение делается для божественной службы и проповеди в церкви), они, напротив, предоставляют антирелигиозной деятельности полную свободу, подчиняя ей официальное обучение и практически все образование; они разрешают и поощряют прямую пропаганду атеизма Союзом безбожников и родственными организациями; они делают из этой пропаганды (и как можно удивляться тому, что столько общин единогласно голосовали за упразднение их церквей – ведь на просторах всей России почти треть их была закрыта) одну из задач духовной власти, которая управляет великим советским телом и дает ему жизнь, – я имею в виду коммунистическую партию. Следует заметить, что в России вступление в коммунистическую партию сопряжено с исповеданием открытого атеизма и отрицанием всех форм сверхъестественного. «Партия коммунистов придерживается для себя жесткого закона: никто не принимается в ее члены (а также к испытанию в качестве кандидата), если он не заявляет чистосердечно и открыто о своем атеизме и полностью не отрицает существования любой формы и разновидности сверхъестественного» (S. et V. webb. Op. cit. I. II. P. 1012; cf. T.I. P. 345). Действует ли это условие вне СССР? Этот вопрос особенно интересен, поскольку коммунистическая партия утверждается как сущность, выходящая за рамки национального, но в самой России вопрос о ней не входит в состав советского конституционного органиума и его различных законодательных предписаний. Во время, когда мы пишем, атеистический журнал более не выходит (возможно потому, что его покинули читатели); стоит вопрос о передаче колоколов церквям и даже возникла проблема оживления синода. Эти вынужденные уступки не означают, что атеистическое и антирелигиозное рвение коммунистических лидеров само по себе будет ослаблено. Новая конституция, опубликованная в газетах, однако, внесет определенные послабления в положение духовенства. [С того времени, когда было написано это примечание, война ускорила изменение отношения советских людей к религии. По политическим мотивам, а также и в особенности под влиянием настроений в народе, русское государство официально примирилось с православной церковью. Она возглавляется патриархом; в Москве работает Теологический институт. По-видимому, преследуя свои собственные цели, отличные от целей государства, в которых идея славянской миссии играет большую роль, православная церковь обретает себя фактически как помощница русской политики. Будущее покажет, кто прав в своем видении, – атеисты, для которых религиозное безразличие молодежи есть приобретенное завоевание, что делает безопасными уступки, сделанные церкви, или же христиане, которые надеются, что со временем произойдет широкое религиозное обновление в массе русского народа. Addendum, 1946].], в обожествлении техники и опытной науки, в динамическом активизме и в новом порабощении – на этот раз в пользу коллективного человека, – которым он угрожает определенному слою производительных сил.

Такова, если судить объективно и бесстрастно, двойственность, существующая в действительной реализации русского коммунизма. Кое-какие элементы, значение которых для эволюции условий существования человечества нельзя отрицать, даны здесь в их становлении; в то же время в нем свирепствует жестокая болезнь, поражающая человеческий дух. Именно груз ошибок, которые несет в себе марксизм, в соединении с обманчивыми истинами и определенными свойствами русского характера, делает столь значительной негативную часть новой цивилизации, утверждающейся в советской России. В силу того что в историческом развитии везение и невезение переплетены друг с другом, сегодня определенное социальное устройство и связанные с ним новые формы жизни и различные ценности, обретающие свое существование, оказываются фактически под властью интеллектуальных и духовных построений, которые

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
ангел атеизма сделал бесчеловечными, погрузив во мрак. О каких открытиях и  
каких разочарованиях, о каком обновлении здесь идет речь? Для какой будущей  
эпохи?

### Социалистический гуманизм и интегральный гуманизм

Каким бы весом ни обладал марксизм в сегодняшнем социализме, выражение «социалистический гуманизм» заметно более объемно, нежели выражение «марксистский гуманизм», которое, несмотря на идеи молодого Маркса, скорее всего, как представляется, приводит в замешательство. Всякий социализм, подобно марксизму, не обязательно атеистичен; но даже в своих немарксистских или надмарксистских формах социализм исходит из концепции человека, труда и общества, обремененной ошибками и просчетами[[114] – Здесь мы имеем в виду то, что касается человека, гуманистическую, антропо-центристскую и натуралистическую, или обмирщенно христианскую концепцию, о которой шла речь выше; в том, что касается труда, – концепцию, которая, справедливо взывая к этике трудового достоинства, связывает фактически такую этику с устранением целей созерцательного и имманентного порядка (См.:Etienne Borne. Travail humain et Esprit chretien. Paris, 1932; Le Travail et l'Homme. Paris, 1936, Courrier des lies); в том, что касается общества, – концепцию, где экономическая деятельность («управление вещами» и в особенности промышленное производство) признается высшей формой деятельности града и игнорирует определенные права личности и семейного сообщества.], которые могли бы быть исправлены лишь новыми синтезами.

Социалистический гуманизм отмечен сильным стремлением к истине, которым без серьезного ущерба нельзя пренебрегать и который многое значит для человеческого достоинства; мы полагаем, что фундаментальная ошибка атеистической философии, или по крайней мере ее исходные просчеты, о которых мы только что говорили, извращают этот порыв, деформируя и дегу-манизируя различные моральные и социальные концепции, созданные на основе этого гуманизма; так что было бы большой иллюзией верить, будто соединяя идею Бога или религиозные верования с социалистическим гуманизмом, можно осуществить жизнеспособный и основанный на истине синтез. Нет, здесь необходима коренная переделка. Но мы верим также, что то, что мы называем интегральным гуманизмом, способно спасти и развить в кардинально ином синтезе все истины, утвержденные и предугаданные социалистическим гуманизмом, объединяя их органически со многими другими истинами и обеспечивая им жизнеспособность. Вот почему само наименование «интегральный гуманизм» кажется нам особенно подходящим здесь.

Анализ, содержащийся в этой главе, дал возможность понять, как мы надеемся, в какой степени желательна общая переделка, подобная той, о которой мы только что говорили. Как бы ни были тяжелы его ошибки и иллюзии, социализм в XIX столетии представлял собой протест человеческого сознания и его наиболее плодотворных инстинктов против бед; они взывали к небу. Было великим делом преобразовать капиталистическую цивилизацию и противопоставить безжалостным силам смысл справедливости и смысл достоинства труда; социализму принадлежала инициатива в этом деле. Он вел суровую и трудную борьбу ради многочисленных человеческих привязанностей и самых волнующих человеческих качеств, – какими обладает бедный люд. Он любил бедных. Его нельзя эффективно критиковать, отказывая ему во многих его достоинствах. Разочарования, которые он вызвал у людей, чрезвычайно горестны. С большим сожалением приходится констатировать, что ошибки первофилософии и социального учения, в которых он берет свое начало, загубили в нем столько возможностей, и они, по мере его созревания, становились все более тяжкими, а сегодня, поскольку они все еще продолжают существовать, разводят в разные стороны христианскую мысль и социализм. Будет ли так продолжаться всегда? Они, эти ошибки, имеют первостепенное значение, все они связаны с непониманием вечного в человеке.

Социальная и политическая философия, предлагаемая интегральным гуманизмом, зовет нашу современную культуру к радикальным изменениям, можно сказать, употребляя гиле-морфистский словарь, к субстанциальной трансформации. И эта трансформация не ограничится одним установлением новых социальных структур и нового режима социальной жизни, следующих за капитализмом; она требует вместе с тем возрастания силы веры, возвышения интеллекта и любви, идущих из внутренних источников души, прогресса в открытии мира духовных реалий. Только при этом условии человек сможет продвинуться дальше, в глубины своей природы, не портя и не искажая ее.

Маритен Жак философ в мире filosofoff.org

«Впервые в истории, – писал недавно Максим Горький по поводу советского коммунизма, – подлинная любовь к человеку организована как творческая сила и ставит себе целью освобождение миллионов рабочих»[[115] – Правда, 23 мая 1934 г. Цитировано по Елене Извольской.]. Мы верим в глубокую искренность этих слов Горького и чувств, которые они выражают. И мы рассматриваем как очень важный факт, что эта тема любви к человеческому существу, которой ничто и никогда не помешает иметь в глубине христианские корни, возникает сейчас в том течении мысли, которое под давлением материализма длительное время способна была видеть в ней лишь сентиментальную ценность, годную для внутреннего употребления.

Но любовь – дикая сила, и когда она достигает в любимом существе сфер, где для нее закрыты двери, она превращается в нечто ужасное – в смертельную ненависть. Вопрос состоит в том, чтобы узнать, нужно ли для обладания ключом к этим дверям и дальнейшего продвижения, для возникновения подлинной любви человека, любить также в человеке то, что оживляет человеческое в человеке, являясь самой любовью и даром.

И когда мы читаем в «Правде», что «новый человек не себя сам формирует, а именно Партия направляет весь процесс социалистического преобразования и перевоспитания масс»[[116] – правда, 17 мая 1934 г.,], мы спрашиваем себя, не должен ли будет социалистический гуманизм претендовать на то, чтобы, как говорит Горький, организовать, то есть обобществить любовь. Любовь есть сам дух, и нам не известно, откуда она приходит и куда уходит. Однажды в истории уже было так, что подлинная любовь человека, взявшего на себя инициативу в море всеобщего неведения, совершила работу по освобождению человека от лжи и сил зла, чтобы открыть ему радость, которая не имеет конца. И с тех самых пор, именно силой этой любви совершается и будет совершаться всякая работа по реальному освобождению человека не только для вечной радости, но и для земной жизни.

«Легко быть святым, когда нет никакого желания быть человеческим», – говорил Маркс. Тогда в действительности нет ни человеческого, ни святого – существует одна только великая ложь фарисейства. Но полагал ли Маркс, тем самым, что легко быть человеческим, когда совсем не хотят быть святым? Это было бы великой ложью атеистического гуманизма, поскольку мы рождены для того, чтобы стремиться к совершенной любви, к любви, которая реально со всех сторон охватывает людей, не оставляя места вражде против кого-либо из них, и реально преобразует наше бытие, что недоступно ни для какой социальной техники, ни для какой работы по перевоспитанию, но лишь для творца бытия; это – то, что называется святостью. Каким бы великодушным ни был атеист, атеизм приводит к окаменению глубинных слоев субстанции любви; его любовь к людям есть насильственное требование их блага, которое возникает прежде всего как разрушительная сила, поскольку исходит от камня и натывается на камень – на универсум человеческих существ, которые для нее непроницаемы. Любовь святых – объединяющая и оживляющая сила, несущая с собой благо и распыляющая его, поскольку исходит от них, израсходовавших, растративших себя, пламя, в котором сгорает непроницаемость существ.

Подлинный гуманизм не является манихейским

Я прибавлю еще одно замечание, касающееся гуманизма Маркса. Связанный по своим истокам, как мы недавно заметили, с концепциями Фейербаха и с атеизмом как условием и средством избавления от духовного отчуждения человека (коммунизм является еще более существенным условием и средством окончания отчуждения человеческого труда), гуманизм Маркса есть по преимуществу гуманизм манихейского типа, о котором мы уже говорили в предшествующем исследовании[[117] – Du Regime temporal et de la Liberte. P. 100–102.]. Он обязывает отбросить во мрак, поскольку она была религиозной, целую часть человеческого наследия.

Напротив, христианский гуманизм, интегральный гуманизм способен все принять, поскольку ему известно, что Бог не делит все на черное и белое и что все, не сопротивляясь, уносится движением божественной власти[[118] – См.: St. Thomas. Sum. theol., 1,103, 6 et 7.]. Он не отбрасывает во мрак все, что в человеческом наследии исходит из ересей и расколов, блужданий сердца и разума; oportet haereses esse[[119] – Ересям надлежит быть (лат.) (прим. перев.).]. Он знает, что исторические силы, подверженные вторжению ошибки, служили Богу помимо их воли, и что, несмотря на них, и с их помощью в ходе современной истории, одновременно с иллюзиями энергии христианства вливались во временное существование. В системе христианского гуманизма

есть место не для ошибок Лютера и Вольтера, но для Вольтера и Лютера, которые, несмотря на ошибки, внесли свой определенный вклад (который принадлежит Христу, подобно всякому благу среди нас) в историю людей, содействуя их продвижению вперед. Я считаю себя обязанным некоторыми вещами Вольтеру в том, что касается гражданской терпимости, или Лютеру в том, что касается неконформизма, и хочу воздать им должное за это: они существуют в моем культурном универсуме, они обладают здесь своей ролью и функцией; я вступаю здесь в диалог с ними; и когда я борюсь с ними, когда мы сражаемся безжалостно, они еще живы для меня. Но в системе марксистского гуманизма нет места для св. Августина или Терезы Авильской, если не считать того, что они признаются моментом диалектики, которая движется только по трупам.

#### Интегральный гуманизм и изживание буржуазного человека

Но вернемся к «буржуазному человеку», эскиз которого мы набросали. Каков он, с точки зрения интегрального гуманизма, который составляет объект наших настоящих исследований? Каково отношение интегрального гуманизма к этому буржуазному человеку?

С точки зрения интегрального гуманизма оказывается, что этот буржуазный тип человечества изрядно скомпрометирован и что он достоин осуждения. Появятся новые формы, которые будут значительно отличаться от этого типа внутри недвижимых границ человеческого рода, поскольку этот род пластичен и подвержен деформации. Новый человек может также отличаться от буржуазного человека, как сам буржуазный человек отличается от героев Ренессанса или верующего времен св. Фердинанда Кастильского<sup>[[120]]</sup> – Св. Фердинанд III Кастильский (1199–1252) – король Кастилии и Леона.] или св. Людовика<sup>[[121]]</sup> – Св. Людовик IX (1214–1270) – король Франции из династии Капетингов.], как, если хотите, цивилизованный человек Европы или Китая отличается от первобытного кочевника. Каким бы отличным ни был его тип, если он сформирован вне атмосферы Бога и любви, одними только социально-техническими условиями, то есть внешними средствами, можно быть уверенным, что после определенного спада героизма, как это происходит во всякий революционный период, когда древний капитал христианской мистики будет растрочен, он придет к новому фарисейству, сменившему то, что было до него – фарисейству коллективной спеси или гордыне за производство, сменяющих гордыню буржуазной чести и индивидуальной выгоды.

С точки зрения нового гуманизма, о котором мы говорим, нужно изменить буржуазного человека? Да. И для этого нужно даже также изменить человека как такового? Да. Последнее одно, по сути, имеет для нас значение: я хочу сказать, в христианском смысле, заставить умереть «старого человека» дать место «новому человеку», который формируется медленно – в истории человеческого рода, как и в каждом из нас, – до полного взросления, когда реализовались бы наиболее глубокие побуждения нашей сущности. Но эта трансформация требует, с одной стороны, уважения существенных требований человеческой природы, этого образа Божия, этого примата трансцендентных ценностей, которые и делают возможным, и дают толчок к обновлению; с другой стороны, понимания, что такое изменение не есть дело одного лишь человека, но прежде всего Бога и с ним человека, и что оно не есть результат внешних и механических воздействий, но жизненных и внутренних принципов: в этом навсегда состоит урок христианства.

Однако если новое христианство преуспеет в самоутверждении, его отличительный характер будет, как мы полагаем, состоять в том, что это видоизменение, – путем которого человек, соглашаясь на изменение и сознавая, что он изменен благодатью, работает во имя становления и реализации нового человека, дабы он исходил из Бога, – это видоизменение должно будет реально, а не только метафорически достигнуть структур социальной жизни человечества, и таким образом позволить в той мере, в какой это возможно здесь, на земле, для того или этого исторического периода, – подлинную социально-временную реализацию Евангелия. Новая эпоха христианской культуры поймет, без сомнения, немного лучше, нежели это делали до настоящего времени (и никогда мир не кончит понимать это, то есть отвергать из своего лона «фарисейский фермент»), до какой степени важно дать всюду первенство реальному и субстанциальному по отношению к кажущемуся и декоративному, – реально и субстанциально христианскому по отношению к кажущемуся и декоративно христианскому; она также поймет, что тщетно утверждать достоинство и назначение человеческой личности, если не работать во имя изменения условий, которые ее подавляют, и во имя того, чтобы она могла достойно есть свой хлеб.

### Глава III ХРИСТИАНИН И МИР

#### Деление главы

В первой части мы напомним некоторые существенные понятия относительно различия духовного и временного. Во второй части мы рассмотрим проблему царства Божия; в третьей – временную миссию христианина.

#### I ДУХОВНОЕ И ВРЕМЕННОЕ

##### О цивилизации

Сперва спросим, в чем состоит то, что называют культурой, или цивилизацией. Известно, что русские и немецкие авторы имеют обыкновение противопоставлять эти два понятия. Для нашего настоящего исследования мы можем их применять в качестве синонимов. Мы скажем, что культура, или цивилизация, – это расцвет собственно человеческой жизни, затрагивающий не только материальное развитие, необходимое и достаточное для того, чтобы позволить нам вести подобающую жизнь здесь, на земле, но также и прежде всего моральное развитие, развитие умозрительной и практической деятельности (художественной и этической), что заслуживает, собственно, названия человеческого развития[[122] – См.: Religion et Culture.]. Оказывается, таким образом, что культура естественна в том же самом смысле, что и работа разума и добродетели, продуктом и земным завершением которых она является. Она отвечает естественному желанию человеческой природы, но она есть произведение духа и свободы, присоединяющих свое усилие к природному. Поскольку это развитие не только материально, но также и принципиально морально, само собой разумеется, что религиозный момент играет здесь главную роль, а цивилизация предстает развивающейся между двумя полюсами: экономическим полюсом, соответствующим наиболее жгучим человеческим потребностям этико-биологического порядка, и полюсом религиозным, соответствующим наиболее жгучим человеческим потребностям, касающимся жизни души.

Означает ли это, что религия должна стать частью (пусть это будет главная часть), конституирующим элементом цивилизации или культуры народа? Так было в течение всей античности, я имею в виду языческую античность, поскольку пример религии Израиля стоит особняком: в определенном смысле она – национальная религия, но пророки присутствовали там, чтобы напомнить, что она по праву была универсальной и что Бог Израиля является также Богом всей земли.

Если речь идет о языческих религиях, то они представляются нам обособленными относительно данной культуры и врагами других культур. Они разделяются так же, как разделяются языки и социальные группы. Религия есть тогда душа града, подобно тому, как в аристотелевской биологии растительная душа есть субстанциальная форма растения; в этом случае различие между духовным и временным как между двумя специфически различными сферами, собственно говоря, непостижимо, и чем более религия становится земной и социально-политической, тем более дело обстоит именно так. Воинствующий атеизм нашего времени определенным образом воспроизводит католический аспект религии Христа, но универсальность, к которой он тяготеет, имеет своей целью навязать всему миру определенный временной порядок; эта атеистическая религия не есть чисто приватная вещь, каковой была религия для либерализма, но она участвует в земном становлении определенных социальных энергий и в определенной форме временного сообщества.

Итак, какова тут позиция христианства?

Для христианина истинная религия существенно надприродна, и как таковая она не принадлежит человеку, миру, какой-нибудь одной расе, одной нации, одной цивилизации, одной культуре, ни цивилизации и культуре в целом, – она принадлежит собственной жизни Бога. Она трансцендентна по отношению к любой

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
цивилизации и любой культуре, она строго универсальна.

И достаточно примечательным является тот факт, что если разум потерпел неудачу в поддержании среди людей универсальности того, что философы называют естественной религией, то универсальность религии, которая взывает к сверхприродным и высшим основаниям по отношению к разуму, до настоящего времени противостоит всему.

#### Религия и цивилизация

Но если дело обстоит так, различие между религией и культурой, или цивилизацией, примет новый и особенно значительный смысл. В глазах христианина культура и цивилизация, будучи подчиненными земной цели, должны быть соотнесены с вечной жизнью и подчинены вечной жизни, которая есть цель религии, и им надлежит обеспечивать земное благо и развитие различных естественных способностей человека, уделяя главное внимание вечным интересам личности и облегчая ей доступ к последней сверхприродной цели: это поднимает цивилизацию над ее собственным порядком. Но нужно, чтобы культура и цивилизация обладали специфическим объектом, каким является земное, подверженное гибели благо нашей жизни здесь, на земле, собственный порядок которого – естественный порядок (сверхвозвышенный, как я это только что сказал [[123] – См.: Science et Sagesse. P. 346 et suiv.]). Сами по себе и согласно их собственной цели они вовлечены во время и в его события. Порядок культуры, или цивилизации, оказывается в таком случае порядком вещей временных, временным порядком.

В то время как порядок веры и даров благодати, затрагивающих вечную жизнь, которая есть соучастие в самой интимной жизни Бога, конституирует, напротив, порядок, коему в высшей степени подходит имя духовный и который превосходит сам по себе временной порядок.

И если для христианина этот духовный порядок должен оживать и возвышать сам временной порядок, то это происходит не путем слияния с ним и превращения в его часть, а напротив, путем его трансцендирования, когда духовный порядок являет собой свободное и независимое от него существование. Короче, духовный порядок свободен по отношению к временному порядку так же, как свободен Бог по отношению к миру.

Таким образом, различие временного и духовного предстает как существенно христианское различие. Оно неожиданно появилось в решающий момент, в истинно решающий момент, как нечто вроде мутации, имеющей большое значение для самой временной истории и самой цивилизации. Но это собственно христианское приобретение, обладающее своим полным смыслом и своей полной эффективностью лишь для христианина, если следовать евангельскому слову: «Отдайте кесарю кесарево, а Богу богово».

Однако если это различие двух порядков представляет большое завоевание для свободы духа, оно тем самым заставляет поставить грандиозные и полные сомнения проблемы в теоретическом и конкретно-историческом планах.

## II ПРОБЛЕМА ЦАРСТВА БОЖИЯ

### Постановка проблемы

В теоретическом плане главное в этих проблемах именно то, что мы можем назвать проблемой царства Божия. Есть царство Божие, подлежащее реализации согласно второму требованию воскресной молитвы. Какую роль следует признать за этим духовным и этим временным, различие между которыми мы провели, если иметь в виду реализацию царства Божия?

Мы должны будем здесь дать описание самой проблемы, обозначить на этот счет три типичные ошибки, выявить, наконец, христианское решение проблемы.

### Политическая теология и теология политики

Можно отметить, что теоретическое прояснение этого вопроса о царстве Божием приобрело в наши дни новую актуальность в Германии в теологических дискуссиях, касающихся Священной Империи и политической теологии. Большое число работ было посвящено этим дискуссиям; процитируем, в частности,



Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
произведение Алоиза Демпфа «Священная империя, история и государственная философия средневековья и политического Ренессанса» (1929).

Я позволю себе здесь краткое отступление, дабы устранить двусмысленность и отметить, что немецкий смысл слов «политическая теология» совершенно отличен от французских слов «теология политики».

Французский смысл выражения «теология политики» состоит в том, что политика, как все входящее в моральную сферу, есть объект теолога, как и философа, по причине примата моральных и духовных ценностей, вовлеченных в сам политический порядок, а также потому, что эти моральные и духовные ценности подразумевают, если говорить о природе, ее падении и искуплении, ссылку на сверхприродный порядок и порядок откровения, являющиеся собственным объектом теолога. Следовательно, существует теология политики, подобно философии политики, как наука со светским и временным объектом, которая судит и познает этот объект в свете принципов откровения.

Напротив, немецкий смысл выражения «политическая теология» состоит в том, что сам объект, о котором идет речь, не представляет собою действительно светского и временного объекта; сам объект священен (heilig). Карл Шмитт[[124] - Карл Шмитт (1888–1985) – немецкий юрист, политолог, социолог консервативной ориентации. В 1933–1936 гг. сотрудничал с нацистами, хотя впоследствии пришел к неявному противостоянию им (прим. перев.).], который был одним из вдохновителей и интеллектуальных советников нацистского режима, некогда старался показать наличие в великих политических и юридических идеях нового времени существенно теологических тем. Отсюда, если встать для размышления на практическую и конкретную точку зрения, не различая формальные объекты[[125] - Под формальным объектом в томистской традиции понимается тот ракурс рассмотрения, «срез» вещи (материального объекта), который интересует познающего субъекта (прим. перев.).], можно легко прийти к утверждению, что политические реалии сами по себе принадлежат божественному и священному порядку. Именно такой смысл современные немецкие теоретики «Священной империи» придают слову «политическая теология». Они ссылаются, таким образом, на мессианскую и евангельскую идею «Царства Божия», реализацию которой они хотят обнаружить во времени и в истории. Именно в этом плане протестантский теолог Стапель пишет, что для завершения искупления необходимо не только объединение людей в Церкви, но также и в Империи, которая должна направляться немцами, то есть пруссаками, поскольку последние выдаются за высшую ступень человечества. Авторы, намного более глубокие, чем Стапель, такие, как Эхман, Герман Келлер, Роберт Гроше, Эрик Петерсен, также затрагивали эти вопросы, то ли для того, чтобы рассмотреть в часто спорной манере великие церковные проблемы, то ли для того, чтобы критиковать теологию «Священной Империи» в наиболее глубокой и яркой форме.

Царство, Церковь и Мир

Но оставим это отступление и возвратимся к нашему предмету, постараясь сразу же четко поставить проблему.

Перед нами три понятия. Первое – понятие «царства Божия», Града одновременно земного и священного, правителем которого является Бог и где он будет весь во всем. Евреи ожидали осуществления этого царства во времени. Для христианина оно наступит вне времени; это – вечное царство, которое будет иметь своим местом землю воскресенных. В той мере, следовательно, в какой эта идея есть собственно идея царства, политического града, в котором сам Бог – правитель и в какой она отличается в данном отношении от идеи Церкви, как показал Эрик Петерсен в замечательном небольшом сочинении до своего обращения в католицизм[[126] - Was ist die Kirche. Munich, 1929. Разграничение, установленное в этом очерке Петерсоном, между Церковью и царством Божьим, очевидно, не следует чрезмерно преувеличивать; сегодня он бы, конечно, внес дополнительные поправки (он довел это разграничение до противостояния, что несовместимо с католическим тезисом о непосредственном создании Церкви Иисусом). Церковь есть начавшееся царство Божие, царство Божие в «странствующем, борющемся, распятом состоянии» (Ш. Журне). Но она не есть царство Божие в его состоянии окончательной реализации, представляет собою усилия по созданию целостной жизни, которую (возрожденное) человечество поведет на «новой земле» – в царстве Божьем, в «райском, триумфальном, возвеличенном» состоянии. Для удобства изложения именно это всецело эсхатологическое понятие обозначается нами словом «царство Божие», взятом в его наиболее

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org) значительном смысле. Настоящая глава была уже отредактирована и появилась в «Revue de Philosophie», когда вышло в свет важное теологическое исследование аббата Шарля Журне о судьбах Царства Божия и о Царстве Божьем на земле («Nova et Vetera» (janvier – mars et avril – juin 1935)). Это исследование ставит серьезные вопросы и проливает на них свет; там можно найти в комментариях вступление к важной дискуссии о воззрении К. Барта.], эта идея царства Божия есть эсхатологическая идея, идея, связанная с окончанием времени. Она не сопряжена со временем здесь на земле, но с тем, что придет после времени.

Но то, что придет после времени, готовится временем: царство Божие конституирует конечный пункт, который движение истории готовит и в котором оно завершается, по направлению к которому сливаются, с одной стороны, история Церкви и духовного мира, а с другой стороны, история светского мира и политического града: с той разницей, что история Церкви уже есть история царства Божия, начатая во времени, «распятого Царства», которое в конце обретется явленным; в то время как история светского мира поднимется до своей высшей точки лишь посредством субстанциального «изменения», которое означено как великий мировой пожар и которое породит Царство.

Второе понятие – понятие Церкви, хризалиды этого царства; она уже обрела свою субстанцию, она существует, живет, но тайно, перемещаясь с места на место; ее цель – сама вечная жизнь, она существует во времени, но не принадлежит времени.

Рассматривая ее как Церковь, для христианина истинно говорить о ней как о своем Господе: ни части ее не принадлежит князю мира сего.

Третье понятие – понятие мира, светского града. Его цель состоит во временной, жизни людского множества. Мир существует во времени, и он принадлежит времени; дьявол обладает своей частью в нем.

Что следует думать о мире и о земном граде по отношению к царству Божию? Вот наша проблема.

Первая ошибка.

Здесь надлежит прежде всего указать три типичные ошибки. Мы упомянем на первом месте ошибку, которая, как тенденция, существовала у некоторых экстремистов первых христианских столетий. Она состоит в том, чтобы сделать из мира и из града земного только и просто царство Сатаны, область владений одного дьявола. Их история всецело идет в направлении, прямо противоположном тому, какое задает Церковь, т. е. в царство гибели. Это то, что можно было бы назвать сатанократической концепцией мира и политического града.

Эта концепция обрела определенную теоретическую силу во время протестантской Реформации; и до наших дней она имеет тенденцию вновь появиться в протестантской теологической школе Карла Барта, в частности, с весьма утонченной теологической проработкой, которая, насколько это возможно, смягчает крайности[[127] – как бы ни было глубоко иногда это теологическое рассуждение, оно, без сомнения, в своих заключениях относительно мира и культуры приходит к крайне радикальному пессимизму, который, как считает Карл Барт, присущ христианской вере; мы не думаем, что Оно достигается без противоречий и ухищрений (см.: K. Barth. Parole de Dieu et Parole humaine; Denis de Rougemont/ Politique de la Personne). Г-н Ружемон, как и мы, считает «ересь» абсолютный пессимизм, который предоставляет мир ему самому». Но он рассматривает также как ересь («ересь синтеза») католическое решение, называемое им рационалистическим, подлинный смысл которого он не схватывает,]; по правде говоря, она приходит в конечном итоге к мысли, что мир не спасен, так же, как человек как таковой не может получить оправдания, рассматривая природу и ее внешние структуры предоставленными Богом во владение дьяволу, против чего мы можем возразить, если только сами окажемся погребенными.

Определенный католический натурализм, или рационализм (я имею в виду, например, Макиавелли или Декарта) приходит к тому же результату другим путем, путем сепаратизма, говоря о расколе между природой и благодатью. Природа оказывается тогда абсолютно закрытым миром, следовательно, предоставленной лишь своим силам.

В обоих случаях миру отказывают в его предназначении – благодати и пришествии царства Божия. Искупление ограничивается лишь невидимым царством душ и моральным порядком. Это могло стать крайней ошибкой западного христианства (когда оно теряет католический смысл). Она осуждена наиболее фундаментальной и простой формулировкой, через которую выражается христианская вера, когда она дает Христу имя Спасителя мира, *Salvator mundi*[[128] – Иоанн, IV. 42.]

Вторая ошибка

Другую ошибку, истоки которой также очень древни на Востоке и на Западе, мы могли бы назвать в первом случае теофанической, во втором – теократической. Не только мир спасен в надежде, но либо верят, что необходимо, – поскольку работа искупления вершится в нем, – его появление как уже реально и полностью спасенного в самом временном существовании, – как царства Божия, – либо полностью отчаиваются, поскольку дело обстоит не так, или ожидают от него слишком многого, поскольку предпринимают усилия для этого.

На Востоке эти идеи приняли скорее мистическую форму (к которой подходит слово «теофаническая», предложенное мною только что): в предельном выражении мысль многих мистических еретиков была бы такой, что обожествление жизни должно с настоящего времени позволить нам избежать рабства перед законом, регулирующим деятельность разума и ход природы. Я не приписываю, конечно, эту крайнюю ошибку русскому православию, но я полагаю, что оно иллюстрирует и обнаруживает то, что для восточного христианства было лишь искуплением. Пусть небо сразу же спустится на землю, – в ожидании земля в состоянии получить лишь каплю искупления: жалость, космическую жалость, желанную и приводящую в волнение. Сгорая от нетерпения и апеллируя к сверхприродному, мы пришли бы, таким образом, к позиции, аналогичной кальвинизму; мы оставили бы дьяволу мир в его теперешней форме, но не для того, чтобы овладеть этим миром, а чтобы освободиться от него и освободить его – в ожидании великого дня Божия – по крайней мере в нас самих, через жалость, что ввергает нас в его несчастья и переносит их в нас самих. Каким бы «теократом» ни был Достоевский, он будет порицать католическую Церковь за излишнее воплощение, за рьяность в стремлении к реализации христианского порядка здесь, на земле, за принятие на себя грязи земного.

На Западе ошибка, о которой мы говорим, приняла главным образом политическую окраску, и судьба ее оказалась более сложной. Это то, что можно назвать теократической утопией, придавая этому слову наиболее сильный его смысл. Она требует от самого мира и от политического града эффективной реализации царства Бога, по крайней мере в явлениях социальной жизни и в ее наиболее заметных событиях. Отсюда, с земли, весь универсум должен перейти под политическое правление Бога.

Отныне мир и Церковь занимают (и оспаривают) одну и ту же землю: история мира есть священная история.

Эта ошибка направлена против евангельских слов: «Мое Царство не от мира сего». Она направлена против того факта, что Христос не пришел ни изменять град земной, ни завершать временную революцию: *pop eripit mortalia, qui regna dat caelestia*[[129] – Не избавляет от бренного тот, кто дарует царствие небесное (лат.) (прим. перев.). Эти слова гимна Эпифании использованы папой Пием XI в энциклике о Христе-короле.]. На теократическую ошибку, о коей мы говорим, отвечает у Достоевского «Легенда о великом инквизиторе», который хочет создать абсолютное благо мира политическими средствами, что, следовательно, означает требовать от этих средств больше, чем они могут дать сами по себе, через принуждение и универсальное порабощение.

Эта ошибка никогда не накладывала своего отпечатка на средневековое христианство; средневековый идеал Империи никогда не идентифицировал себя с этой точки зрения, и когда он вмел тенденцию к подобному смешению, тогда Рим ломал его в Каноссе[[130] – В январе 1077 г. низложенный император Священной Римской империи Генрих IV отправился в североитальянский замок Каноссу, чтобы просить там прощения у своего политического противника римского папы Григория VII (прим. перев.). Непосредственная власть в мирских делах (лат.) (прим. перев.).]. Различение двух властей всегда подтверждалось средневековым католицизмом. По правде говоря, мысль сделать из этого мира просто-напросто царство Божие для христианина является ересью.

Но она была соблазном, ангелом-искусителем для средневекового христианства. Теоретически ее исповедовали определенные экстремисты-теологи средних веков, особенно в их конце, которым никогда, не следовала Церковь и в глазах которых всякая власть, временная и духовная, принадлежит папе, делегирующему Императору и через него королям (*potestas directa in temporalibus*[[131] - непосредственная власть в мирских делах (лат.) (прим. перев.).]) временную власть для совершенного объединения мира под властью Христа. Это было то, что можно назвать клерикальным теократизмом, или иерархократией[[132] - В /связи с идеями «иерократии» укажем, в частности на работы: M. Arquilliere (*Saint Gregoire VII. Paris, 1934*), Jean Riviere (*Le Probleme de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel*), M. Grabmann (*Uber den Einfluss der aristot. Phil. auf die mittelalt. Theorien uber das berhaltnis von kirche und Staat*).].

Если говорить о культуре, то Испании хорошо известно, просочилось или нет что-либо от этого теократического искушения кастильский идеал Карла V[[133] - Карл V (1500-1558) - представитель династии Габсбургов, император Священной Римской империи, король Испании под именем Карла I (прим. перев.).] и Филиппа II[[134] - Филипп II (1527-1598) - король Испании, сын Карла V. Возглавлял движение за восстановление могущества католицизма в Европе (прим. перев.).]. В любом случае на практике определенные эксцессы в использовании человеческих и политических ресурсов, со стороны протестантской - в Женеве Кальвина, со стороны католической - во время контрреформации Старого Режима (в эти эксцессы Церковь как таковая не была вовлечена, но они возникали в границах Церкви), люди помнили долго, и эта ошибка омрачала их и бросала в дрожь.

Между тем, переходя последовательно в мир, она принимала все более и более тяжелый исторический вес. Священная миссия, о которой идет речь, переходит, таким образом, сначала к Императору - это имперская теократия; затем, если идти по нисходящей линии, согласно наименьшему порядку - к королю (я имею в виду здесь Генриха VIII[[135] - Генрих VIII(1491-1547) - король Англии, в период правления которого складывается англиканство как специфическая разновидность христианства. В 1534 г. провозглашен главной англикан (прим. перев.).]) или еще галликанизм[[136] - Галликанизм, или галликанство, - церковно-политическое направление среди французских католиков, имевшее своей целью обеспечение автономии национальной церкви по отношению к папскому престолу. Существовало в XIII-XVIII вв. (прим. перев.).] и иозефизм[[137] - Иозефизм - система подчинения церкви государству, изобретенная австрийским монархом, императором Священной Римской империи Иосифом II (1741-1790) (прим. перев.).]; затем, и мы идем по восходящей линии, она переходит Государству (я имею в виду философию Гегеля). Поверхностное гегельянство заставляет ее перейти к нации или расе; более глубокое гегельянство - к классу, и мы обретаем здесь мессианизм Карла Маркса. Пролетариат будет рассматриваться как обладающий священной миссией спасения мира. В этой перспективе, дабы охарактеризовать современный коммунизм, с точки зрения культуры нужно было бы его рассматривать как атеистический теократический империализм.

### Третья ошибка

Третья ошибка появилась в новое время, начиная с Ренессанса. Она состоит в видении в мире и в земном граде как в таковых царства человека и собственно природы без какой-либо связи ни со священным, ни со сверхъестественной судьбой, ни с Богом, ни с дьяволом. Это то, что можно назвать изолированным, или антропоцентрическим гуманизмом, или же еще либерализмом (я понимаю это слово в смысле, которым оно обладает в теологическом словаре, оно означает тогда доктрину, для которой человеческая свобода вне ее самое не имеет ни правила, ни меры). История мира отныне направляется к царству собственно человечности, которая являет собою, как легко видно у Огюста Конта, обмирщение царства Божия. Эта ошибка заклеена евангельским словом: не хлебом единым жив человек, но всяким словом, которое исходит из уст Бога, *pop in solo pane vivit homo, sed in omni verbo quod procedit ex ore Dei*. Это, впрочем, неустойчивая ошибка, поскольку ее цель абстрактна и фиктивна. Она, собственно говоря, принадлежит к роду утопий, нереализуемых утопий, если мне позволительно так выразиться. Она должна была, следовательно, разрешиться ложным историческим идеалом, но определенным образом реализуемым (поскольку он апеллирует не к фикции, а к силе), о чем мы говорили во вторую очередь, - в теократической атеистической ошибке.

Попытаемся определить теперь христианскую позицию.

Для христианства подлинная доктрина мира и временного града состоит в том, что они являют собою одновременно царство человека, Бога и дьявола. Таким образом проявляется существенная двойственность мира и его истории; это – общее поле, поделенное на три части. Мир есть закрытое поле, которое принадлежит Богу по праву творения; дьяволу – по праву завоевания, в силу греха; Христу – по праву победы над первым завоевателем, по праву Страсти. Задача христианина в мире состоит в оспаривании у дьявола его владения, в отвоевывании его у него; он должен тут прилагать усилия, и преуспее лишь частично, пока длится время. Мир спасен, да, он спасен в надежде, он – на пути к царству Бога; но он не свят, Церковь свята; он – на пути к царству Бога, и вот почему предательством по отношению к этому царству будет не желать всеми силами, – пропорциональными условиям земной истории, но как можно более эффективными, *quantum potes, tantum aude*[[138] – Дерзай, насколько ты способен (лат.) (прим. перев.)], – реализации или, более точно, преломления в мире евангельских требований; однако эта реализация, даже относительная, будет всегда тем или иным образом неполной и оспариваемой в мире. В то время как история мира пребывает в движении (это – рост пшеницы) по направлению к царству Божию, она также в движении (это – рост сорняка, постоянно перемешанного с хлебом) по направлению к осуждению.

Относительно мира христианин может, таким образом, собрать противоречащие друг другу евангельские тексты, которые объясняются этой крайней амбивалентностью истории и мира, на которую мы указали в другом месте[[139] – *Du Regime temporel et de la Liberte.*]. Христианин читает, например, что «Бог так любил мир, что отдал ему своего единственного сына», что «Христос пришел, чтобы спасти мир», что он «снимает грех с мира»; и он читает, с другой стороны, что Иисус не молится за мир, что мир «не может получить духа истины», что «мир целиком погряз во зле» и что дьявол есть властитель мира сего, что мир уже осужден.

Тексты, которые мы только что привели, говорят, что мир освящен в той степени, в какой он не просто мир, но в той, что он принят в универсум Воплощения; и что он осужден в той степени, в какой замыкается в самом себе, в той степени, по словам Клоделя[[140] – Поль Клодель (1868–1955) – французский писатель католической ориентации (прим. перев.)], в какой он замыкается в своем существенном различии и остается просто миром, отделенным от универсума Воплощения.

В то время как история Церкви, которая есть, как говорит Паскаль, история истины, ведет сама по себе к окончательно явленному царству Божию и имеет свое завершение лишь в этом царстве, напротив, разделенная между двумя полярными целями, история временного града ведет сразу к царству гибели и к царству Божию.

Заметим, что было бы полным искажением и извращением этой идеи амбивалентности мира и временной истории, этой идеи, что дьявол всегда на протяжении истории будет обладать своей частью в этом мире, искать в ней мотив для спокойного принятия (в особенности с пользой для себя) несправедливости в этом мире; именно в этом извращенном духе некоторые, полагаящие себя защитниками порядка, понимают слова Евангелия: «Бедные[[141] – Евангельский текст не говорит (Матф., XXVI, II/ «некоторые бедные» (всегда будут бедные среди вас), он говорит «эти бедные» (все *ptokhous*). Смысл ясен: «Этих бедных, в которых я присутствую, вы всегда найдете среди вас, с тем чтобы служить мне в них; но я исхожу отсюда, вот почему Магдалина поступила правильно, проливая на голову мою миро драгоценное...»], вы всегда их найдете среди нас».

Эти слова, напротив, означают: сам Христос не будет всегда среди вас, но вы его узнаете среди бедных, которых вам надлежит любить и которым надо служить, как ему самому. Здесь указан не социальный класс; это – люди, которые испытывают необходимость в других для выживания, какой бы ни была природа, источник и причина их нужды. Поскольку будут существовать эксплуатируемые касты или классы, любовь отправится прежде всего их искать; если однажды они там не обнаружатся, она найдет их повсюду, где они будут. И поскольку она их любит, она хочет, чтобы однажды не стало больше угнетенных классов и каст.

Подобным же образом то, что мы говорили о фатальной амбивалентности временной истории, означает, что христианин должен постараться тем более реализовать в этом мире (совершенно и абсолютно, если речь идет о его собственной личностной жизни; в относительном плане и согласно конкретному идеалу, что подходит различным историческим эпохам, если дело в самом мире) истины Евангелия; он не будет никогда достаточно стараться, он никогда не посвятит себя достаточно совершенствованию условий земной жизни и изменению этой жизни. Подобное состояние напряжения и войны необходимо для возрастания истории, только при этом условии временная история загадочным образом готовит свое конечное завершение в царстве Бога.

Но если то, что мы только что сказали, верно, цель, которую ставит себе христианин в своей временной деятельности, не состоит в сотворении из самого этого мира царства Бога, она – в сотворении из этого мира, согласно историческому идеалу, разработанному различными эпохами, и, если мне позволительно так сказать, через преобразование его места для подлинно и всецело гуманной человеческой жизни, то есть, конечно, полной срывов, но полной также любви, социальные структуры которой имели бы в качестве меры справедливости, достоинство человеческой личности, братскую любовь[[142] – Из-за слабости нашего рода зло чаще встречается среди людей, нежели добро; и в ходе истории оно растет и углубляется, в то самое время как добро примешивается к нему: эти статистические законы затрагивают поведение людей. Социальные структуры, институты, законы и обычаи, экономические и политические организации – это человеческие вещные образования, но не сами люди; и поскольку это вещные образования, а не люди, они могут быть лишены определенной нищеты человеческой жизни; как многие произведения человека, они исходят из человека и лучшего его в их собственном порядке и в определенном отношении. Они могут измеряться справедливостью и братской любовью, в то время как людские действия значительно реже соотносятся с этой мерой; они могут быть более справедливы, нежели люди, их использующие и применяющие. Но они остаются вещами и потому реалиями существенно низшего порядка, нежели личности, чье общение и жизнь они обслуживают.], и которая тем не менее готовит приход царства Бога в сыновней, а не в рабской манере, я хочу сказать, через благо, что плодоносит во благе, а не через зло, которое, двигаясь к своему собственному месту, служит благу как бы по принуждению[[143] – Критика, которую г-н Дени де Ружемон предлагает в книге «Политика личности» (Politique de la Personne. Paris, Grasset, 1934) (в другом отношении богатой истинными и глубокими замечаниями относительно всего христианства как такового и самого понятия христианского порядка мира, которым слишком злоупотребляли) базируется, как нам кажется, на ложном, если иметь в виду католическую веру, принципе, согласно которому вся человеческая и естественная деятельность, будучи искажена в самом своем источнике и, следовательно, отмечена отсутствием возможного жизненного единства с внутренней благодатью, всякое усилие установить «временной христианский порядок» необходимо нацелено – во имя христианства – на формирование воли человека, не заботясь о «справедливости» Божьей, и, следовательно, необходимо включает лицемерие. Более того, в концепции Барта история светского мира не ведаёт пути подготовки, через позитивный рост, пришествия царства Божьего, – даже если речь идет о загадочном явлении, о существенной прерывности, отмеченной конечным изменением, что отделяет «предпоследнее» от последнего.].

### III ВРЕМЕННАЯ МИССИЯ ХРИСТИАНИНА

Временные недостатки некогда христианского мира

Мы приходим, таким образом, к значительнейшей проблеме, скорее не теоретической, а практической, проблеме временной миссии христианина. Мы разделим это исследование на три части и попытаемся сначала охарактеризовать то, что можно было бы назвать временными недостатками христианского мира, ставшего христианским миром лишь внешне в течение нового времени и в особенности в XIX столетии. Затем мы попытаемся (ссылаясь на то, что мы уже сказали выше[[144] – См.: Du Regime temporel et de la Liberie.]) кратко указать на причины этого феномена, и тогда мы перейдем к размышлениям, которые затрагивают временную роль христианина, я подразумеваю, в особенности относительно установления новой христианской жизни мира.

Мы отметили в начале этой главы, что духовное должно давать жизнь

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
временному. Христианство должно возвещать о себе в мире, или, скорее, проникать в мир, не в том смысле, что это была бы его основная цель (для него это вторичная, но неизменная цель), и не для того, чтобы мир стал с настоящего момента царством Бога, но для того, чтобы преломление мира благодати здесь стало бы все более эффективным и чтобы человек мог лучше прожить свою временную жизнь.

Это состоялось в большой степени во времена средневекового христианства. Всем известна ведущая роль, сыгранная Церковью в созидании христианского мира средних веков; она была полна недостатков, но и полна жизни.

Во времена заката средневекового христианства и пришествия нового времени видно, что, с одной стороны, мир последовательно отходит от Христа; и, с другой стороны, фактически в мировой истории Церковь играет еще очень большую роль, стараясь поддержать то, что было приобретено относительно принципов естественного права во временном порядке и относительно его подчинения целям духовного порядка. Это была позиция необходимой защиты, но позиция неблагодарная, поскольку она в определенной мере шла на риск, пытаясь внешне соединить христианство со структурами мира, которые все более и более дегуманизировались.

Однако игра исторических сил велась еще долгое время в рамках нормы; и если мир Старого Режима завершился, став нежизнеспособным, его политико-социальная структура с ее тремя качественными составляющими (дворянство, духовенство, третье сословие) оставалась долгое время структурой, органически приспособленной к потребностям жизни.

Все пошло в трагическом направлении, когда, после того как крах Старого Режима стал неминуем, после Французской революции и Наполеона, началось наступление индустриального и меркантильного мира, когда общество обнаружило себя разделенным на два класса: один – живущий исключительно своим трудом, другой – живущий (или, скорее, живший) прибылью со своих капиталов; эти классы не имели между собой более никакого другого экономического отношения, кроме соглашения о найме рабочей силы; сам труд становился, таким образом, чистым товаром. Всецело сохраняя следы христианства в своих этических и культурных основаниях и всецело и широко используя в своих консервативных сферах во имя корыстных политических целей слово «христианский» и весь моральный словарь, цивилизация, которая в своей целостности отвернулась от христианства под давлением противостоящих ему сил и в которой сама христианская сила была ослаблена, шла, даже там, где христианство сохраняло свои позиции, к согласию с негуманной ситуацией, созданной для пролетариата необузданным капитализмом, полностью вовлекаясь в слепое движение социального материализма, который практически, в реальности, насколько это зависело от него, нес с собой разрушение христианского духа [[145] – «Компромисс между Церковью Христа и идолом богатства, который являет собою практическую религию капиталистических обществ, невозможен, так же как невозможен он был между Церковью и государственным идиолом Римской Империи. Целостная система потребностей и ценностей с ее обожествлением жизни для выхватывания, чтобы накопить деньги и накопления, чтобы выхватить, которая теперь в час ее триумфа, в то время как приветствия толпы еще шумят в ушах гладиаторов и венки еще не увяли на их лбах, кажется иногда оставляющей вкус пепла на губах цивилизации, что привела к неведомому ранее завоеванию материальных ресурсов окружающей среды, но не научилась еще справляться с собой» (R. H. Tawney. *Religion and the Rise of Capitalism*, 1926. P. 286–287).].

Сегодня нет нужды устраивать судебное разбирательство против капитализма – это стало общим местом, к которому души, в страхе перед вульгарностью, боятся возвратиться. Я удовлетворюсь напоминанием в нескольких словах, что если взятый сам по себе идеальный механизм капиталистической экономики [[146] – Мы подразумеваем здесь прежде всего рассматриваемый сам по себе механизм общественного договора с вознаграждением задействованного капитала, что он допускает. Фактически благодаря духу приключения во имя меркантильной выгоды и накопления богатств, характерному для капиталистической эпохи, а также благодаря созданным им для себя специальным инструментам (например, анонимное общество), общественный договор должен был выступать в реальности как договор о ссуде (*mutuum*), а экономика должна была перейти под закон ростовщичества (см.: *Religion et Culture*, note II).] по сути неплох и не несправедлив, вопреки Марксу, то вместе с тем, если рассмотреть дух, который конкретно использует этот механизм и который использует его конкретные формы и специфические способы

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
реализации, необходимо сказать, что здесь скрыт радикально дезорганизующий момент. Энергия, которая стимулирует и поддерживает эту экономику, была постепенно испорчена «смертным» грехом; разумеется, не грехом, что приносит смерть душе индивидов, вынужденных жить в этом мире и использовать его системы, но грехом, который шаг за шагом несет временную смерть социальному телу, – культом земного обогащения, становящимся сущностью цивилизации. Объективный дух капитализма – дух преклонения перед активными и изобретательными силами, перед динамизмом человека и инициативами индивида, но он же – и дух ненависти к бедности и презрения к бедному: бедняк воспринимается лишь как орудие, приносящее плоды, а не как личность. Богатый, со своей стороны, существует лишь как потребитель (во имя денежного дохода, которому служит это самое производство), а не как личность; трагедия такого мира состоит в том, что с целью поддержания и развития монстра экономики потребления он с необходимостью будет делать из всех людей потребителей, т. е. богатых, но тогда, если не будет больше бедных, или орудий, вся эта экономика остановится и умрет; и она действительно умирает, как видно из наших дней, если нет достаточного количества потребителей (в действительности[[147]] – безработные – потенциальные потребители. Перед этой человеческой массой, испытывающей лишения, существование массы продуктов очевидного перепроизводства, поскольку здесь не возможно движение от одного полюса к другому есть проклятие экономики, основанной на капиталистической выгоде.]) для того, чтобы заставить орудия работать.

Но что же, если такой режим мог свободно развивать свои самые бесчеловечные возможности, не свидетельствует ли это со всей очевидностью об упадке мира, вышедшего из разложения христианства, который длительное время отвергал свои собственные принципы и отрекался от своего собственного Бога? И разве за этот упадок мира, который должно еще с точки зрения социологической и культурной, несмотря на силу и разномобразии все возрастающих энергий безверия, называть, исходя из его исторических оснований, христианским, не несут ответственность сами христиане? Разве не предполагается заранее несостоятельность этого «христианского мира», понимаемого в узком смысле слова как социальные элементы и социальные формации, объединенные религиозной христианской деноминацией? Я хорошо понимаю, что было бы несправедливым упрекать христиан в том, что им не удалось предотвратить развитие новых экономических структур и новых форм жизни, извративших и деформировавших ошибки и просчеты, свойственные капиталистической эпохе, которые, в их абстрактно рассматриваемой сущности, не были плохи и отвечали нормальному процессу; но если судить с собственно этической точки зрения, то личностное использование экономических структур, которое они осуществляли (другими словами, в социальном порядке, рассмотренном с точки зрения частных добродетелей), есть повод для сожаления, поскольку в эпоху варварского, хищнического становления капитализма множество христиан продемонстрировали свое безразличие к собственно христианским законам поведения в социальной жизни: социальный режим, если судить о нем конкретно, не был хорошим, он все ухудшался и ухудшался, и дошел до того, что стал невыносимым. Следует также сожалеть о том факте, что в социальном порядке, рассмотренном с точки зрения самой социальной жизни и активности земной цивилизации, место, которое социализм нашел для себя, в начале его деятельности было завалено ошибками, и его не смогли занять силы христианства, опирающиеся на социально обоснованную философию, которые бы дали сигнал к борьбе за эмансипацию труда. Вопрос, который напрашивается сам собой, состоит в объяснении этого двойного недостатка.

Некоторые причины этих недостатков

Многие причины могут быть названы: прежде всего, дуализм нового времени, крайним выражением которого будет здесь одна из форм разделения труда между Богом и мамоной, о чем мы уже говорили в другом месте.

После этого следует отметить, что, в общем, вполне естественно, когда в христианской цивилизации больше «плохих христиан», чем «добрых христиан»; но это постепенно ослабляет напряжение и довольно часто ведет к социологической натурализации религии и использованию христианства во имя всецело временных целей.

Нужно, наконец, указать на третью причину, скорее интеллектуального порядка, которая дает нам возможность увидеть, до какой степени современная цивилизация, даже когда она называла еще себя христианской, страдала от отсутствия христианской философии. В средневековом христианстве как бы



Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
безотчетно, через спонтанное действие веры цивилизация, несмотря на чудовищные препятствия, ориентировалась к реализации христианства не только в духовной жизни, но также в социально-временном порядке.

Когда с наступлением «рефлексивной эпохи» внутренняя дифференциация культуры стала преобладающим процессом и когда искусство, наука, Государство начали сами себя осознавать (и как ужасно осознавать), мы не ошибемся, если скажем, что в прошлом не было ничего похожего на это осознание, относящееся к социальному как таковому и к собственной реальности, которую оно составляет; и как это возможно было в мире, который собирался взрасти под знаком картезианства?.. Не евангельского духа не хватало в течение этого времени живым и священным частям христианского мира, но достаточно ясного сознания одной из сфер реальности, к которой этот дух должен себя применить.

Какой бы чрезмерной ни казалась претензия Огюста Конта, что он изобрел науку о социальном, можно подумать с этой точки зрения, что «научные» иллюзии социологизма и одновременно «научные» иллюзии социализма работали на христианскую мысль, принуждая ее к осознанному «открытию» этой сферы реальности [[148] - Du Régime temporel et de la Liberté. P. 143-144.].

Эти размышления могут содействовать нам в объяснении того, почему преобразование, заменившее постепенно режим средневековой экономики режимом извлечения пользы, т. е. капитализмом, на протяжении всего пути от зарождения до различных своих этапов, в особенности в XVIII веке (на что указывал Гротийзен [[149] - Bernard Groelhuysen. Origines de l'esprit bourgeois en France, I: L'Eglise et la Bourgeoisie/ Paris, N. K. F., 1927.]), смогло породить враждебность по отношению к Церкви и поставить перед массовым христианским сознанием вопросы, касающиеся индивидуального времени осознаваться и судиться этим разумом с точки зрения их значимости и своей собственной социальной ценности; так что капиталистический режим смог установиться в мире, встречая пассивное сопротивление и глухую враждебность социальных католических образований, а отнюдь не стремление к эффективному изменению и не активную и продуманную оппозицию внутри христианского мира, или «временного христианства», даже католицизма.

Важно, однако, отметить, что протест католического сознания все же раздавался, особенно в XIX столетии, в то самое время, когда капитализм пришел к расцвету и овладел миром, и люди поднимали свой голос, от Озанама до Тониоло. И особенно католическая Церковь, через учение пап, сама восполнила недостатки христианского мира, формулируя принципы, которые определяют всю экономическую область и которые встречают широкое непонимание современных народов.

Временная роль христианина в деле изменения социального порядка

Мы хотели бы предложить здесь некоторые соображения относительно временной роли христианина в работе по преобразованию социального порядка. Отметим прежде всего, по крайней мере для христианской мысли, что дуализм предшествующей эпохи, как представляется, должен быть ликвидирован. Для христианина сепаратизм и дуализм, будут ли они макиавеллистского или картезианского типа, закончили свое время. Важный процесс интеграции совершается сегодня через возвращение к одновременно теологической и философской мудрости путем живого синтеза.

Политические и экономические явления должны, следовательно, обрести, сообразно их природе, единство с этикой.

С другой стороны, это осознание социального, которое более или менее отсутствовало в христианском или называемом христианским мире нового времени, начинает, наконец, осуществляться для христианина. Это феномен большого значения, тем более что такое сознание формируется, как кажется, и будет формироваться все более в справедливом постижении современной истории и ее нормальных процессов, искаженных вчера капиталистическим материализмом, сегодня – коммунистическим материализмом, составляющим его продолжение. I Одновременно проявляется то, что можно назвать собственной миссией мирской христианской деятельности по отношению к миру и культуре; можно бы сказать с этой точки зрения, что в то время как сама Церковь, озабоченная прежде всего тем, чтобы обеспечить свою независимость от какой бы то ни было особой временной формы, все более и более освобождается не от

заботы судить выше, но от заботы администрировать и управлять временным порядком и миром, христианин обнаруживает здесь себя все более и более вовлеченным не как христианин или член Церкви, но как член временного града, я подразумеваю, как христианский член этого града, сознающий задачу, что выпадает т ему в работе по устройству нового временного порядка в мире.

Но если это так, сразу видно, какие проблемы будут ставиться перед христианином в этом порядке идей.

Ему будет необходимо разработать социальную, политическую и экономическую философию, которая не будет оставаться лишь на уровне универсальных принципов, но которая будет способна опуститься до конкретных реализаций, что предполагает в целом широкую и кропотливую работу; эта работа уже начата, энциклики Льва XIII и Пия XI зафиксировали ее принципы. Я отмечаю, что это – работа разума, озаренного верой, но работа разума, относительно которой, по крайней мере когда отказываются от принципа ее конкретного применения, было бы тщетным ожидать всеобщего согласия. Если существует множество теологических догматических школ, будет также фатально существовать множество школ в христианской социологии, в христианской политике, и они будут расти по мере того, как будет осуществляться приближение к конкретному. Однако общая доктрина без сомнения может быть выявлена по крайней мере в том, что касается наиболее общих истин; и в остальном важно, чтобы определилось одновременно подлинно четкое и практическое направление для достаточно большого количества учений.

Но христианин, сознающий эти вещи, должен будет также обратиться к социальному и политическому действию, не только для того, чтобы поставить на службу своей стране, как это всегда было, практические способности, которые у него могут быть в этой области, но также и, кроме того, чтобы работать, как мы только что сказали, над преобразованием временного порядка.

Итак, ясно, что, при условии единства социально-христианского и духовно-христианского, невозможно, чтобы подлинно христианское преобразование временного порядка свершилось тем же образом и теми же средствами, что и другие временные преобразования и революции. Если такое преобразование имеет место, то оно станет деятельностью христианского героизма.

«Социальная революция будет моральной или ее не будет вовсе». Эти знаменитые слова Шарля Пеги могут быть поняты в ином смысле. «Они не означают: прежде чем произойдет преобразование социального порядка, необходимо сначала, чтобы все люди были обращены к добродетели. Таким образом понятое, оно было бы лишь фарисейским предлогом, дабы избежать всякой попытки социального преобразования. Революции делаются относительно малочисленной группой людей, которые им посвящают все свои силы: именно этим людям адресуются слова Пеги. Они означают: вы можете изменить социальный порядок современного мира лишь стимулируя в то же время, и прежде всего в вас самих, обновление духовной жизни и жизни моральной, углубляясь в духовные и моральные основания человеческой жизни, обновляя моральные идеи, которые главенствуют в жизни социальной группы как таковой, и возбуждая внутри нее новый порыв...»

«А что же, подлинному и совершенному героизму, героизму любви, здесь нечего сказать? Если наконец признана христианским сознанием область собственно социального, с ее реалиями, ее техниками, ее характерной «онтологией», не должна ли будет христианская святость также трудиться здесь, где трудится особый героизм серпа и молота, или прутьев с секирой[[150] – В тексте подразумевается символика итальянских фашистов (прим. перев.).], или свастики? Не пора ли, чтобы святость опустилась со священного неба, отведенного ей четырьмя столетиями стиля барокко, к вещам светского мира и культуры, стала работать по преобразованию земной обители человечества, стала вершить социальные и политические дела?»

«Да, конечно, но при условии, что она останется святостью и не затеряется в пути. В этом вся проблема».

«Для христианского сообщества в эпоху, подобную нашей, существует две противоположные опасности: опасность искать святость лишь в пустыне и опасность забыть необходимость пустыни для святости, опасность замкнуться в своей внутренней жизни и личных добродетелях, где нет места героизму,

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
который она должна внести в мир, и опасность такого понимания этого героизма, когда он вторгается в социальную жизнь и используется для ее преобразования таким образом, как требуют того его материалистические противники, то есть всецело внешним образом, что означает его искажение и проматывание. У христианского героизма свои истоки, не похожие ни на какие другие: он исходит из сердца Бога, Бога, подвергнутого осмеянию и бичеванию, распятого за вратами града».

«Самое время для него вновь возложить, как некогда в средневековье, руку на вещи земного града, но зная хорошо, что его сила и его величие иного истока и иного порядка[[151] - Du Regime temporel et de la Liberte.P. 166, 167,169-170.]».

Таким образом, насущное христианское социальное обновление будет делом святости или вообще не произойдет; я говорю о святости, повернутой к временному, секулярному, светскому; Разве мир не знал предводителей святого народа? Если новое христианство появится в истории, оно будет произведено такой святостью.

#### Новый стиль святости

Мы, таким образом, подошли к новой и последней проблеме, о которой я скажу здесь лишь несколько слов. Если наши замечания точны, мы вправе ожидать действия святости нового стиля.

Не будем говорить о новом типе святости; это слово было бы двусмысленным – христианин признает лишь один тип святости, вечно проявляемый в Христе. Но исторически меняющиеся условия могут предоставить место новым проявлениям, новым стилям святости. Святость Франциска Асизского обладает иным обликом, нежели принадлежащая отшельникам-столпникам, иезуитская духовность, доминиканская или бенедиктинская духовность обладают различными стилями. Итак, можно ли думать, что осознание временного предназначения христианина влечет новый стиль святости, что можно охарактеризовать прежде всего как святость и освящение мирской жизни.

По правде говоря, этот новый стиль нов, в частности, по отношению к некоторым ложным и материализованным концепциям. Таким образом, когда они претерпевают нечто подобное социологическому искажению, – а это происходило часто в классическую гуманистическую эпоху, – возникает хорошо известное разграничение стадий жизни (обычной стадии и секулярной стадии), понятие в материальном – неправильном – смысле; религиозное состояние, то есть состояние тех, кто посвящает себя поиску совершенства, в таком случае рассматривается как состояние совершенных, а мирское состояние – как присущее несовершенным, чьи долг и метафизическая функция состоят в том, чтобы быть и оставаться несовершенными, вести добропорядочную светскую жизнь, не слишком набожную и прочно укорененную в социальной сфере (прежде всего в сфере семейных отношений). Было бы оскорбительным, если бы миряне старались жить особым образом, если бы они пытались лишь благоденствовать на земле, используя набожность религиозных людей, которые будут добывать для них Небесное, благодаря чему водворится удовлетворительный порядок.

Эта манера представлять ущербность мирян, кажется, была широко распространена в XVI и XVII веках. Таким образом, катехизис, изложенный для верующих доминиканцем Каррандой, бывшим тогда архиепископом Толедо, был осужден испанской инквизицией за связь с известным теологом Мелхиором Кано. Он декларировал «всецело предосудительно претензию дать верующим религиозное образование, подобающее только священникам.. Он также решительно выступал против чтения Священного Писания на национальном языке, против тех, кто берет за правило целый день исповедоваться. Рвение, что выказывали духовные власти, дабы привести верующих к частой исповеди и причащению, было для него очень подозрительным, и ему приписывалось, будто бы он сказал в проповеди, что, на его взгляд, одним из знаков прихода Антихриста было частое осуществление таинств»[[152] - Saudreau.Le Mouvement antimystique en Espagne au XVI siecle (Revue du Clerge francals, 1 aout 1917).].

Если рассматривать вещи более глубоко, и мы касаемся здесь весьма важного вопроса философии культуры, то можно отметить, что существует не христианский, а языческий способ понимания различия между священным и мирским.

Для языческой античности святое было синонимом священного, то есть того,

что физически, зримо, социально не служит Богу. И только в той степени, в какой священные функции проникали в человеческую жизнь, она могла иметь ценность перед Богом. Евангелие глубоко изменило его, введя моральную жизнь и жизнь святости в сердце человека, в тайные, невидимые отношения между божественной личностью и личностью человека.

С этого времени мирское противопоставляется священному не как нечистое чистому, но как определенный порядок человеческих деяний, чья специфическая цель существует во времени и противостоит другому порядку человеческой деятельности, социально конституированному в перспективу особой цели – духовной и посвященной выражению слова Бога и распространению Таинств. И человек, вовлеченный в этот светский, т. е. временной порядок деятельности, подобно человеку, вовлеченному в порядок священного, может и должен стремиться к святости – и для самовозвышения к божественному единству, и для привлечения божественных волений к завершению всего того порядка, к которому он принадлежит. Фактически этот мирской порядок [[153] – И порядок сакральных действий, поскольку является человечески-коллективным, будет также всегда неполным здесь на земле. Как специально получающая помощь от Божественного духа, как направляемая своим невидимым Господином (и видимым главой, когда он действует от лица своего универсального авторитета). Церковь обладает полнотой.], как порядок коллективный, всегда будет несовершенным, но мы должны, однако, тем более желать и предпринимать усилия, дабы он стал тем, чем он должен быть. Поскольку евангельская справедливость требует сама по себе проникать во все, овладевать всем, доходить до самых глубин мира.

Итак, можно отметить, что этот евангельский принцип последовательно переводится и раскрывается лишь в фактах и что процесс его реализации еще не завершился.

Данные размышления заставляют нас лучше понять значение этого нового стиля святости, этого нового этапа в освящении мирского, о чем мы только что говорили. Добавим, что этот стиль, затрагивая саму духовность, должен будет без сомнения нести особые собственно духовные черты, например настойчивость, когда речь идет о простоте и ценности обычных путей, о специфической черте христианского совершенствования, что состоит не в совершении стоицистского атеизма добродетели, но любви между двумя личностями – сотворенной личностью и Божественной Личностью, наконец, о законе нисхождения несотворенной Любви в глубины человеческого, чтобы его преобразовать, не уничтожая (о чем шла речь в предыдущей главе) специфических черт, предвосхищение важности которых, кажется, возложено на определенных святых современной эпохи. И более того, что в порядке вещей, это произойдет не в самой мирской жизни, но в определенных скрытых в мире душах, одни из которых живут в мире, другие – на самых вершинах христианства, я хочу сказать, в Плана наивысшего созерцания, – здесь начинают проявляться этот новый стиль и этот новый порыв духовности, распространяясь отсюда на мирскую и временную жизнь.

#### Тайна мира

Мы оставим для последующего рассмотрения этот вопрос о мире и его значимости, который является главным для христианской философии и многочисленные проблемы которого требуют углубленного изучения. В этой главе мы смогли лишь затронуть наиболее внешние части предмета и указать некоторые общие позиции, что кажутся нам принципиально важными.

Резюмируем эти позиции: мы полагаем, что Церковь в ожидании потусторонней истории, где царство Бога будет завершено во всей своей славной полноте, являет собою уже царство Бога в порядке, называемом духовным, являет себя то там, то здесь, в распятом состоянии; что сам мир, называемый временным порядком, этот мир, заключенный в историю, есть разделенная и двойственная сфера, принадлежащая одновременно Богу, человеку и «владыке мира сего».

Церковь священна, мир – не священен; но мир спасен в надежде, и кровь Христа, живительный принцип Искупления, здесь уже оказывает своё воздействие; сокрытое божественное деяние осуществляется в истории, и в каждую эпоху цивилизации, под каждым «историческим небом» христианин должен трудиться во имя относительной реализации (ожидая окончательной реализации Евангелия, что за рамками времени), во имя этой реализации евангельских требований и практической христианской мудрости в социально-временном порядке, – реализации самой по себе фактически противоречивой, так или

Маритен Жак Философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
иначе замаскированной и искаженной грехом, но это другой вопрос.

Если брать людей как в массе своей живущих наиболее часто «согласно чувствам», а не разуму, то работа, о которой мы говорим (когда сами христиане не отсутствуют, – в этом случае сюда вторгаются противоположные силы, под знаком разрушения), согласно обычному ходу вещей, тем более встречает сопротивление и тем более предается, чем более она успешно воплощается в реально существующее: отсюда необходимость все начинать сначала, возобновлять усилия с начальной точки, заставляя историю постоянно превосходить себя, идти «от падения к падению», вплоть до полного завершения.

Б.Л.Губман СИМВОЛ ВЕРЫ Ж. МАРИТЕНА

## Введение

Завершающийся XX век был богат на философские идеи, ниспровергающие, казалось бы, самые незыблемые мыслительные установки прошлого. О его конце настойчиво говорят как об эпохе постмодернизма, показавшей эфемерность философской классики нового времени с ее поклонением рационализму, гуманизму, глобальным интерпретациям истории и вытекающим из них утопиям грядущего. Радикальная деконструкция любых мыслительных канонов и ценностных стандартов, культурно-исторической традиции, породившей современное состояние планетарного сообщества, стала достаточно общим местом в сочинениях многих западных авторов, пробуждающих у своих читателей задор игры с ценностями минувшего и настоящего. Словом, нет уже более устойчивых кумиров, огонь критики достиг основания классических мировоззренческих доктрин. Но что последует затем, после крушения твердынь, на штурм которых сегодня, повинувшись велению философской моды, идут даже далеко не самые смелые? К концу столетия стала очевидна тенденция поиска ценностных, имеющих общечеловеческое звучание абсолютов, которые не утратили свою значимость и в эпоху постмодерна и которые нужны сегодня всем. Можно, настойчиво разрыхляя почву традиции, докопаться до их истоков, ввести их в поле сознания, но сам факт таких генеалогических изысканий еще ничего не говорит против ценностно-целевых ориентиров, позитивно направляющих жизнедеятельность людей. К этому общему знаменателю приходят многие светские и религиозные мыслители, отнюдь не отвергающие самого пафоса критического отношения к традиции. Именно поэтому обращение к наследию тех религиозных философов, которые попытались в атмосфере критики постренессанской мысли найти в ней общечеловечески значимое и связать его с необходимым, на их взгляд, возвращением к ценностям иудеохристианской традиции, представляет не только академический интерес. К их числу без сомнения можно отнести и Жака Маритена (1882–1973), с чьим именем связано возрождение влияния и обновление в нашем столетии томизма – официальной философской доктрины католической церкви.

## Жизненный путь и философская эволюция

Философия любого крупного мыслителя во многом резюмирует его жизненный маршрут, пролегающий в пространстве культуры, в бурном или размеренном ритме общественной жизни, политики. В этом отношении творчество Маритена отнюдь не является исключением, ибо в нем запечатлелись те потрясения, которыми отмечено наше столетие, поиски социокультурных ориентиров, что характерны для западной интеллигенции, испытавшей искушение политического леворадикализма, широкое осознание одинаковой враждебности человеку коммунистического и фашистского тоталитаризма, кошмары двух мировых войн, конфронтационное противостояние Востока и Запада, грозившее окончательным уничтожением человечества, возникновение проблем, получивших название глобальных.

Философ родился 18 ноября 1882 г. в семье Поля Маритена и Женевьевы Фавр, дочери известного республиканского деятеля Жюля Фавра, участвовавшего в подавлении Парижской коммуны. Будучи юристом по профессии, П. Маритен работал в качестве секретаря у своего влиятельного тестя. Решающую роль в

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
семье играла мать, от которой мальчик унаследовал не только твердость характера, но и протестантское вероисповедание, с приверженностью протестантизму мать связывала его воспитание в духе республиканизма. Однако в период взросления юного Маритена занимают отнюдь не конфессиональные споры, а вопрос о справедливости устоев капиталистического мира. Уже в возрасте 13–14 лет, благодаря общению с мужем кухарки его матери Ф. Батоном, он знакомится с социалистическими идеями и испытывает очевидное увлечение ими. Шестнадцатилетний Маритен записывает в своем дневнике: «Я стану социалистом и буду жить для революции... Если и есть кто-либо, кого следует поблагодарить за успехи, которых я могу достигнуть, то это – огромная армия пролетариата, изнемогающего в поту в то самое время, как я наслаждаюсь чтением» (Maritain J. Garnet de notes. Paris, 1965. P. 16.) Хотя впоследствии Маритен отходит от социалистических воззрений, унаследованных им в интерпретации Ж. Сореля, Ж. Жореса, П.-Ж. Прудона и К. Маркса, но до конца жизни продолжает считать непонимание правящей элитой общества интересов рабочих «великим скандалом нашего столетия».

Как выходец из кругов элиты французской интеллигенции, Маритен воспитывался в стенах лицея Анри IV, где готовились будущие студенты Сорбонны. Уже на школьной скамье он зачитывался произведениями Л. Н. Толстого и Ф. М. Достоевского, ставших постоянными спутниками его жизни. В 1899 г. он поступает в Сорбонну, где изучает естествознание и философию. Здесь он встречает свою будущую жену, единомышленницу и соавтора Раису Умансову, происходившую из семьи эмигрантов из России. Однажды, вспоминала впоследствии Р. Маритен, покидая курс профессора психологии М. Матрюшо, она увидела направлявшегося к ней молодого человека, чье приятное лицо было окаймлено обильно спадавшими белокурыми волосами и легкой бородкой. «Он представился, сказал мне, что формирует студенческий комитет для пробуждения среди французских писателей и преподавателей университетов движения протеста против жестокого обращения, которому подвергаются русские студенты-социалисты в своей стране... Он спросил относительно моего участия в этом комитете. Такова была моя первая встреча с Жаком Маритеном» (Maritain R. Les grandes amities. Paris, 1966. P.45.)

Искреннее соучастие в судьбах страдающих людей, острое чувство социальной справедливости и политическая ангажированность продолжали отличать философа всю жизнь.

В годы обучения в Сорбонне начинает складываться самостоятельное философское мировоззрение Маритена, вырисовываются контуры его дальнейшей эволюции. Он читает Корнелия и Паскаля, Спинозу и Ницше, восторгается сочинениями Метерлинка. Штудируя Маркса, он соглашается со многими моментами его критики капиталистического общества, но не принимает его средств борьбы за справедливое социальное устройство, выдвигаемую им футурологическую перспективу. В кризисном состоянии культуры Запада убеждал Маритена и дух Сорбонны, где царил позитивизм, климат упоения всевластием науки. Среди преподавателей университета, чьи лекции он посещал, были Э. Дюркгейм, Ф. Ле Дантек, Л. Леви-Брюль, Ш. Дельбос, Г. Сеай и др. Маритена тяготило засилье курсов по истории философии, потеря вкуса в университетских стенах к «истинной метафизике». Именно поэтому его внимание привлекли философы, восставшие против устоев академизма, предложившие собственный взгляд на кризисные явления эпохи, – Ш. Пеги и А. Бергсон.

Знакомство Маритена и Пеги состоялось в 1901 г. Христианский социализм Пеги, его критика устоев западного общества, призыв к возрождению «метафизического» отношения к миру и духовной революции вызвали живой отклик Маритена. Он помогал Пеги в работе над издаваемым им журналом «Кайе де Кянзэн» и был его постоянным подписчиком вплоть до 1912 г., хотя их отношения непрерывно ухудшались, так как после принятия католической веры Маритен стал рассматривать произведения своего друга как недостаточные ортодоксальные. После публикации Пеги романа Ж. Бенда, который был сочтен Маритеном оскорбляющим религиозные чувства, наступил фактический разрыв их дружеских контактов.

Именно Пеги впервые привел в 1903 г. Жака и Раису Маритен на лекцию Бергсона в коллеж де франс. Маритен становится ревностным последователем идей бергсонизма, пытаясь соединить их с построениями Пеги. Позднее он будет постоянно подчеркивать, что бергсоновский интуитивизм дал ему ключ к непосредственному постижению тотальности бытия.

Немалое влияние оказало на Маритена и его супругу знакомство с религиозным

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
писателем Л. Блуа, убедившим их принять католическое вероисповедание летом 1906 г. В 1906–1908 гг. Маритен по окончании Сорбонны стажировался в Гейдельбер-гском университете у биолога-неовиталиста Г. Дриша, известного также в качестве переводчика «Материи и памяти» Бергсона на немецкий язык. Приблизительно к 1908 г. происходит отход Маритена от бергсонизма, а в 1910 г. он впервые читает под влиянием жены «Сумму теологии» Аквината и становится его сторонником. В том же году он публикует свою первую статью «Современная наука и разум» в «Ревю де философи». У него впервые появляется мысль о необходимости выработки собственного взгляда на культурно-исторический процесс. Но начинается он с критики бергсонизма в работе «Бергсоновская философия» (1913). В 1914 г. Маритен становится профессором кафедры истории новой философии католического института в Париже, а год спустя начинает работу и в коллеже Станислас (1915–1916).

Первая мировая война усиливает мистические умонастроения Маритена, его убеждение в кризисе духовных основ современного Запада. В период войны он сблизается с Ш. Моррасом – лидером националистической, монархической организации «Аксьон Франсэз». Финансовая поддержка Маритеном «Аксьон Франсэз» и ее печатного органа «Ревю универсель» говорит о его симпатиях к платформе этого движения. Впоследствии он пересматривает свое отношение к нему, но симптоматично и то, что путь Маритена к христианско-демократическим воззрениям, пролежавший от леворадикальных идей, христианско-социалистических устремлений, не миновал и кратковременного увлечения консервативно-националистическими идеями, бесплодность которых он вскоре осознал.

После первой мировой войны философия томизма приобретает широкое влияние в интеллектуальных кругах Франции, где традиционно преобладал католицизм. В 1919 г. Маритен организует «Кружок по изучению томизма», просуществовавший до 1939 г.

Идеи Маритена и руководимого им кружка нашли одобрение его друзей, таких видных представителей французской культуры, как Ж. Руо, И. Ф. Стравинский, Ж. Кокто, М. Жакоб, М. Шагал, Р. Швоб и др. На заседаниях кружка бывал и Н. А. Бердяев, чье знакомство с Маритеном состоялось на парижских интерконфессиональных встречах. «У меня, – писал он в «Самосознании», – было предубеждение против томизма, против католической ортодоксии, против гонения на модернистов. Но Маритен меня очаровал. В нем было что-то очень мягкое в противоположность его подчас жесткой манере писать, когда речь шла о врагах католичества и томизма». (Бердяев Н. А. Самосознание. М., 1991. С. 236.)

У Бердяева и Маритена сложились весьма дружеские отношения, которые, вероятно, стимулировали плодотворный обмен идеями, становление общих для обоих мыслителей подходов к рассмотрению культурно-исторического процесса. Бердяев подчеркивал смещение симпатий Маритена от ортодоксии к «левому» католицизму. (Там же. С. 237.)

Интегрально-гуманистический идеал Маритена, предлагаемое им понимание культурно-исторического развития человечества весьма созвучны взглядам Бердяева, подчеркивавшего широту подхода своего католического коллеги к общечеловеческим проблемам, открытость им, делавшую его подобным русскому интеллигенту. (Там же.)

Эволюция мировоззрения Маритена в период от окончания первой мировой войны до 1936 г. идет в русле критики итогов эволюции европейской культуры нового времени, основ либерального взгляда на социальные проблемы, а также получившего широкое распространение католического модернизма. В это время им написаны: «Искусство и схоластика» (1920), «Теонас» (1921), «О жизни молитвы» (1922), «Антимодерн» (1922), «Размышления о разуме и его жизни» (1924), «Три реформатора» (1925), «Ответ Жаку Кокто» (1926), «Границы поэзии» (1926) и ряд других работ. В 1926 г. вслед за официальным порицанием папой Пием XI деятельности «Аксьон Франсэз» Маритен пересмотрел свои предыдущие взгляды. После личной встречи с папой он публикует «Примат духовного» (1927), где уже намечены в основных чертах принципы его христианско-либеральной программы интегрального гуманизма.

Постепенно вопросы философии культуры начинают устойчиво доминировать в сфере интересов Маритена, подчиняя себе решение иных проблем. Он стремится придать новое звучание положениям «вечной философии», рассматривая в их свете реалии XX столетия.

Христианские ценности, на его взгляд, должны способствовать анализу событий социальной жизни, делая его более глубоким и плодотворным. Программа социального христианства, призванного синтезировать религиозно-нравственную и гуманистическую установки, привела Маритена к активному сотрудничеству с представителями французского персонализма. Он был среди создателей печатного органа этого движения – журнала «Эспри», 1928 по 1932 г. постоянно консультировал ведущего теоретика персонализма Э. Мунье. В программном произведении Маритена «Интегральный гуманизм» во многом отразилось единство их взглядов, не исключающее различий философско-мировоззренческого и политического характера. В период с 1927 по 1939 г. им написаны такие крупные произведения, как «Ангельский доктор» (1930), «Религия и культура» (1930), «Сон Декарта» (1932), «Различать, чтобы объединять, или Ступени познания» (1932), «О христианской философии» (1932), «Семь уроков о бытии и первопринципах спекулятивного разума» (1934), «Наука и мудрость», (1935), «Интегральный гуманизм» (1936), «Вопросы сознания» (1938), «Ситуация поэзии» (1938), «Сумерки цивилизации» (1939), «четыре эссе о духе в его материальной обусловленности» (1939). Католический философ был в этот период тесно связан с Институтом средневековых исследований в Торонто и рядом американских университетов, являясь с 1928 г. главой кафедры логики и метафизики католического университета в Париже.

Фашизм рассматривался Маритеном как ужасная реакция на рационалистический оптимизм и либерализм нового времени. Подобно коммунистическому тоталитаризму, отбрасывающему общегуманистические начала под знаком первенства классовых интересов, фашистский тоталитаризм забывает о достоинстве личности, превознося расу. С 1940 по 1945 г. философ живет и работает в США, являясь профессором Принстонского и Колумбийского университетов, а затем также Свободной высшей школы, основанной им в Нью-Йорке. Его голос звучит в антифашистских программах, транслируемых американским и британским радио на оккупированную Францию. В США им написаны и опубликованы следующие значимые работы: «Символ веры» (1941), «Через несчастья» (1941), «Мысль святого Павла» (1941), «Права человека и естественный закон» (1942), «Христианство и демократия» (1943), «Образование на перепутье» (1943), «Принципы гуманистической политики» (1944), «От Бергсона к Фоме Аквинскому» (1944). К 60-летию католического философа вышел специальный номер журнала «Томист».

В годы после второй мировой войны с ослаблением влияния интегральных кругов в католической мысли все более возрастает признание Маритена как выразителя официальной линии церкви. Этому способствовало и его стремление увидеть зарождение интегрально-гуманистических устоев в недрах западного общества и культуры, подвергнутых им ранее довольно радикальной критике. В особенности высоко в этом отношении Маритен ставит теперь Америку, чье будущее, на его взгляд, «лежит в задаче определённого очищения пути для новой христианской цивилизации». (Maritain J. Reflections on America. N. Y., 1958. P. 193.) С 1945 по 1948 г. он – посол Франции в Ватикане. В 1948–1960 гг. преподает вновь в Принстонском университете. Заслуги и влияние Маритена на духовную жизнь США были отмечены в 1958 г. созданием в университете Нотр-Дам штата Индиана томистского философского центра его имени. В этот период его жизни написаны: «Краткий трактат о существовании и существующем» (1947), «Личность и общее благо» (1947), «Разум и основания» (1948), «Значение современного атеизма» (1949), «Человек и государство» (1951), «Девять уроков об основных понятиях моральной философии» (1951), «Творческая интуиция в искусстве и поэзии» (1953), «Пути к Богу» (1953), «О философии истории» (1957), «Размышления об Америке» (1958), «Литургия и созерцание» (1959).

С 1960 г. Маритен почти безвыездно живет во Франции. В 1961 г. ему вручается премия Французской академии по литературе. Наибольшее признание его философия культуры получает на II Ватиканском соборе. Линия Иоанна XXIII и Павла VI совпадала во многом с общим настроением его работ, влияние которых явно просматривается в соборной конституции «О церкви в современном мире». 8 декабря 1965 г. Павел VI вручает Маритену «Обращение Вселенского церковного собора к мыслителям и ученым», а в 1967 г. прямо ссылается на его произведения в энциклике «О прогрессе народов». В последний период жизни католического мыслителя опубликованы: «Философ во граде» (1960), «Философия морали» (1960), «Записная книжка» (1965), «Крестьянин с Гаронны» (1966), «О милосердии и гуманности Иисуса» (1967), «О церкви Христовой» (1970), «Песня песней» (1971). Умер Жак Маритен 28 апреля 1973 г. в Тулузе



Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
членом общины маленьких братьев Иисуса.

Философская система Маритена имеет своим центром вопросы философии культуры, которые находят свое обоснование в ключе онтологии, гносеологии, антропологии и этики модернизированного варианта «вечной философии». Потому-то чисто академические проблемы приобретают в ней подчас совсем не свойственное доктрине Аквината звучание и, напротив, то, что кажется чрезвычайно актуальным, продиктованным сегодняшними социокультурными и политическими запросами, выводится в плоскость теоретического философского анализа.

#### Горизонты «вечной философии»

К собственному пониманию природы и задач философии Маритен пришел далеко не сразу, – его взгляд на эту проблему – своеобразный итог многолетних исканий, осмысления эволюции воззрений теоретиков предшествующих эпох и современности. Миссия «вечной философии», по католическому автору, не состоит в простом повторении некогда сформулированных Аквинатом истин, а выявляется в постоянном диалоге с иными школами и концепциями. Только так философия томизма может обрести жизнеспособность, контакт с реалиями современной культуры.

Философия, рассуждает Маритен, традиционно связана с производством мудрости, которая не является ходовым товаром, но тем не менее чрезвычайно нужна человеческому сообществу. Философы зачастую открывают проблемы там, где их не принято искать, и формулируют порой диаметрально противоположные подходы к ним. Хотя они и пытаются найти истину, но не всегда преуспевают в этом многотрудном деле. Иногда даже складывается парадоксальная ситуация: философ, который совершает ошибку, зачастую становится известен именно благодаря ей, потому что совершенное им служит предостережением другим. (Maritain J. *Lephilosophe dans la cite*. Paris, 1960. P. 11.)

Философские проблемы относятся к разряду вечных. Даже узрев истину, тот или иной мыслитель не всегда в состоянии адекватно ее концептуализировать. Вот почему, даже принимая иной подход, философ должен прислушаться к голосам своих предшественников, попытаться найти в их воззрениях хотя бы крупицу истины.

Сам Маритен безусловно следует этой установке, хотя совершенно очевидно, что, рассуждая о философии нового времени и современности, он предлагает ее прочтение сквозь призму именно аристотелевско-томистской традиции, принимаемой за абсолютный критерий отсчета. В целом европейская мысль нового времени представляется ему фатальным образом подорвавшей гармонию средневекового мировоззрения. Прежде всего католический философ обрушивается в данной связи на Реформацию и деяния М. Лютера, побудившего человека, «разнузданного Ренессансом», к отрицанию миссии церкви и стремлению к прямому общению с абсолютным. Не меньшее его неприятие вызывает рационалистическое самоупоение мысли. Маритен, пишет, что Р. Декарт «обнажил лицо монстра, которого современный идеализм боготворит под именем Мысли». (Maritain J. *Trois Reformateurs. Luther – Descartes – Rousseau*. Paris, 1947. P. 77.)

Эмпиризм, пораженный номиналистическим предрассудком, отвращает человека от дерзания мысли, лишает интеллект права видения реальности, ставит превыше всего выгоду, извлечение непосредственной пользы из любого деяния. Ж.-Ж. Руссо, на взгляд Маритена, неправомерно противопоставил идеализированное естественное состояние обществу, стал глашатаем эгалитаризма, демократии, лишенной духовных принципов. Кантианская революция стала катастрофой для культуры нового времени, сделав индивида центром Вселенной, окончательно разрушив религиозно-метафизическое видение мира и вытекающую из него нравственную перспективу. Кульминацией линии рационалистической философии, по Маритену, выступает мысль Гегеля, сделавшая реальность всецело рациональной и при этом экстраполировавшая на нее «бытийные образования разума».

Современная западная философия, согласно Маритену, являет собою закономерную реакцию на классику нового времени, неся в себе ряд верных интуиций, которые могут быть ассимилированы «вечной философией». Так, бергсонизм содержал верное понимание роли интуитивного компонента познания,

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
справедливую критику «кинематографического» научно-рационального мышления. Одновременно Маритен отмечает, что бергсоновский иррационализм является собою плату за неверную концептуализацию «плодотворных реалий, к которым направлена в качестве подлинной интеллектуальной интуиции примитивная интуиция Бергсона».(Maritain J. De Bergson a Thomas d'Aquin. N. J., 1944. P. 28.)

Аналогичным образом Фрейд обнаружил роль бессознательного фактора в жизни человека, хотя католический философ не склонен принять его «пансексуализм». Глубины человеческого существования представляются ему интересно раскрытыми в «экзистенциализме чувства» Кьеркегора, Кафки, Шестова, но превратно категориально запечатленными в экзистенциализме академического толка, в сочинениях Хайдеггера и Сартра. Говоря о современной западной философии науки, Маритен положительно оценивает неопозитивизм Венской школы и французский неорационализм за ограничение притязаний науки, выявление механизма ее развития.

Вселенная каждого крупного мыслителя исполнена своеобразия. Можно ли в таком случае говорить об извечных задачах философии? Маритен полагает, что философия заставляет задуматься о высшей пользе тех вещей, что имеют отношение не к средствам, а к цели. Люди наделены чудесным даром возвышаться над сиюминутными потребностями, ибо сама жизнь духа побуждает к поиску смысловых ориентиров существования. Предельные вопросы только на первый взгляд, по справедливому замечанию Маритёна, отдалены или даже изолированы от практики. На самом деле все обстоит иначе: идеи философского характера способны, сохраняя присущее им отвлеченно-умозрительное содержание, оказывать огромное воздействие на ход истории.

Именно наша эпоха, с точки зрения Маритёна, выявила значимость следования идеалам Истины и Свободы. Их забвение является колоссальной опасностью, угрожающей современным обществам. Поклонение немедленно достижимым результатам, групповые иллюзии, воспроизводимые в интересах различных сил, борющихся за экономическое и политическое влияние, массовая культура – вот те факторы, которые способствуют забвению истины, за которую призван бороться философ. «Говоря о Свободе, он напоминает обществу, что свобода есть само условие мыслительной деятельности».(Maritain I. Le philosophe dans la cite. P. 14.)

Постоянное напоминание людям о необходимости следования идеалу Свободы, по мысли Маритёна, является залогом движения к общему благу.

Утверждение нравственных начал в общественной жизни – основная цель практической философии. Для этого, на взгляд католического мыслителя, необходимо философское познание человека, постижение того, что соответствует его природе и разуму. Именно современная эпоха с присущим ей размахом достижений научного разума, воплощенного в многообразии средств техники и технологии, служащих делу покорения мира, непременно нуждается в нормах и ценностях нравственности, способных смягчить ее противоречия. Маритен ратовал за прочный альянс морали и политики. Противостояние фашистскому и коммунистическому тоталитаризму во имя свободы и демократии – наиважнейшая задача практической философии. Он глубоко прав, когда говорит о необходимости для философа держать своеобразную критическую дистанцию по отношению к политике, не стараясь писать конкретные законы общества и одновременно подвергая порицанию любые проявления произвола в сфере власти.

Утверждая, таким образом, важность единства теоретической и практической философии, их диалога с современной культурой, Маритен полагает, что реализация этой цели сопряжена с возрождением влияния доктрины Аквината, именуемого им «апостолом нового времени». Св. Фома предстает в его сочинениях как мыслитель, позволяющий глубоко раскрыть реалии человеческого мира, что особенно важно для понимания многих проблем нашего столетия. «Гуманизм фомы Аквинского, – писал католический философ, – оказывается, таким образом, интегральным гуманизмом, я хочу сказать гуманизмом, который не игнорирует ничего принадлежащего человеку».(Maritain J. De Bergson a Thomas d'Aquin. P. 107.) Объединение христианского и гуманистического начал видится Маритену необходимой основой для рассмотрения и решения современных вопросов.

«Вечная философия», согласно католическому мыслителю, не может оставаться в плоскости абстрактно-теоретических размышлений, повторения известных истин томизма. Это означало бы наверняка полную утрату ее влияния, и потому ей

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org) надлежит обратиться прежде всего к феноменам мира человеческой культуры. Культуроцентристский поворот «вечной философии» означает одновременно и создание ситуации, в которой многие теоретические философские проблемы должны быть переосмыслены в свете социокультурных задач.

Хотя Маритен и провозгласил определенное разделение функций теоретической и практической философии, его построения всецело социально ангажированы, сопряжены с отстаиваемым им идеалом грядущего торжества христианского гуманизма. «Мы не оставим никогда, – писал он, – дух нового христианства, нового земного порядка христианского вдохновения» (Maritain J. *Le philosophe dans la cité*. P. 37). Эти слова выражают направленность философской концепции Маритена, ориентированной на придание современной культуре универсальной ценностно-смысловой перспективы.

## Бог и мир

Основное достоинство учения Аквината состоит, согласно Маритену, в нерасторжимой гармонии разума и веры. Опыт веры и естественный свет разума позволяют, на его взгляд, связать картину эмпирически доступных феноменов с постижением онтологических глубин мироздания, божественного бытия. Обсуждая взаимосвязь Бога и мира, Маритен придает основоположениям томистской метафизики экзистенциальное истолкование, наиболее созвучное мироощущению современного человека.

Традиционно метафизика томизма включала в себя не только богословие откровения, но и рационально-теологическую часть, использующую доводы разума в пользу существования высшей божественной реальности. Маритен отнюдь не склонен отступать от этого правила в изложении собственного понимания томистской онтологии, но ему кажется вполне оправданным начать разговор о путях восхождения к Богу с экзистенциального переживания конечности, бренности человеческого бытия. В описании этого экзистенциального опыта он со всей очевидностью проводит параллель собственных построений с сартровской диалектикой «бытия-для-себя», предполагающей постоянный выбор и самоотрицание, и «бытие-в-себе» как инертной преграды, которую преодолевает человеческая субъективность. Маритен характеризует существование человека как «бытие-с-ничто», подверженное увяданию и трагическому финалу смерти, но тут же замечает, что саморефлексия, наблюдение за глубинами внутреннего мира приводит к полюсу «бытия-без-ничто», божественного абсолюта, изначально данного в интуитивном переживании реальности. (Maritain J. *Wege zur Gotteserkenntnis*. Colmar, 1955. P. 13.) «Бытие-без-ничто» – прямая антитеза сартровскому обезбоженно-му миру, ибо божественный абсолют, данный в интуиции индивида, придает смысл «бытию-с-ничто», возвышая его надо всем, подверженным всевластию смерти. Таким образом, антропологическая посылка предшествует рационально-теологическим рассуждениям Маритена.

Солитаризируясь с кантовской критикой «онтологического аргумента» Ансельма Кентерберийского, Маритен выступает против любых попыток развенчания рациональных доказательств бытия Бога. Он считает, что Аквинат, используя принцип аналогии, согласно которому вещи содержат отблеск, «печать» божественного бытия, сумел построить систему доказательств, последовательно идущих от констатации эмпирического материала к теоретическим обобщениям. Им отстаивается правомерность пяти традиционных томистских доказательств бытия Божия (от движения в мире к его божественному первоисточнику; от действующей в универсуме цепи причин к первопричине; от мирской случайности к высшей божественной необходимости; от несовершенства сотворенного бытия к высшему совершенству Бога; от иерархии заложенных в творении целей к высшей финальной цели, которой является сам творец). При этом он лишь воспроизводит аргументацию Аквината, отнюдь не посягая на ее видоизменение.

Новации Маритена в проблеме богопознания начинаются лишь тогда, когда он предлагает собственные пути к абсолюту. Шестое доказательство божественного существования гласит, что экзистенциальный опыт человеческого мышления приводит к выводу о бессмертии нашей мысли и ее «предсуществовании» до времени в разуме Бога. (Ibidem. S. 76–77.)

Кроме этого доказательства Маритен обосновывает также «пути практического интеллекта» к абсолюту, основанные на дофилософской интуиции. В творчестве художника божественная красота постигается через поэтическую

Маритен Жак Философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
интуицию. (Moritaw. Wege zur Gotterkenntnis. Colmar, 1955. S. 86.)

Аналогичным образом божественное Благо явлено в акте морального выбора. Уже при первом свободном волеизъявлении ребенок инстинктивно тянется к добру, становящемуся незримой целью любого человеческого действия, даже совершенного благонамеренным атеистом. Важнейшим подкреплением морального аргумента Маритен, опираясь на наследие Бергсона, считает жизнь героев-мистиков.

Католический философ разделяет креационистское понимание творения мира: первоматерия и многообразие вещей – итог деятельности творца Вселенной. Вместе с тем он пытается придать положениям томистской метафизики экзистенциальное звучание. Говоря об экзистенциальном характере «вечной философии», он отмечает, что «метафизика св. Фомы центрирована не на сущности, а на существовании, на мистическом фонтанировании акта существования, в котором актуализируется и оформляются, согласно множеству по аналогии, ступени бытия, все качества и сущности, которые преломляют и размножают в своей сотворенной причастности трансцендентальное единство самосубсистирующего бытия». (Maritain J. *Cours de philosophie*. Paris, 1964. P. 72–73.) Экзистенциальное прочтение Аквината кажется Маритену отвечающим духу эпохи, чаяниям современного человека, но при этом он полагает, что ни на йоту не отступает от учения «ангельского доктора». Ведь сам он утверждал нерасторжимое единство в Боге сущности и существования, которое даруется им творению. Потому-то существование и обладает приматом по отношению к сущности в мире, повинующейся божественному провидению. Подобно Августину, Аквинат полагал, что в разуме Бога присутствуют прообразы, формы всех вещей, содержится основание их сотворенного многообразия. Маритен полностью разделяет этот экземплиаристский тезис.

Следуя томистской традиции, католический философ дает основные характеристики бытия через совокупность надкатегорических определений, трансценденталий. К их числу относятся Единство, Истина, Благо и Красота. Мир обретает, таким образом, единство в абсолюте, получает совокупность ценностных ориентиров, направляющих его движение и задающих потенциальную возможность гармонии культуры и всестороннего личностного совершенствования.

На противоположном бесконечности чистого божественного бытия полюсе Маритен вслед за Аквинатом видит многообразие индивидуальных вещей, субстанций, состоящих из материи и формы. Именуя их субъектами, он использует эту категорию в декартовском смысле. Им предлагается экзистенциальная интерпретация вещей-субъектов, ибо любая сущность, форма обретает конкретное существование именно в данном образовании. Сотворенная Богом первоматерия неминуемо подвержена индивидуализации в вещах-субъектах, каждая из которых несет в себе импульс божественного творчества. Маритен именует «экзистенциальное бытийствование» душой томизма, его ядром. От взгляда внимательного читателя его работ не уйдет в данной связи влияние не только экзистенциализма, но и философии Бергсона. Католический философ выражает уверенность в том, что творческий импульс неустанно пробивает себе дорогу в мире сотворенных вещей, обретая свою кульминацию в человеке, обладающем «субъективностью как субъективностью», способностью к свободному выбору.

Специфичным для разработки Маритеном проблем онтологии является его стремление раскрыть основные категории томистской метафизики через совокупность принципов этого учения. К числу таковых относятся принципы: аналогии, тождества, достаточного основания, финальное™, причинности, приоритета бытия перед действием и становлением.

Принцип аналогии служит как бы введением в систему онтологических представлений томизма. Он предполагает сотворенность всех вещей в мире по образу и подобию Бога. (Maritain J. *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*. Paris, 1932–1933. P. 72–73.)

Маритен провозглашает его универсальным основанием, опираясь на которое можно подняться от конечных вещей до чистого божественного бытия. Рассматривая этот принцип как итог концептуализации религиозной интуиции, он обосновывает при его помощи собственное понимание взаимосвязи сущности и существования.

Принцип тождества гласит, что «всякое бытие есть то, чем оно является». Его дополняет принцип противоречия, утверждающий, что бытие не тождественно небытию. Он главенствует в сфере чм,,гой логики и получает оправдание принципом тождества, который, по Маритену, «является гарантом и протектором в нашем разуме универсальной разнородности, поскольку поддерживает идентичность каждого образования». (Maritain J. *Distinguish to Unite or the Degrees of Knowledge*. N. Y., 1959. P. 216.)

В иерархии томистской онтологичности принцип тождества дополняется принципом основания. Он гласит, что все существующее «обладает бытийным основанием». Maritain J. *La dialectique de Hegel // Nouvelle Revue Francaise*. Janvier. 1957. № 49. P. 110.)

Из него выводится принцип примата бытия по отношению к действию и становлению. Предлагаемое Маритеном религиозно-философское истолкование диалектической проблематики базируется на посылке возможности соединения креационизма с видением реальности как подверженной непрерывному становлению, отмеченной печатью взаимосвязи вещей.

Принцип финальности раскрывается через категории «потенция» и «акт». Первая формулировка его, по Маритену, предполагает, что «потенция существенно подчинена акту». Согласно второй – «всякий агент действует в свете собственной цели». В понимании Аристотеля, вечность божественного пер-водвигателя, несотворенность мироздания – аргументы в пользу примата акта над потенцией. В учении Аквината это положение приобретает креационистское звучание, ибо именно божественная первоформа трактуется как содержащая многообразие форм действительности, и именно в этой редакции оно и принимается Маритеном.

Наличие многообразных ступеней бытия, сопричастных божественному Благу, – положение, вытекающее из принципа финальности. Ценностно окрашенная онтология требует именно иерархического взгляда на универсум: различным ступеням бытия соответствуют свои типы «коммуникабельности» или стремления к Благу. На первой ступени «коммуникабельности» располагается ничто, или первома́терия, которая может быть актуализирована формами, известными творцу. На второй – индивидуальные образования, «формированная материя». Высший предел этого уровня – биологические организмы. Третью ступень образуют существа, обладающие чувственностью, а четвертую – интеллектуальной способностью. Выше человека в иерархии творения находятся лишь бесплотные ангелы.

Иерархию метафизических основоположений томистской доктрины завершает принцип причинности, предполагающий, что «всякое случайное бытие обладает причиной своего появления». Через его содержание Маритен раскрывает смысл категорий «причина» и «следствие», «случайность» и «необходимость». Он принимает учение о четырех видах причинности, сложившееся в рамках аристотелевско-томистской традиции. Следуя за Аквина-том, католический мыслитель стремится уйти от крайностей провиденциализма с помощью учения о вторичных причинах, обладающих относительной автономией сравнительно с первопричинами, прямо выражающими волю Бога. Принятие вторичной причинности позволило Аквинату провести своеобразную апологию творца за то зло, что вершится в мире. Одновременно Аквинат допускал знание Богом вторичных причин, случайности. В полемике с экзистенциализмом Маритен говорит об акте свободного волеизъявления человека как вторичной причине, не предусмотренной творцом мироздания.

На базе принципа причинности Маритеном решается и вопрос о взаимосвязи случайного и необходимого в мире. Абсолютно необходимым началом он считает Бога, что и составляет своеобразный «метафизический фон» рассмотрения им этой проблемы. Католический философ выделяет ряд пониманий необходимости: 1) абсолютно необходимое; 2) гипотетически необходимое; 3) необходимое по праву (Maritain J. *Raison et raisons*. Paris, 1947. P. 46.)

Абсолютно необходимое имеет место, когда ничто не может помешать существованию того или иного феномена (свойства окружности абсолютно необходимы). Гипотетическая необходимость предполагает проблематичность существования объекта (радиусы окружности равны, если она существует). Необходимость по праву состоит в выведении определенных свойств из сущности объекта (сущность окружности обуславливает равенство ее радиусов). Первый и третий виды необходимости совпадают как эссенциальные, а второй – гипотетико-экзистенциальная необходимость. В принципе все три вида

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
необходимости совпадают лишь в абсолютном первоначале, дающем единство сущности и существования. Случайность связывается Маритеном со вторичной причинностью и понимается как результат пересечения независимых каузальных линий. К ряду случайных им относятся акты человеческой свободы.

Онтологические воззрения Маритена – наиболее консервативная часть его философской системы, хотя и здесь прослеживается тенденция некоторого обновления устоявшихся положений томизма, их прочтения в экзистенциальном духе. Они служат делу всестороннего обоснования всей совокупности его взглядов, задавая тип философствования экзистенциального томизма, имеющий достаточно широкий круг последователей и сторонников.

#### Умеренно-непосредственный реализм

Гносеологические построения Маритена продолжают линию, сложившуюся в ходе его размышлений над проблемами онтологии. Эпистемологическая проблематика рисуется ему своеобразным апологетическим введением в метафизику: «Критика познания, или эпистемология, не существует как дисциплина, отличная от метафизики». (Maritain J. *Distinguish to Unite or the Degrees of Knowledge*. P. 80.)

Подобное нерушимое единство онтологии и гносеологии всегда соответствовало духу и букве учения «ангельского доктора». Умеренно-реалистические воззрения Аквината, предполагающие наличие форм вещей в разуме Бога, их воплощение в конечных образованиях мира в качестве сущностей и существование в виде абстракций в интеллекте человека, составляют основу перехода от положений онтологии к томистскому учению о познании. В известном смысле сама томистская гносеология являет собою «онтологию познания», так как здесь любой познавательный акт предполагает опору на определенную, онтологически заданную способность познающего субъекта. Осмысление познавательного отношения в подобном варианте как бы заранее предустановлено со стороны как онтологии мира, так и бытийной конституции человека. Не потому ли многие ортодоксальные томисты в начале нашего столетия весьма подозрительно взирали на гносеологические «копания» их более молодых коллег? Их опасения оказались не напрасны: именно в области гносеологии началась модернизация учения Аквината, приведшая затем к пересмотру многих положений его философии.

Гносеологические построения Маритена отнюдь не отмечены знаком радикализма. И тем не менее даже обозначение им собственных взглядов как «критического реализма» вызвало неудовольствие Э. Жильсона, усмотревшего в этом «кантианский подход» к проблемам познания. Сам Маритен был отнюдь не склонен к принятию этого упрека, заявив о том, что не следует идти по стопам Декарта и Канта, ибо бытие составляет для него непосредственную предпосылку любого познавательного акта. Подобная установка может быть охарактеризована как умеренно-непосредственный реализм. Феномен интуиции, интерес к которому был пробужден у католического мыслителя еще Бергсоном, играет весьма значительную роль в его концепции, выступая средством своеобразного наддискурсивного озарения, которое дано индивиду свыше и пропитывает все сферы его деятельности.

Своим рассуждениям о природе познавательного процесса Маритен предпосылает утверждение об изначальной направленности интеллекта на постижение истины. Принимая формулу «истина есть соответствие вещи и интеллекта», сложившуюся в аристотелевско-томистской традиции, он прежде всего предлагает ее онтологическое прочтение, а уже затем истолковывает ее в логической плоскости. Как онтологическая истина предполагает соответствие вещи мысли творца мироздания. В логическом же плане она являет динамическое соответствие вещи и интеллекта познающего человека.

Приступая к анализу субъект-объектного отношения, Маритен пытается примирить томистский тезис о созерцательности процесса познания (в отличие от практической деятельности) с утверждением субъективности как неотъемлемого качества человека. Здесь прежде всего вызревает противоречие между докантовским и посткантовским пониманием категории «субъект». Именуя в докантовском духе все многообразие вещей «субъектами», Маритен все же видит в человеческом индивиду существо, наделенное даром творческого порядка, то есть до определенной степени принимает введенный Кантом взгляд на субъекта. Дилемма созерцания и творчества пронизывает всю совокупность

Говоря о категории «объект», Маритен пытается примирить различные ракурсы взгляда на действительность в материальном и сверхприродном измерениях. С этой целью им различаются материальный и формальный объекты. Под материальным объектом он понимает саму вещь, то или иное материальное образование. В качестве формального объекта выступает ракурс рассмотрения интересующей нас вещи, который может уловить в ней как природное, так и сверхъестественное. Маритен отмечает, что «материальный и формальный объекты схватываются одновременно и нераздельны в одной и той же перцепции».(Maritain J. Distinguish to Unite or the Degrees of Knowledge. P. 93.)

Вместе с тем он видит необходимость последовательного разграничения постижения объекта чувствами и интеллектом. Хотя на уровне чувственности мы различаем определенные характеристики вещи, она дана нам непосредственно в экзистенциальной неповторимости, целостности. Объекты же интеллектуального постижения – абстракции от реальности, обладающие лишь возможным существованием. Поэтому высшим видом суждений Маритен именуется экзистенциальное, фиксирующее бытие вещи, а все другие – стихией объектного мышления, вычленившими лишь некоторые абстрактные черты того или иного феномена. Путем разграничения материального и формального объектов Маритен достигает возможности говорить о фактическом равноправии научного, философского и теологического подходов к явлениям действительности.

Процесс познания выглядит в построениях Маритена как движение к постепенной дематериализации его содержания. Бытие, согласно его интерпретации, является познанным в той мере, в какой оно предстает как нематериальное. Само познавательное отношение предполагает идентификацию познаваемого и познающего. При этом Маритен настойчиво повторяет тезис о непродуктивной природе интеллекта, отсутствии в нем тенденции к производству определенного результата. Формы чувственности и мышления предстают лишь в качестве средств выражения познавательного акта, его подспорья, хотя являются очевидным свидетельством переплетения собственно познавательного и практически-действенного моментов, их слияния. Продуктивность познания получила признание лишь в традиции так называемого трансцендентального томизма, опирающегося на наследие Канта, немецкую философскую антропологию и экзистенциальную герменевтику. Маритен же не склонен к ее признанию, хотя и подробно прорабатывает в ракурсе «вечной философии» тему интенциональной направленности субъекта на объект. Интенциональностью Маритен называет тип существования, который делает возможным присутствие познаваемого явления в сознании субъекта, их отождествление посредством специфического отношения между ними.(Maritain J. Distinguish to Unite or the Degrees of Knowledge. P.) При этом он неустанно подчеркивает отличие собственной реалистической трактовки интенциональности от феноменологического подхода Гуссерля, который, на его взгляд, влечет за собой следствия субъективистского порядка.

В сфере познания, согласно католическому автору, чрезвычайно важную роль играют «презентативные формы», или «специи», обнаруживающие определенные аспекты форм вещей, являющиеся своеобразными «викариями», посланниками объекта. Первоначально на уровне внешних чувств (осозание, обоняние, вкус, зрение, слух) познавательные образы создаются при помощи «полученных форм», или «импрессивных специй». При посредстве внутренних чувств (общее чувство, здравый смысл, воображение, память, орган мышления) происходит обработка первоначальных образов и возникают «экспрессивные специи» чувственного порядка. Общее чувство и здравый смысл интегрируют чувственно данное. Воображение обеспечивает существование представлений, а память дает преемственность опыта. Орган мышления озарен светом интеллекта и позволяет человеку уже на чувственном уровне осуществлять разумную ориентацию.

Интеллект, по Маритену, продолжает обработку «презентативных форм» в качественно иной плоскости. Здесь первоначально получают «импрессивные специи», которые абстрагированы из чувственного материала при помощи способности субъекта, называемой томистами «активным интеллектом», данным человеку свыше. Конечной функцией «активного интеллекта» является выработка «экспрессивных специй» интеллектуального порядка или понятий. Аквинат заимствовал термин «активный интеллект» у Аристотеля. Стагирит полагал, что пассивный разум создает общие понятия, а активный приводит его в движение. Используя понятие «активный интеллект», Аквинат заменяет термин «пассивный интеллект» на «возможный интеллект». На долю последнего отводится роль

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
хранителя понятий, «экспрессивных специй». (Basic writings of St. Thomas  
Aquinas. N. J., 1954. Vol. I. P. 752-753.)

Концепция активного интеллекта венчает гносеологические построения  
Маритена, выдержанные в духе «активной пассивности».

Значительные трудности для современных последователей «вечной философии»  
вызывает вопрос о том, познает ли субъект «специи», или саму вещь. Занимая  
двойственную позицию, Маритен заявляет, что, с одной стороны, «специи» суть  
модификации души человека, а с другой – «викарии», посланцы объекта. Он  
усматривает существование двух видов знаков, используемых человеком: 1)  
инструментальных знаков, ведущих к понятию иного, связанного с ним (дым,  
указывающий на присутствие огня); 2) формальных знаков или понятий, прямо  
ведущих к постижению объекта. Понятия обладают в качестве модификаций души  
энтитативной функцией, а как «формальные знаки» вещей – интенциональной.  
Концептуальное познание, как констатирует Маритен, предполагает схватывание  
лишь определенного «среза» вещи. К тому же существуют понятия, являющие  
собой «бытия разума» (субъект, предикат, род, вид, математические объекты и  
т. д.) и «фальшивые бытия разума» (круглый квадрат и т. д.). Подобный ход  
рассуждений мог бы привести Маритена к утверждению продуктивности  
понятийного познания, но он отнюдь не делает логически напрашивающегося  
вывода, отстаивая созерцательность познавательного процесса.

В своих общегносеологических построениях Маритен лишь частично видоизменяет  
и модернизирует теорию познания Аквина-та. Им сохраняется жесткое  
разделение между познавательной и практической активностью субъекта. Однако  
сама постановка ряда эпистемологических вопросов вела его к осмыслению  
познания как сопряженного с деятельностью субъекта продуктивного процесса,  
где большую роль играет диалектика формы и содержания знания. Это  
проблемное поле было подробно проанализировано в нашем столетии в русле  
идей трансцендентального томизма. В сфере внимания Маритена современные  
теоретико-познавательные вопросы вошли в наибольшей мере при рассмотрении  
им целостного универсума человеческого знания, его основных ступеней.

#### Ступени познания

Маритен исходит из убеждения в сложной, иерархической структуре процесса  
познания: «Разум даже более, нежели физический мир и телесные организмы,  
обладает своими собственными измерениями, структурой и внутренней иерархией  
причинности и целей, хотя они и нематериальны». (Maritain J. Distinguish to  
Unite or the Degrees of Knowledge. P. IX.)

Изучение взаимосвязи ступеней познания должно соединить запросы томистской  
онтологии и гносеологии, показать возможность сосуществования науки,  
философии и богословия как дополняющих друг друга. Подобный замысел  
сопряжен с религиозно-философским осмыслением диалектической проблематики.  
Цель собственного анализа ступеней познания Маритен видит в установлении  
утраченной гармонии различных сфер знания, в приведении их к единому  
знаменателю в духе томистской доктрины, но с учетом тех реалий, которые  
были неведомы ее создателю.

Католический философ придает большое значение анализу основных уровней  
теоретического, умозрительного знания. отождествляя имеющие определенные  
различия позиции Стагирита и Аквината, он говорит об  
аристотелевско-томистской теории трех ступеней умозрительного знания,  
каждая из которых отличается специфическим взглядом на мир явлений,  
формальным объектом, а также опорой на определенную способность субъекта –  
интеллекцию. На первой ступени абстракции Маритен располагает  
естествознание и философию природы, на второй – математику, и, наконец,  
верхнюю ступень занимает метафизика. Естествознание направлено на познание  
индивидуальных субстанций, но не дает понимания их сущности, вследствие  
опоры на «перико-этическую интеллекцию», заменяющую таковую знаком.  
Философия природы, напротив, отображает суть изменяющегося чувственно  
постижимого бытия при посредстве «дианоэтической интеллекции» через  
многообразие знаковых форм. (Maritain J. Distinguish to Unite or the Degrees  
of Knowledge. P. 207.)

Математика также: питаема «дианоэтической интеллекцией» и дает знание о  
количественных аспектах реальности. Метафизика имеет в качестве объекта



Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
чистое бытие и кроме «дианоэтической» базируется на «ананоэтической интеллекции» позволяющей познать по аналогии трансцендентное божественное бытие. Это роднит ее с теологией. В качестве принципа подобной классификации Маритен использует возрастание свободы от материи.

Предлагая свой вариант анализа первого уровня абстракции, католический мыслитель говорит о неспособности современного научного знания к онтологическим обобщениям, с тем чтобы наделить этой ролью умозрительную философию природы. Он сетует на то, что проблемы науки особенно осложнились в XX в. в связи с изменением способов, форм научного поиска. В чем же видятся Маритену основные черты произошедших изменений? «Во-первых, кризис роста современной физики, направляя науку по совершенно другому пути, освободил ее от многих псевдодогм и псевдометафизики, и особенно от материализма физиков викторианского века», как говорил Эддиштон, с их претензией объяснить когда-нибудь сущность тел согласно механистическому детерминизму и даже понять смысл каждого явления в мире. Этот кризис сделал понятие физики о себе более четким. Во-вторых, в то же время значительная работа была закончена теоретиками науки, логиками и методологами. Наконец, этот кризис не только не уменьшил догматические претензии экспериментальной науки, он глубоко трансформировал работу и методы разума; он научил разум типу радостной свободы, «новой и ужасной свободе», повторяя слова Достоевского в несколько другом смысле. И, как бы в качестве компенсации, была развита определенными теоретиками тенденция систематической интерпретации, налагающая твердые правила и ищущая логического пуризма. Я имею в виду логиков Венской школы». (Maritain J. *Science, Philosophy and Faith.* // *Philosophy and Science as Modes of Knowing.* N. J., 1969. P. 22–23.)

Действительно, развитие науки уже на рубеже XIX–XX вв. специфично крутой ломкой, казалось бы, незабываемых ранее представлений, мировоззренческих оснований ряда фундаментальных дисциплин. Более невозможными оказались для принятия на веру положения механистического, материалистически-редукционистского плана. Наука стала предметом пристального внимания логиков и методологов. Сами же ученые почувствовали ту «новую и ужасную свободу», которая остро поставила вопрос о лимитах научного знания. Маритен полагает, что на него в целом верно ответили представители логического позитивизма Венской школы. Верификационистская модель естественнонаучного знания снимает, на его взгляд, неоправданные устремления ученых к решению вопросов, которые за пределами их компетенции, анализу вторичных причин. Правда, логический позитивизм, на его взгляд, отнюдь не смог предложить продуктивного подхода к развитию научного знания, который целесообразно заимствовать у ведущих представителей французского неорационализма Г. Башляра и Э. Мейерсона.

Разумеется, нельзя отнять у ученого права на мировоззренческие обобщения, создание той или иной картины мира, синтезирующей данные конкретных дисциплин, выдвижение определенных норм и идеалов знания, обоснование тех или иных форм и методов постижения объекта. В реальной жизни культуры наука опирается на иные формы освоения мира, включая и философию. Итоги деятельности ученых получают философско-мировоззренческую интерпретацию, становятся культурным достоянием. Вряд ли бы Маритен стал возражать против этих очевидных моментов существования науки как феномена культуры. Его лишь интересует обнаружение границ научного знания как такового, тех лимитов, форсируя которые ученый принимает на себя роль мыслителя-философа. Они действительно существуют, на что справедливо указал К. Поппер. В данной связи Маритеном движет отнюдь не только стремление установить истину о возможностях науки как таковой, но и заранее поставленная задача восстановления в своих правах томистской философии природы, которая утратила кредит доверия.

Невозможность реставрации натурфилософии как поглощающей все науки о природе вполне очевидна для католического автора. «Для античности анализ, который мы позже назовем онтологическим типом, поглощал все другие виды. И это продолжалось в средние века вплоть до семнадцатого столетия. (Maritain J. *On the Philosophy of Nature.* N.J., 1951. P. 35.) В XVII–XVIII вв. физико-математическое знание ошибочно принимается за некую философию природы, идет становление механистического взгляда на природу. XIX век, согласно Маритену, рождает финальное торжество позитивистского мировоззрения, подготовленного дискредитацией механицизма, отказом науки от титула философии, кантовским утверждением о непостижимости для науки «вещи в себе». С конца прошлого столетия и вплоть до наших дней идет финальный

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
этап кризиса философии природы.

В современной западной философии, констатирует Маритен, наметилась определенная тенденция реабилитации философии природы, инициатива которой, как это ни парадоксально, исходила от представителей позитивизма. Католический философ высоко оценивает высказывание П. Дюгема о том, что в позитивизме есть место для философии природы как качественной интерпретации математического естествознания. Согласно его мнению, натурфилософское движение связано с появлением типа мысли, который он именуется рефлексивной метафизикой, созданной усилиями Брюгшвига и Бергсона. Важным симптомом возрождения интереса к философии природы он называет и усилия феномено-логов в данной сфере. Таким образом, реальная тенденция построения критической онтологии, присутствующая в западной философии, предстает аргументом в пользу установки на возрождение томистской натурфилософии.

Каков же статус этого обновленного варианта философии природы? Опираясь на чувственную интуицию, натурфилософия вместе с тем является дедуктивным типом знания, ищущим принципы эмпирически постижимого бытия, направленным на онтологические обобщения. Будучи озарена метафизическими истинами, она призвана постоянно обобщать и данные науки, синтезируя их с обыденным знанием. Однако сама реализация взаимосвязи натурфилософии и науки и отнюдь не кажется Маритену легкой проблемой: в науках физико-математического типа математика выступает соперницей натурфилософии, задавая собственную картину природных феноменов, и лишь биология в наибольшей степени готова к контакту с ней. В конечном итоге в иерархии ступеней познания философия природы предстает в роли своеобразной посредницы между наукой и метафизикой, на долю которой выпадает синтез представлений различных отраслей знания в религиозно-философском ключе.

Что же касается математики, располагаемой Маритеном на второй ступени абстракции, то католический философ не уделяет ей большого внимания. Уточняя ее предмет, он говорит, что математика занята комбинаторикой «идеальных бытийных образований разума», изучением чистого количества сообразно с отношениями порядка и меры. (Maritain J. *Distinguish to Unite or the Degrees of Knowledge*. P. 35.)

Она все далее и далее уходит от реальности, с которой была первоначально в некоторой степени связана. Не замечая продуктивной интегративной роли математических методов в современном естествознании, он критикует создаваемую при их помощи псевдоонтологию.

Венчает ступени умозрительного знания томистская метафизика, ориентированная прежде всего на постижение чистого божественного бытия, «пропитывающего» все производные от него вещные образования. В ее сферу входит также «критико-реалистическая» гносеология. Метафизика провозглашает неизменность, вечность своих истин и связана со сферой культуры через ряд опосредующих дисциплин. Зато, как утверждает Маритен, она неразрывными узами сопряжена с верой и теологией, вводя человека «в сферу вечного и абсолютного». (Ibid. P. 5.) Метафизику роднит с теологией «ананотическая интеллекция», сверхрациональное интуитивное постижение бытия. Маритен выделяет два типа «теологической мудрости» – рациональную теологию и теологию любви к Богу. В то время как первая ищет причины и необходимые основания богопознания с помощью рациональных средств, вторая апеллирует к мистическому постижению абсолюта.

Богословие, согласно Маритену, представляет собою тип единства познавательного и практического отношения к миру, способ познания через «близость» к объекту, задаваемую практической заинтересованностью в нем, «симпатией». Она – не единственный пример «практического познания», сходна с нравственным и художественным способами постижения реальности. (Maritain J. *Court traite de l'existence et de l'existant*. P. 117.) Впоследствии Маритен добавил в сферу «практического познания» и гуманитарные дисциплины, интерпретированные в герменевтическом духе.

Различные виды «практического знания» сопряжены с метафизикой через сеть опосредующих звеньев. Так, между метафизикой и искусством строится эстетика Маритена, а сфера нравственности попадает в область интересов философии морали. Над истолковываемым в духе неокантианства историческим познанием возвышается философия истории, подчиненная философии морали и метафизике.

В целом концепция Маритена служит обоснованию единства различных ступеней

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
человеческого познания под эгидой томистской метафизики и теологии.  
Воспроизводя многие положения доктрины Аквината, католический философ  
рисует ту конфигурацию областей знания, которая представляется ему  
необходимой для обеспечения гармонии современной духовной культуры.

#### Человек и его нравственный мир

Проблема человека, на взгляд Маритена, стала наиболее актуальной именно в нашем столетии, отмеченном невниманием к его глубокой бытийной укорененности, связи с абсолютным. Католический философ писал, что в мире антитеологической и антиметафизической цивилизации «поражает жалкий продукт, называемый современным человеком, это бытие, оторванное от всех своих онтологических корней и трансцендентальных объектов, которое в поисках центра внутри себя является, по словам Германа Гессе, лишь „волком, воющим в отчаянии, взывающим к бесконечности».(Maritain J. *Le Docteur Angeïique*. Paris, 1930. P. 50–51.)

Антропологическое постижение личности, универсума и моральных ориентиров должно, на взгляд Маритена, стать прологом обоснования позитивной программы обновления современной культуры.

Обращаясь к подробному онтологическому анализу человека, Маритен рассматривает его в ключе «вечной философии» как сложную субстанцию, состоящую из двух простых – души и тела. Он является одновременно индивидом и личностью. Как индивид, он принадлежит к определенному классу естественных объектов, материи, получившей формальную определенность, но как личность – радикально отличен от других вещей, ибо наделен бессмертной душой и свободной волей, сопричастен трансцендентному. «Личность, – писал Маритен, – это универсум духовной природы, наделенный свободой выбора и составляющий, в силу этого обстоятельства, независимое целое по отношению к миру, ни природа, ни государство не могут вторгнуться в этот универсум без его дозволения».(Maritain J. *Humanisme integral*. Paris, 1968. P. 18.)

Даже Бог считается с автономией человеческого волеизъявления, уважая свободный выбор. В интерпретации томистского автора личность способна к превосхождению, трансцендированию материально-природного универсума и общественных связей. Подобная трактовка выдержана в стиле посткантовской философии человека. Вне сомнения на ее формирование повлияли построения М. Шелера и теоретиков персонализма, предложенный ими взгляд на динамику самосозидания личности.

Решая проблему цели и смысла человеческого существования, Маритен делает заключение, что они состоят в созерцании божественного Блага. Бытие и благо представляют, по его мысли, конвертируемые понятия. Парадоксально, но «зло творится через добро, поскольку зло, являясь само по себе лишением и небытием, как таковое не имеет каузальности».(Maritain J. *Saint Thomas and the Problem of Evil*. Milwaukee, 1942. P. 2.)

Аквинат трактовал доброе как присущее данному индивиду, вещи, виду и роду вещей вследствие их сотворенной сопричастности Богу. Тем самым онтологическое понимание добра предполагает соответствие индивида, вещи уготованной им свыше форме, месту в иерархии бытия. Зло же трактуется как несоответствие формальному предназначению, следствие случайных причин, ведущих к порче бытия.(*Basic Writings of St. Thomas Aquinas*. N.J., 1954. Vol. II. P. 25.) Настрой на волну Блага – базисный ориентир поведения личности.

Томистская антропология и этика всегда выдвигали тезис о важности тесной взаимосвязи интеллекта и воли, подчинения последней сфере мысли. Отсюда и противопоставление практического и теоретического интеллекта, сохраняющееся и сегодня в сочинениях последователей «вечной философии». Подобно Аквина-ту, Маритен полагает, что теоретический интеллект выполняет познавательные функции, а практический интеллект воздействует на волю в конкретных ситуациях моральной ориентации субъекта. Идея гармонии интеллекта и воли запечатлелась в учении Аквината о единении интеллектуальных, нравственных и теологических добродетелей, унаследованном Маритеном. К кардинальным интеллектуальным добродетелям он относил: мудрость, научное знание, понимание первопринципов, рассудительность и искусство.(*Ibid*. P. 431–436.) Способность к метафизическому постижению

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
чистого бытия оказывается в концепции Аквината главенствующей над всеми интеллектуальными добродетелями. За рассудочным научным знанием следует высоко оцениваемая томистами способность непосредственного понимания истинных принципов. Искусство определяет путь творения конкретных вещей, являясь влечением, направленным в действие. Непосредственное звено перехода к моральным добродетелям составляет рассудительность, указующая «основания для творения вещей». Интеллектуальные добродетели с необходимостью дополняются моральными. Первой среди них Маритен называет все ту же рассудительность, являющуюся одновременно моральным и интеллектуальным благоприобретенным качеством. Перечень добродетелей продолжают умеренность, твердость и справедливость. Совокупность добродетелей венчают теологические – вера, надежда и милосердие. Ансамбль интеллектуальных, нравственных и теологических добродетелей, по мысли Маритена, должен стать той базой, на которой возможна гармонизация целостности культуры.

Рассуждая о личности как средоточии подлинной субъективности, Маритен всесторонне анализирует акт морального выбора. Моральное благо, обладающее онтологическими основаниями, по его мнению, зависит как от объекта, так и от акта свободного волеизъявления. Оно имеет аспекты ценности и цели. Ценность есть моральное благо в перспективе формальной причинности, а цель – с точки зрения финала акта действия. Но это разграничение – продукт абстракции, ибо всякая позитивная ценность в потенции представляет собою цель, а цель обладает ценностью. Благо в акте морального выбора может принимать облик «полезного», сопряженного с определенными прагматическими соображениями, но может и вовсе не быть вовлечено в порядок инструментального действия, существовать без примеси посторонних целей.

Маритен уделяет значительное внимание логике нравственного сознания, различая внутренний и внешний, воплощенные в действие моральные акты. Суждения ценностного плана отличаются им от тех, что констатируют реальное положение дел, ибо имеют связь с высшим благом. Умозаключения морального порядка он разделяет на спекулятивно-практические и практико-практические. (Maritain J. *Court traite de l'«xistence et de l'existant*. P. 87.)

Первый тип умозаключения дает общее, абстрактное, независимое от ситуации однозначное заключение, базирующееся на универсальной норме как большой посылке силлогизма. В случае практико-практического умозаключения определяющую роль играет посылка, рисующая диспозицию субъекта, а не общая норма (например, человек решает совершить убийство, благодаря своей установке по отношению к предмету и вопреки универсальному закону). Очевидно, что трактовка практико-практического силлогизма, предлагаемая Маритеном, во многом сформировалась под влиянием экзистенциализма. В этом убеждает и введение им двух типов постижения нравственных ценностей, направляющих ориентацию субъекта. К первому он относит философское, рефлексивное их освоение, ко второму – «схватывание» через неконцептуализируемую симпатию, наклонность. Подчеркивая определяющее значение интуитивного способа, Маритен делает его производным от пресознания личности. Он полагает, что в большинстве случаев нравственная ориентация субъекта вовсе не зависит от выработки умозаключений, а формируется на интуитивном уровне.

Гораздо более традиционно выглядят построения Маритена, касающиеся проблемы осознания долга и нравственных норм. Он полагает, что не существует дуализма ценности и долга, так как они связаны между собой божественным провидением. В сфере морально должного необходим категорический императив, наполненный, однако, в отличие от сформулированного Кантом, конкретным содержанием. Все частные нормы христианской морали, по Маритену, базируются на универсальном, укорененном в природе человека, «естественном законе», воспроизводящем «вечный божественный закон» и требующем приумножать благо и избегать зла. Нравственно должное получает, таким образом, онтологическое обоснование.

Говоря о нормативной регуляции, католический автор определяет норму как форму, направляющую нравственный выбор человека, а ценность как результат воплощения нормы, характеризующий завершённое действие. Признание тесного единства нормы и свободной ориентации, волеизъявления субъекта служит, по его мысли, обоснованию единения разума и веры. Маритен далек от отрицания связи нормативной ориентации субъекта с историческим окружением: неизменные нормы нравственности получают конкретное наполнение в контексте той или иной социокультурной ситуации. Вечные «нормы-пилоты», ориентиры благого

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
действия, воплотились в «нормы-предписания» и «нормы-запреты»,  
зафиксированные иудео-христианской традицией и трактуемые Маритеном как  
непреходящее достояние европейской культуры.

«Нормы-пилоты», согласно католическому философу, ведут человека к  
выполнению нравственного долга, способствуют моральному прогрессу. Личность  
обладает совокупностью неотчуждаемых прав, и необходимо наказывать каждого,  
кто посягает на ее свободу. За грехи всегда следует воздаяние: либо от  
общества как наказание, либо от Бога как средство воспитания. В обоих  
случаях наказание служит онтологическому равновесию в универсуме,  
приумножению блага и уничтожению зла.

Но почему же Бог заранее не налагает запрет на все проявления зла? Не  
являясь создателем зла, Бог знает его лишь через происходящее в  
мире. (MaritalnJ. Dieu et la permission du mal. Paris, 1963. P. 76–77.)

Зло предстает результатом свободного волеизъявления человека, ибо Бог,  
согласно смягченному  $\wedge$  варианту провиденциализма, предлагаемому Маритеном,  
задает не сценарий, а всего лишь набросок того, чему надлежит случиться, не  
исключающий отклонений от линии добра. Зло оказывается обратной стороной  
дара свободы, полученного человеком свыше. Очищение мира от зла означало  
бы, стало быть, одновременно и конец этого бесценного дара.

Антропология и этика Маритена содержит импульс адаптации «вечной философии»  
к реалиям мира современного человека. Наделяя личность способностью  
самосозидания, католический философ уделяет одновременно и большое внимание  
обнаружению нравственных ориентиров ее творчества, гармонизирующих  
универсум культуры.

#### Культура и история

Кульминацией и наиболее оригинальным звеном построений Маритена безусловно  
является предложенное им видение культурно-исторического процесса и  
вытекающий из него идеал интегрального гуманизма. Уже само обращение к  
кругу вопросов, связанных с культурным творчеством человека в истории, ее  
рассмотрением в гуманистической перспективе, говорит о том, что  
католический мыслитель отклонился от традиционных маршрутов «вечной  
философии», задумав радикально трансформировать ее облик в соответствии с  
запросами нашей эпохи.

В сочинениях Фомы Аквинского мы не находим самостоятельного анализа  
культурно-исторического развития. В них присутствует лишь постановка ряда  
культурно-философских вопросов, включенных в контекст созданных им  
антропологических представлений. И это не случайно, ибо вплоть до нового  
времени сфера культурно-исторического бытия человека не воспринималась как  
отличная от природной, а виделась, по сути, как ее продолжение. Лишь  
крушение традиционных отношений составляет предпосылку для осознания  
противоположности природного и культурно-исторического миров. Именно тогда  
культура и становится предметом философской рефлексии, воспринимаясь как  
сфера духовного самосовершенствования человека и рода людского.

Если Августин при всем его внимании к динамизму истории считал социальное  
измерение человеческой жизни печальной необходимостью, то Аквинат отличает  
желание объединить «мирское» и «сакральное», доказать их нерасторжимость.  
Августинианский подход состоял в оппозиционном противопоставлении «града  
земного» и «града божия», церковного сообщества, в то время как «ангельский  
доктор» пытался найти пункт их примирения, более или менее гармоничного  
сочетания. Расхождения во взглядах Августина и Аквината вполне объяснимы в  
плане их исторической обусловленности. Августин творил в эпоху крушения  
Римской империи, воспринимавшегося им как воздаяние за греховность «града  
земного». Аквинат, напротив, живя в эпоху зрелого феодализма, расцвета  
средневековых городов, культуры, был движим идеей примирения «мирского» и  
религиозного начал. Комментируя это обстоятельство, Ф. Коплстон пишет:  
«Различные воззрения Августина и Аквината, конечно, в определенной степени  
могут найти историческое объяснение. Первый, глядя на такие королевства,  
как Ассирия и Вавилон в их связях с еврейским народом и на языческую  
Римскую империю в ее взаимосвязи с христианством, был склонен рассматривать  
государство как достойную сожаления необходимость, обусловленную падением  
человека и подлежащую искуплению лишь через подчинение церкви. Аквинат же,  
живя в эпоху средневековья, принимал как очевидную идею христианского  
государства и разделения власти».(Coplston F. Aquinas. L., 1957.

При всем отличии Аквината и Августина в плане положительной оценки «града земного» как способного вести людей к общему благу он был далек от понимания специфики социокультурного бытия человека, трактовал его лишь как продолжение и завершение естественноприродного миропорядка, сотворенного Богом. Кроме того, «ангельский доктор», в силу развиваемой им под влиянием христианского неоплатонизма Ареопагита концепции взаимосвязи Бога и мира, был не чувствителен к диахронному аспекту анализа истории. Именно поэтому проблема культурного саморазвития человека в истории требовала существенного пересмотра положений ортодоксального томизма.

Рассмотрение феномена культурного творчества как уникального и надприродного по своей сути предполагает диалог «вечной философии» с мыслителями нового времени и современности. Маритен был одним из первых ее сторонников, осознавших необходимость поворота к реалиям культурно-исторического мира. При этом, на его взгляд, необходимо было избежать крайностей, представленных протестантской либеральной теологией, растворившей «сакральное» в феномене «мирской» истории, и неортодоксального бартианства, утверждавшего полную несоизмеримость Бога и культуры. Для осуществления намеченной программы Маритену пришлось не только прислушаться к голосам представителей светской мысли Запада, но и внимательно отнестись к философии тех представителей католического модернизма, чья социокультурная ангажированность вызвала его симпатии. Так сложился его плодотворный контакт с Э. Мунье и другими деятелями персоналистского движения. (Вдовина И. С, Французский персонализм. М., 1977. С. 7.)

Нельзя не учитывать и того влияния, которое оказало на динамику становления его взглядов общение с Н. А. Бердяевым, предложившим глубоко оригинальный вариант христианско-гу-манистического видения истории. Идеи этих двух мыслителей во многом перекликаются, совпадая в оценке реалий минувшего, истолковании кризисных явлений постренессанской культуры и перспектив грядущего, хотя Маритен был весьма далек от увлечения идеями христианского социализма в их бердяевском прочтении, созвучном скорее исканиям первого поколения персоналистов.

Культура, согласно Маритену, связана прежде всего с самосовершенствованием субъекта. «Являясь духом, оживляющим плоть, человек, – пишет он, – обладает прогрессирующей природой. Работа разума и добродетелей естественна в том смысле, что она соответствует существенным наклонностям человеческой природы, подключает к деятельности ее сущностные ресурсы... Таким образом, оказывается, что культура столь же естественна для человека, как работа разума и добродетелей, продуктом и земным завершением которых она является: она отвечает конечному предназначению природы человека, но есть работа разума и свободы, присоединяющих свои усилия к природе». (Maritain J. Religion et culture // Gfuevres, 1912–1939. Paris, 1975. P. 555.) Естественные основания человеческой природы выступают, таким образом, предпосылкой реализации способности личности к свободной самореализации, созиданию культуры.

Отождествляя культуру и цивилизацию, Маритен связывает их с воплощением в ткани человеческой деятельности трансцен-денталий божественного бытия – Истины, Красоты и Блага. Они призваны резонировать в мире человека, задавая его гармонию. «Культура или цивилизация, – пишет он, – есть обогащение собственно человеческой жизни, предполагающее не только материальное развитие, необходимое и достаточное для подобающего существования в мире, но и прежде всего моральное совершенствование, развитие спекулятивной и практической активности (художественной и этической), заслуживающей названия подлинно человеческого» (Ibid. P. 558–559.)

В истории вершится постоянное совершенствование «объективного духа», опредмечивающегося в различных культурных формах. К этой тотальности духовного начала как бы подключен и каждый индивидуальный субъект, способный внимать традиции, наследуя ее.

Онтологически присущая человеку способность к культурному творчеству предстает, по логике построений Маритена, основой существования общества. «Общество в собственном смысле слова, – заключает он, – является объединением личностей; поскольку социальная единица достойна такого наименования, она является градом человеческих личностей. Социальное объединение – это личность». (Maritain J. La personne et le bien commun//

Маритен Жак Философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
Cfeuvres, 1940–1963. Paris, 1979. P. 296–297.)

Общество рисуется католическим мыслителем как совокупность личностей и одновременно сверхличность. И если в своем индивидуальном культурном творчестве личность оказывается ориентированной телеологией стремления к божественному благу, то общество интерпретируется как движимое финальной целевой причиной «общего блага». Телеология индивидуальной деятельности дополняется коллективной.

Несмотря на то, что построения Маритена вполне вписываются в традиционное провиденциально-эсхатологическое видение истории, присущее «вечной философии», ее современные сторонники усматривают в них пример радикального нового понимания взаимосвязи «града земного» и «града божия», «сакральной» и «мирской» истории. С точки зрения Ж.-Э. Никола, Маритен показал роль вторичной причинности, создаваемой человеком, во всемирно-историческом процессе, выявил его имманентные финальные цели. «Если человек стремится постигнуть и подчинить себе мир, – пишет он, солидаризируясь с Маритеном, – это необходимо ему для самореализации. Через множество цивилизаций, которые он создает, разложение которых допускает или производит сам, через свою бесконечную активность и борьбу он творит и выражает себя. Если и есть объединяющий финал истории, он не может быть чем-либо иным, как самим человеком, человеком на пути самореализации». (Nicolas J.-H. *Le Christ-centre et fin de l'histoire*//Revue thomiste. 1981. Т. 81. № 3. P. 373.) Заслуга Маритена, по мнению его последователей, состоит в глубоком осмыслении христocентризма истории, выявлении единства ее «сакральной» и «мирской» составляющих.

Представители католического спиритуализма, тейярдизма, экзистенциализма, персонализма, многочисленных концепций эпохи «аджорнаменто» солидарны в сакрализации культурно-исторической деятельности человека и человечества. В их сочинениях «мирской» и «сакральной» смыслы истории оказываются нерасторжимыми. В модернистском прочтении «история спасения» как бы растворена во всемирной. Маритен же исходит из их нетождественности, хотя и признает взаимодополнительными.

Католический мыслитель учил о присутствии трех составляющих «мирского» смысла истории, «естественных целей», реализующихся в культурно-исторической активности человека. Первая из них сводится к «покорению природы и завоеванию автономии для человечества». (Maritain J. *Le paysan de la Garonne*. Paris, 1966. P. 65–66.) Вторая состоит в прогрессе знания, искусства и в первую очередь морали. И наконец, третья «естественная цель» истории заключается в «манифестации всех возможностей человеческой природы». (Ibid. P. 67.) Но мирской смысл истории, по Марите-ну, предполагает присутствие трансисторического, который отличен от него и никогда полностью не может быть постигнут человеком. История приобретает смысл в свете явления Христа, к которому она тяготеет как своему центру и финалу, но обнаружение ее «тотального» смысла есть задача сверхчеловеческая.

Для видения истории, предлагаемого Маритеном, специфичен баланс между полюсами ее провиденциально-эсхатологического истолкования и утверждения ее внутреннего гуманистического смыслового содержания. Все движение всемирной истории оценивается им с точки зрения того, что оно несет для судеб саморазвития человека. В этом его построения чрезвычайно созвучны бердя-евским, предполагающим рассмотрение истории в перспективе человеческой судьбы. Подобно русскому философу Маритен фокусирует внимание на те, ме возможного единения христианских и гуманистических начал в истории.

История европейской культуры, согласно его концепции, делится на периоды в соответствии с эволюцией гуманистического сознания. Отмечая, что уже в античности обнаружались «трансцендентные основания» европейского гуманизма, связь человека и божественного бытия, Маритен заявляет, что только христианский гуманизм средневековья создал предпосылки для всестороннего развития личности. Говоря о кризисе гуманизма в постренессансный период как порождении фатального разлада между человеческим творческим началом и миром христианских ценностей, Маритен вполне солидарен с Бердяевым, полагавшим, что «раскрытие свободной игры сил человека, не увязанное с высшей целью, ведет к иссяканию творческих сил». (Бердяев Л. А. *Смысл истории*. М., 1990. С. 110.)

Первый этап кризиса гуманистической культуры Маритен относит к XVI–XVII вв. и связывает его с противоборством науки и религиозного сознания, с распространением атеизма. XVIII–XIX века, в его понимании, показали опасность альянса науки и техники, безудержной погони за прибылью, забвения христианских ценностей, а потому и представляют в его схеме второй этап кризиса гуманистической культуры. Его апофеоз наступает в XX столетии, когда торжествует «бездуховная цивилизация», для которой Бог «окончательно умер». (Maritain J. *Humanisme integral*. Paris, 1968. P. 42–43.) Из развиваемой Маритеном схемы кризиса гуманистической культуры вытекает и предлагаемый им идеал будущего.

Свой идеал будущего Маритен называет «интегрально-гуманистическим», объединяющим христианские ценности и гуманизм. Католический мыслитель никогда не скрывал своего критического настроения по отношению к либеральному капитализму, но в то же время уделял большое внимание развенчанию фашистской и коммунистической идеологий. Его мировоззрение вполне может быть охарактеризовано как христианско-либеральное, ибо обосновываемый им «конкретный исторический идеал» базируется на принципах персонализма, плюрализма, коммунитарности и конечной теистической ориентации. Сам их набор, предполагающий признание ценности личности, ее прав и демократических свобод, общего блага как цели сообщества, плюрализма в экономике, политике, духовной жизни, соединенного с финальной религиозной ориентацией, свидетельствует о желании католического автора осуществить синтез христианства и современной культуры.

Применительно к сфере экономики Маритен говорил о необходимости ее корпоративной реорганизации, предполагающей переход предприятий и средств производства к ассоциациям трудящихся, интеллигенции и держателей акций. (Maritain J. *Freedom in the Modern world*. L., 1935. P. 61–62.) Подобный вариант народного капитализма должен, на его взгляд, смягчить трагические антагонизмы, ведущие к классовой конфронтации и революционному взрыву. Сам Маритен признавался во влиянии на него мыслей Прудона о «гуманном характере мелкой частной собственности». (Maritain J. *Humanisme integral*. P. 191.)

Хотя корпоративистским идеалам католического автора не суждено было сбыться, сама идея важности для общества создания максимально широкого слоя мелких и средних собственников весьма продуктивна.

Предлагаемые Маритеном изменения в экономике служат предварительным условием создания плюралистической системы общественных объединений, реализующих сотрудничество людей различного социального статуса и конфессиональной принадлежности. На этой социальной основе и должна возникнуть персоналистическая демократия, практически утверждающая ценность личности и общее благо. В границах персоналистической демократии, по Маритену, должны реализоваться неотъемлемые личностные, гражданские и политические права людей. Постановка вопроса о важности уважения прав человека вне зависимости от общественных и культурных обстоятельств его жизнедеятельности делает мысли католического теоретика актуальными и сегодня.

В конечном итоге идеал интегрального гуманизма был направлен на проведение глобального переворота в сфере духовно-ценностных ориентаций современного общества. Возвращение к абсолютам ценностного порядка, единству Истины, Красоты и Блага, утраченному в новое время, составляет пафос всех работ Маритена.

Подобно многим идеалам будущего интегральный гуманизм так и не обрел реальной плоти в конкретной ткани истории, хотя и был принят на вооружение многими христианско-демократическими партиями мира при одобрении официальных кругов католической церкви. Сегодня глобальные проекты будущего окончательно утрачивают кредит доверия даже реалистично ориентированных мыслителей, но провозглашенный католическим философом тезис о важности слияния христианства и гуманизма сохраняет свою популярность, обретая все новых и новых сторонников.

Основные установки, присутствующие в трактовке Маритеном соотношения культуры и истории, и сегодня принимаются ведущими представителями неотомизма, других философско-теологических концепций, обретших популярность в период католического «аджорнаменто». В построениях французского философа его современных коллег привлекает прежде всего



признание самоценности культурного творчества, наличия его имманентной финальности, единства двух градов, «сакральной» и «мирской» истории. Эти идеи Маритена служат неизменной базой теоретизирования его последователей, не без основания говорящих о существенной модификации христианского видения культурно-исторического мира, присутствующей в созданных им трудах.

Высоко оценивающий теоретическое наследие Маритена итальянский философ Б. Мондин пишет: «Человек есть не только творение, но также творец, создатель культуры». (Mondin B. *Una nuova cultura per una nuova società*. Milano, 1982. P.81.) Именно поэтому, на его взгляд, необходимо всесторонне осмыслить феномен культуры, рассмотреть ее исторические судьбы. С ним вполне солидарны Ж. Ладрьер, Ж.-Э. Никола, П. Туане и другие Представители «вечной философии». Именно поэтому, по мысли Ладрьеря, важно рассмотреть историю в перспективе культурного развития личности. Тогда ее тотальность раскроется как взаимосвязанная с судьбой человека на пути персональной самореализации, наполнится смыслом. «Если история не обладает смыслом, то личная судьба не существует». (Ladriere J. *Vie sociale et destinee*. Jembloux, 1973. P. 56.) Вслед за Маритеном Ладрьер и его коллеги пытаются взглянуть на историю в ее гуманистическом измерении, понять таковую как осуществление человеческой судьбы. В творческом соиздании ткани исторических событий как бы сплавляются земное и трансцендентное, рождаются ранее невиданные реалии культурной жизни.

Наряду с признанием заслуг Маритена работающие ныне томистские авторы почитают важным дополнить его воззрения теми установками, которые характерны для доминирующего сегодня трансцендентального варианта толкования доктрины «ангельского доктора». Дело в том, что в эпоху «обновления» почти все видные продолжатели дела Аквината полагают необходимым обращение к реалиям человеческого мира, его экзистенциальным глубинам. Происходит то, что обычно именуется «антропоцентрической переориентацией» современного томизма. Трансцендентализм, как известно, проникает в стан «вечной философии» еще в первой половине нашего века, благодаря, усилиям Ж. Марешаля и ряда других томистских теоретиков, попытавшихся ассимилировать методологические установки Канта в пределах собственных гносеологических исследований. Позднее, однако, ведущие представители этого направления переориентировались на экзистенциально-герменевтический вариант трансцендентальной рефлексии. Отныне в центре их внимания находятся априорные структуры человеческого существования, сквозь горизонт которых просматривается тотальность бытия, его божественный источник. Интерпретируя мир, человек созидает культуру и историю. Очевидно, что Маритен, называвший себя «палеотомистом», несмотря на всю нетрадиционность собственного толкования доктрины Аквината, был далек от столь радикального антропоцентрического поворота, хотя и был его предтечей. Имманентные возможности, заключавшиеся в его варианте христианско-гуманистического видения истории, создали проблемное поле для переосмысления процесса культурного творчества в работах томистов, разделявших этот круг идей и одновременно стремившихся к включению в арсенал собственного поиска экзистенциально-герменевтического инструментария.

Образ человека > понимающего утверждается сегодня в сочинениях самых последовательных поклонников творчества Маритена. Мондин говорит в данной связи о трансцендентальной методологии как своеобразной квинтэссенции антропологических исканий. Платон, Аристотель, Августин, по его справедливому замечанию, проложили тот путь, который ведет затем от Канта к Гуссерлю, Хайдеггеру, Гадамеру и Рикеру. (Mondin B. *L'uomo chi è?* Milano, 1989. P.18.) Человек понимающий пребывает в границах герменевтического круга, очерченного языком, интерпретируя историю сквозь спектр своих внутренних возможностей. Принимая категориальный аппарат школы Хайдеггера и Гадамера, современные томисты существенным образом модифицируют ту картину человеческого бытия, которая сложилась в работах Маритена. Ведь человек понимающий всецело активен во всех проявлениях собственной познавательной и практической деятельности, открыт будущему истории. Прошлое и будущее сопряжены с настоящим, сконцентрированы в горизонте его исторического существования. В подобном варианте история действительно становится неотъемлемой частью индивидуальной судьбы и сама немислима вне личностного измерения. Одновременно исчезает и возможность достижения некоторой абсолютной точки ее описания: та картина, что возникает здесь и теперь, может претерпеть изменение в свете синтеза известных событий и откровения свыше, данных в индивидуальном и коллективном опыте.

Смысл истории, понятый в экзистенциально-герменевтической перспективе, никогда не дан в завершенной форме, подлежит постоянному уточнению. Именно поэтому Ладрьер пишет о постоянном стремлении субъекта постигнуть его в свете единства естественной и сверхъестественной финальное™, добра и зла, «града земного» и «града божия». «Именно это предполагает тему двух градусов: в реальности, которая дана нам в опыте, все неразрывно связано и зерно добра неотрывно от плевел». (Ladrière J. Op. cit. P. 61.) Человек, по Ладрьеру, видит смысл истории сквозь призму двойственности своего бытия в «пространстве двух градусов», всегда формулирует его, исходя из уникальности собственной ситуации во времени.

Обосновывая смысловое наполнение истории, сочетание в ней религиозной и гуманистической финальности, современные томистские авторы опираются на воззрения Маритена. Рассуждая об этом, Мондин отмечает: «Религиозная финальность реализует в то же самое время финальность гуманистическую». (Mondin B. Una nuova cultura per una nuova società. P. 107.) Принимая переплетение мирского и сакрального начал в истории, Ж. Ладрьер уделяет большее внимание ее внутренней финальности: «История мира обладает... собственной финальностью, которая придает ей смысл. Можно предположить вместе с Маритеном следующую характеристику этой финальности: возрастающее овладение природой (при помощи техники и организации), самосовершенствование человеческого бытия (путем развития жизни духа: искусства, науки, философии), актуализация возможностей, заложенных в человеческой природе. Без сомнения, надо прибавить к этим трем элементам: установление справедливого общества и истинного мира (что подразумевает универсальный социальный порядок). Природную историческую финальность можно охарактеризовать проще как прогрессивное установление царства истины и справедливости, т. е. как завершенность требований разума, в его двойной форме – разума теоретического и практического, как в плане индивидуального существования, так и с точки зрения коллективной жизни». (Ladrière J. Op. cit. P. 60.) На первый взгляд построения Ладрьера мало чем отличаются от воззрений Маритена. Однако существенно именно то, что Ладрьер подразумевает качественно иной вариант толкования специфики культурно-исторического творчества, дающий ему возможность говорить об открытости смысла истории. Представляя развитие культуры как земную составляющую смысла истории, Ладрьер вводит тему гармонизации теоретического и практического разума, заимствованную у Канта и становящуюся одной из главных в его философии. Земной смысл истории предполагает, по его мнению, признание неабсолютности законов истории, индетерминизм, такое осуществление гармонии теоретического и практического разума, когда царствует кайрос, благовремение, сопрягающее индивидуальную и коллективную судьбы. Как известно, в противовес хроносу, символизировавшему в греческой мысли количественную сторону временной длительности, периодичность, кайрос означает необходимость рождения события во времени. Термин «кайрос» употребляется в греческом варианте Ветхого завета, в предсказаниях пророков, где историческое развитие рассматривается в перспективе кризиса, суда. Через тему кайроса Ладрьер выходит к проблеме связи земного и трансцендентного смысла истории, ибо, только признавая их единение, можно прийти к пониманию открытости смыслового содержания социокультурного развития.

Открытость смысла истории, постигаемого сквозь горизонт индивидуального существования, сочетается у томистских авторов с эсхатологическими мотивами. Провиденциально-эсхатологическое видение истории предполагает субстанциалистский подход, в то время как герменевтическая установка ориентирована в противоположном направлении. Человек понимающий как бы постоянно свивает воедино своим интерпретационным усилием нить истории, оставляя притязания на абсолютность собственных конструкций. Казалось бы, понимающая установка трудно совместима с субстанциализмом христианского видения истории, но построения томистских авторов говорят о возможности их, сочетания. Божественное провидение открывается человеку понимающему далеко не полно, ибо он не в состоянии прозреть финальные судьбы исторического процесса, находясь в стремительном круговороте его событий. Томистские авторы, занимающиеся вопросами историософского порядка, осуществляют сегодня своеобразный баланс на грани понимающего и субстанциалистского подходов. Рождающаяся в их построениях картина исторического развития появляется в пространстве между полюсами горизонта индивидуального существования и эсхатологического финала, к которому неумолимо движется человечество.

Если Маритен строит историософию, проникнутую пафосом либерально-христианского видения ее внутреннего содержания и

направленности, не теряя веры в конечное торжество прогресса, то его последователи в наши дни переносят акцент на эсхатологическую проблематику. Означает ли это утрату ими интереса к внутреннему гуманистическому смыслу истории вместе с отвержением прогрессизма как своеобразной идеологической иллюзии, созданной европейским Просвещением? Подобный эффект предсказуем, но современные томистские теоретики обращают эсхатологическую установку в отправной пункт рефлексии, позволяющей осознать итоги культурно-исторического развития человечества в критическом ключе. В свете абсолютного финала истории становится возможным понять относительность всех достижений человечества, тщетность надежд на то, что успехи разума приведут к торжеству социальной гармонии.

Критика традиции нового времени и современности потребовала от томистских авторов обновления концептуального аппарата для осмысления самого феномена культуры. Поэтому интерпретация культуры, предложенная Маритеном, вводится в новые понятийные рамки путем использования подходов, сложившихся в новейших направлениях западной философии нашего столетия. Особый интерес в этом отношении представляет концепция Ладрьера.

Солитаризируясь в целом с Маритеном в его интерпретации культуры как самосовершенствования личности, Ладрьер стремится дополнить ее с помощью введения системно-структурных представлений. Такой ход его мысли продиктован повышенным интересом к французскому структурализму, семиотическим исследованиям. Культура, по Ладрьеру, может быть понята в широком и узком смысле. При первом подходе возникает следующее ее определение: «Культура сообщества может быть рассмотрена как совокупность его систем репрезентации, систем стандартов, систем выражения и систем действия». (Ladriere J. *The Challenge Presented to cultures by Science and Technology*. P., 1977. P. 11.)

Под системой репрезентации Ладрьер подразумевает понятия и символы, при помощи которых группы в рамках сообществ интерпретируют себя, а также методы познания и практической деятельности. Система стандартов, по Ладрьеру, составляет ценностно-нормативный компонент культуры, включая как общие, так и особенные проявления. Аппарат репрезентации и стандартов обретает свою чувственную значимость в системе выражения. В системе действия Ладрьер усматривает два компонента: средства воздействия на окружающую среду и средства регулирования самой общественной жизни.

Если при широком подходе культура совпадает с функциональным аспектом действия общественной целостности, задает особый стиль жизнедеятельности людей данного сообщества, то это предполагает изучение механизма ее реализации в рамках экономической и политической систем. Определение ее в узком смысле позволяет, по Ладрьеру, избежать этого. При таком подходе политическая система как независимая от культуры будет осуществлять функцию власти, а экономическая – производства необходимых для существования людей вещей. На долю культуры остается тогда только информационная функция. Наконец, культурный фокус конституируется системами, которые обуславливают действие того, что может быть названо информационным аспектом социальной жизни, или, другими словами, которые служат в качестве семантического средства. Он состоит, по сути, из ценностей, стандартов, систем репрезентации, различных «искусств» (понятых в широком смысле как способы действия, предполагающие определенный навык), экспрессивных и символических систем. (Ibid. P. 58.) При этом, следуя по стопам А. Вебера и Д. Белла, Ладрьер выносит за рамки культуры науку, объединяя ее с техникой и технологией в единую часть «спектра объективных средств», выпадающих из социальной жизни. Сделав этот шаг, он получает возможность рассмотреть тему кризиса новоевропейской культурной традиции в перспективе противостояния научно-технической рациональности задаче полноценного развития личности, сформулированной им в духе размышлений Маритена.

Подобно Маритену и другим томистским теоретикам, Ладрьер почитает античность и средневековые периоды близости человека к идеалу гармоничного развития. Новое время приносит примат целерационального действия, направленного на непрестанное овладение ресурсами природы, социальным миром. Здесь в сочинениях Ладрьера начинают звучать мотивы, оформившиеся в трудах М. Вебера и теоретиков Франкфуртской школы. «Современная наука, – замечает он, – тесно связана с властью над вещами и самим человеком, и поэтому наука и технология могут показаться неотличимыми друг от друга». (Ladriere J. *Technique et es chatologie// Revue d'histoire et de philosophic religieuse*. 1974. № 4. P. 489.)

Наука, техника и технология в ходе истории нового времени постоянно наращивают свой потенциал и единство, становятся поистине демонической силой «воли к власти». Даже философия, отделенная в этот период от научной рациональности, продолжает ориентироваться на ее образец. Начало тому, по Ладрьеру, было положено Декартом. Творчество Гегеля видится ему апофеозом рационалистической мысли, упоенной разумностью миропорядка.

Современная эпоха, отмеченная господством стандарта массовой культуры, видится Ладрьеру своеобразным апофеозом фетишизации научной рациональности. Демонстрация ее ограниченности – важнейшая задача философской мысли наших дней, решаемая весьма успешно многими ее направлениями. В обнаружении дорефлективного мира под покровом «тематизированного и ясного сознания» состоит открытие марксизма, структурализма, фрейдизма, экзистенциализма. Особенно высоко оценивается Ладрьером концепция «жизненного мира» позднего Гуссерля, который трактуется как философ, вскрывший недостатки классического рационализма и показавший вместе с тем принципиальную разумность человеческой реальности: «Если реальность человека есть разум, это следует понимать не в смысле чистого сознания или разума, прозрачного и четкого; имеется скрытый разум в том, что называется несознательным, имеется разум сна и болезни, институтов и языка, и этот разум есть истинный корень того, что является в тематизированном регионе смысла».(Ladrière J. *Vie sociale et destinee*. P. 30).

«Жизненный мир» выглядит неисчерпаемым источником тематизации, и поэтому Ладрьер полагает возможным показать ограниченность науки, техники и технологии как способов его рациональной интерпретации в сравнении с целостностью существования индивида перед лицом божественного бытия.

Интересная трактовка кризиса европейской культурной традиции представлена в творчестве Мондина, также оригинально развивающего темы, намеченные ранее в работах Маритена. Культура, рассуждает он, всегда была духовной формой общества, и именно противоречия, складывающиеся в сфере ценностных устремлений людей, говорят о ее кризисе. Греко-римский мир передал свою эстафету христианской культуре средневековья, из лона которой родились национальные культуры, получившие развитие в эпоху нового времени. Два последних столетия сформировали, по Мондину, космополитическую культуру Запада, чьи базисные ценности составили христианство и научное знание. Первая мировая война стала рубежом отсчета ее кризиса, трактуемого многими в наши дни как смертельный, не подлежащий преодолению.(Mondin B. *Una nuova cultura per und nuova società*. P. 153.)

Он находит свое выражение в языке, нравах, фетишизации техники, в ценностных ориентациях и в общем кризисе человека. Мондин убежден, что «практически все члены этого общества должны страдать от глубокого духовного кризиса».(Ibid. P. 180.)

Знаменами культурного кризиса, согласно Мондину, стали мировоззренческие установки сциентизма и либерализма, направленные против христианских духовно-ценностных оснований европейской цивилизации. Сциентизм провозгласил науку универсальной формой познания, на базе которой можно разрешить все проблемы, которые когда-либо стояли перед человеческим родом. Говоря о недостаточности сциентистского видения мира, констатированной многими великими мыслителями нашего века, Мондин заключает: «Таким образом, сциентизм как духовная форма современного общества должен был потерпеть неудачу и он провалился, поскольку не был подлинной культурой, а являлся ее чудовищной деформацией, псевдокультурой».(Ibid. P. 197.) Либерализм, по Мондину, был в определенной степени следствием сциентического миропонимания, выражая дух капитализма и буржуазной демократии. Предложив ложные варианты решения социальных проблем, либерализм прямо принял на себя ответственность за трагические итоги современной истории.(Ibid. P. 204.) Столь же неприемлем для католического автора и марксистский проект, подвергающий забвению вечное в человеке. Очевидно, что тема развенчания иллюзорных мировоззренческих установок сциентизма, либерализма и марксизма имеет своим истоком проблемное поле, исследованное Маритеном, хотя анализ Мондина самостоятелен и отмечен пафосом критики идеологии, напоминающим о влиянии Франкфуртской школы на самые, казалось бы, несхожие с нею направления западной философской мысли. Критика идеологии – своеобразный пролог к утверждению католическими авторами вечных духовно-ценностных оснований культуры.

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)

Примат эсхатологии выливается в сочинениях современных поклонников творчества Маритена в развенчание любых абсолютистских конструкций, утопий будущего. Ладрьер, например, пишет о том, что в различных социокультурных мирах нужно искать несхожие варианты гармоничного сочетания проектов теоретического и практического разума. Мондин высоко оценивает установку идеала интегрального гуманизма Маритена, однако не склонен к созданию собственного глобального проекта будущего. В данной связи он обоснованно приходит к выводу, что на долю философа сегодня выпадает скорее задача обнаружения универсального набора ценностей, который должен обнаружить свою значимость в контексте отличных друг от друга культур. К их числу он относит ценности: религиозности, личности, рациональности, истины, свободы, труда, справедливости, любви и солидарности, мира и мондиализма. (Mondin B. *Una nuova cultura per una nuova società*. P. 265.) Можно спорить об их наборе, однако не вызывает сомнения важность обнаружения общезначимых для мирового сообщества ценностных ориентиров, способных сплотить его.

Философия Маритена – важное звено в панораме религиозной мысли нашего столетия. Свидетельством тому нескончаемые споры относительно его наследия, начатая во Франции публикация многотомного собрания его сочинений. С именем Маритена связан экзистенциальный поворот «вечной философии», ее движение по пути диалога со светской мыслью прошлого и современности, обращение к реалиям общества и культуры XX столетия. Культуроцентризм томистской доктрины Маритена стал основанием для более глубокой антропологической переориентации его младших коллег, приверженных доктрине Аквината. Унаследовали они и христианско-гуманистическую направленность его сочинений. И пусть ряд положений его учения кажется сегодня архаичным при сравнении с новейшими версиями «вечной философии», важен тот пафос утверждения универсальных ценностных ориентиров культурно-исторического творчества, который мы находим в работах этого мыслителя. Именно он делает наследие Жака Маритена принадлежащим не только прошлому, но и будущему.

Доктор философских наук,  
профессор Б.Л. Губман

#### ПРИМЕЧАНИЯ

(Ниже приведены ссылки, содержащиеся в работах Ж.Маритена, а также примечания переводчика.)

[1] Феликс ле Дантек (1869–1917) – французский биолог, автор концепции функциональной ассимиляции, профессор Сорбонны (прим. перев.).

[2] Анри Бергсон (1859–1941) – французский философ, представитель интуитивизма и философии жизни, активно повлиявший на формирование мировоззрения Маритена (прим, перев.).

[3] Шарль пеги (1873–1914) – французский философ-мистик, поэт и публицист (прим. перев.).

[4] леон Блуа (1846–1917) – французский романист и публицист (прим. перев.).

[5] Без пятен и без морщин (лат.) (прим. перев.).

[6] см.: «Religion et Culture»; «Du Regime Temporel et de la Liberté»

[7] Сие надлежало делать, и того не оставлять (Матф..., XXIII).

[8] действия суть свойства субъектов (лат..) (прим. перев...).

[9] Под бытийствованием (subsistence) Маритен понимает в данном случае субстанциальный модус, характеризующий конкретное единство сущности и существования в сотворенных богом образованиях материального мира (прим. перев.).

[10] Томас де Вио Гайетанский (1469–1534) – крупнейший интерпретатор сочинений Аквината.

[11] См.: Maritain J. Les Degres du Savoir, 7 ed., Annexe IV. deuxieme redaction. «Существование не просто дано, как если бы бытие лишь извлекало сущности из небытия, подобно картинам на стене, – существование не просто дано, но и осуществляется. И это различие между существованием как данным и существованием как осуществляемым весьма важно для философской теории бытийствования».

[12] См.: Maritain J. De Bergson a Thomas d'Aquin. P., 1947, chap. IV («Spontaneite et Independance»).

[13] См.: Maritain J. Quatre Essais sur l'Esprit dans sa condition charnelle. P., 1956, chap. III («L'Experience mystique naturelle et le Vide»).

[14] В завершеном акте действия (лат.) (прим. перев.).

[15] См.: Maritain J. De Bergson a Thomas d'Aquin. P., 1947, chap. IV («Spontaneite et Independance»).

[16] См.: Maritain J., Maritain R. Situation de la Poesie. 2 e ed. P., 1947.

[17] Св. Тереза Авильская (1515–1582) – католическая святая, известная своими мистическими прозрениями. Основательница совместно со св. Хуаном де ла Крус 17 женских и 15 мужских монастырей.

[18] См.: Maritain J. Les Degres du Savoir. P. 432–447.

[19] Необходимо отметить, что, употребляя слово «субъект» применительно к Богу, мы употребляем его не в том смысле, в каком это слово означает получение форм, или случайных характеристик, в этом смысле БОГ, очевидно, не является субъектом (см.: Sum. theol. I, q. 3, a. 6, 7), – но делаем это в духе современного применения, когда оно означает бытийствование \*Я». В этом смысле слово «субъект» подобно слову «hypostase», имеющему ту же этимологию и формально приписываемому Богу (см.: Sum. theol., I, q. 29, a. 3).

[20] См. прим. 18 к работе «Величие и нищета метафизики».

[21] См.: Maritain J. Les Degres du Savoir. P. 478–484.

[22] Мозм Сомерсет. Избранные произведения в 2-х томах. Т. I. С. 383. – «Подводя итоги».

[23] «Вы все более и более ухудшаете свое положение, – говорит главарь. – Если мы захотим поверить вам, то следует забыть все вами ранее сказанное...» «Нет средства защитить себя, если у других нетна то доброй воли», – подумал Карл, ничего не ответив главарю. Он знал, что все, что он скажет, покажется совсем иным окружающим и, будут ли приписаны добрые или дурные намерения его действиям, зависит только от настроения спрашивающих» (Kafka F. America. N.Y., 1946. P. 214–215).

[24] Самостоятельным существованием (лат.) (прим. перев.).

[25] См.: Maritain J. La Personne et le Bien commun. P., 1947. P. 34,

[26] Une nouvelle Approche de Dieu.- In: «Nova et Vetera», avril-juin, 1946 (Maritain J. Raison et Raisons. P., 1947, chap. VII).

[27] Се в мире (лат.) (прим. перев.).

[28] Fondane Benjamin. Le Lundi existentiel et le Dimanche de l'histoire.- Dans: L'Exist-ence. P., 1945. P. 35.

[29] К римлянам Послание святого апостола Павла, VII, 14–15, 24.

[30] См.: Brod M. Kierkegaard, Heidegger et Kafka.- In: «L'Arche», 1946, novembre.

[31] Таким образом, ничто есть та дыра в бытии, то падение» «в-себе» по отношению к себе, благодаря которому идет становление «для-себя» (Sartre

J.-P. L'Être et l'être néant. P. 121). «Для-себя» связано, таким образом, с освобождающей деструкцией «в-себе», и «в-себе» уничтожает и поглощает себя в попытке самообоснования. Оно, таким образом, не составляет субстанции, по отношению к которой «для-себя» было бы атрибутом и производило бы мысль без того, чтобы быть поглощенным самим этим продуктом. Оно остается просто-напросто в «для-себя» как воспоминание о бытии, как свое неоправданное присутствие в мире. «В-себе-бытие» может обосновать собственное небытие, но не свое бытие; в «собственной декомпозиции оно уничтожает себя, превращаясь в «для себя», которое становится как таковое своим собственным основанием; но его случайность как «в-себе» остается за границами схватывания» (Ibid. P. 127).

[32] Существования как осуществленного (лат.) (прим. перев.).

[33] Cooperation philosophique et justice intellectuelle.- In: «Revue Thomiste», 1946, sept.- dec. (Raison et Raisons. P., 1947, ch. IV).

[34] Бытие, XXXII, 29.

[35] См.: Первое Послание к коринфянам святого апостола Павла, I, 28. «И незнатное мира и уничиженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее...»

[36] Thomas Aquinas. De Veritate, 5, 2.

[37] См. с. 17, примечание!. (Здесь Маритен отсылает читателя к вводной части своей работы, которая не включена в настоящее издание. – Прим. ред.).

[38] Зависимыми (лат.) (прим. перев.).

[39] Практика (лат.) (прим. перев.).

[40] из ничего (лат.) (прим. перев.).

[41] из ничего (лат.) (прим. перев.).

[42] См.: Maritain J. De la Philosophie chrétienne. P., 1932; его же: Science et Sagesse. P., 1935.

[43] См.: Maritain J. De Bergson à Thomas d'Aquin. P. 317.

[44] См.: Ibid. P. 316.

[45] См.: Ibid. P. 133–134.

[46] Се в мире горечь моя горчайшая (лат.) (прим. перев.).

[47] См.: Saint Thomas Jean de. Les Dons du Saint-Exprit. trad. par R. Maritain. P., 2ed.,

1950. P. 124.

[48] Иеремия, XI, 22, 23.

[49] Воспринимаемого мною как солома (лат.) (прим. перев.).

[50] Андре Мальро (1901–1976) – французский писатель, искусствовед, политический деятель (прим. перев.).

[51] Рамануджа (р. ок. 1017) – индийский религиозный мыслитель, основоположник вышишта-адвайты, являющийся разновидностью веданты (прим. перев.).

[52] Эпиктет (ок. 50 – ок. 140) – греческий философ-стоик (прим. перев.).

[53] Макс Шелер (1874–1928) – немецкий философ, один из основоположников философской антропологии (прим. перев.).

[54] Св. Франциск Ассизский (1181–1226) – католический святой, основатель ордена францисканцев (прим. перев.).

[55] Я полагаю абсолютно необходимым то, что в наши дни именуется экономикой изобилия. Но даже не говоря о трудных проблемах, которые поставит развитие науки и технологий, уменьшая необходимость ручного труда и создавая риск безработицы, это изобилие, будучи распространено на всех, будет означать для каждого относительную бедность, при которой необходимые средства будут гарантированы, а роскоши трудно достичь.

[56] пелагий (ок. 360–418) – христианский богослов, выходец из Британии. Отрицал догмат первородного греха и радикальную испорченность человечества. Божественная благодать рассматривается им как помощь человеку, соразногого заслуге. Сам же индивид может избрать как путь добра, так и путь зла. Августин вел с ним полемику по этим принципиальным вопросам. Пелагианство было официально осуждено церковью (прим. перев.).

[57] Св. Мария Воплощения (1565–1618) – католическая святая, способствовавшая укоренению ордена кармелиток во Франции (прим. перев.).

[58] Ян Рюисброк (1293–1381) – фламандский философ-мистик, последователь идей Экхарта (прим. перев.).

[59] Иоганн Таулер (1300–1361) – немецкий философ-мистик, испытавший влияние Экхарта (прим. перев.).

[60] См.: *Science et Sagesse*, chap. ш.

[61] Св. Винсент Ферье (1355–1419) – католический святой, испанского происхождения, много путешествовавший не только по Европе, но и в странах Востока. Известен своими чудесами и предсказаниями (прим. перев.).

[62] Янсений (1585–1638) – гол. католический теолог, противопоставивший истинно верующих тем, кто формально приемлет учение церкви. Утверждая, что Христос пролил свою кровь не за всех людей, он приближался к кальвинистской доктрине предопределения (прим. перев.).

[63] Многие смягчающие поправки, как показал в особенности Р. Г. Тони, должны быть внесены в теорию происхождения капитализма Макса Вебера. Однако неизбежно то, что кальвинизм (и доктрина самого Кальвина о склонности к заинтересованности) сыграл здесь, наряду с другими факторами, в своем роде определенную и важную роль.

[64] Молинизм – учение испанского богослова и философа Луи де Молина (1535–1600), согласно которому Бог не предопределяет свободного волеизъявления человека, но заранее знает о его результатах. Таким образом, утверждается гармония божественной благодати и свободного выбора индивида (прим. перев.).

[65] О помощи (лат.) (прим. перев.).

[66] Процитируем здесь выдержку из ответа автора, опубликованного в американском журнале «Мысль» (сентябрь 1944), на статью М. Луи Мерсье, появившуюся в том же журнале: «Г-н Мерсье, возможно, поймет смысл моей критики, если он задумается о следующем тексте из «Concordia»: «Во истину, свершая доброе либо злое, мы можем достичь его только своей способностью к свободному суждению и общим содействием господа, то есть конкретную свободную причину сего следует относить к нам самим, а не к Богу... Тогда не Бог есть причина наших достоинств и пороков, но наши умысел и воля... Воспомоществованием со стороны божией один оправдывается и спасется, другой – не оправдывается и не спасется ради своей свободы». «Наиболее интересная часть в статье профессора Мерсье касается литературной истории идей, в которой его компетенция безусловна, а замечания всегда вдохновляют. Я прочитал написанное им о семнадцатом столетии с великим удовольствием и пользой. Но относительно моего «интегрального гуманизма» я не могу не почувствовать, что он упустил суть. Действительно ли он поверил хоть на минуту, что я представил век Паскаля как пропитанный молинизмом во всех его силах и элементах, что я «порицал» великие духовные явления этого века, которые я лелею, или «Полизкта», которым я, как и он, восхищаюсь? Я не «клеимил» кого-либо, даже Молину или среднего «христианского джентльмена классической эпохи». Я попытался найти их место и выявить их значимость в философии современной культуры и истории. Вот почему здесь было не к месту вступать в теологическую дискуссию о Молине. Я также не рассматривал особое влияние, которое он мог не прямо оказать на литературу семнадцатого



Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
столетия (в порядке действующей причинности). Моя книга носит философский характер, и, поскольку я думаю, что главные звезды в философии культуры должны быть обнаружены на небосклоне теологии, я взял теологию Молины (в порядке формальной каузальности) как замечательный знак, как проявляющий тип для одного из наиболее характерных направлений, – я имею в виду наиболее богатый в исторических и «будущностных» потенциях, – в культурном поведении семнадцатого столетия. Для меня ясно, что это течение имело «антропоцентрическую» направленность и могло логически повести к отдельному гуманизму восемнадцатого столетия».

[67] Благо «гражданской жизни», или цивилизации, есть последняя цель в порядке данного, в порядке времени и приобретенных добродетелей (см.: Saint Thomas d'Aquin, Sum. theol., I if, q 65, a. 2; de virtut. cardin., a4, ad3), но не абсолютно, а со стороны их подчинения абсолютно конечной цели, то есть вечной жизни, эта относительно конечная цель и сам временной порядок выступают в виде надстройки. Несмотря на обозначенные (весьма беглые) оговорки во всех последних строках, оказывается, что в De Monarchia Данте рассматривал цель земного порядка или политики как абсолютно конечную (см.: lib. ш, cap. 16): упрек аверроизму, который адресует ему в данной связи Жильсон, кажется обоснованным.

[68] Я сказал, вы богоподобны (лат.) (прим. перев.).

[69] См.: Science et Sagesse, chap. III.

[70] Двигаясь к Ахеронту (лат.) (прим. перев.).

[71] См.: Religion et Culture; Du Regime temporal et de la Liberte.

[72] Исторически атеизм находится также в отправной точке мысли самого Маркса. Маркс до того как стать коммунистом был атеистом. Более того, именно сама главенствующая идея атеизма Фейербаха, переведенная из плана религиозной критики в план критики социальной, обусловила присоединение Маркса к коммунизму. Г-н Опост Корню хорошо показал (Karl Marx, De l'hegelianisme au materialisme historique. Paris, 1934), что генезис коммунизма у Маркса не экономического порядка, как у Энгельса, а принадлежит к философскому и метафизическому порядку: человек отчуждается от себя и своего труда частной собственностью, так же как он отчужден от себя самого идеей Бога, в которую он проектирует свою собственную сущность, и религией. В первый момент Маркс, находясь в зависимости от Фейербаха, представлял отчуждение, связанное с частной собственностью, по типу религиозного отчуждения; и далее, во второй момент он пришел, в противовес Фейербаху, к его рассмотрению как фактически первичного и порождающего другое отчуждение (исторический материализм); именно от него, как первичного условия, исходит отчуждение человека в Боге. Необходимо уничтожить (коммунизм) отчуждение труда: после этого произойдет как завершение (атеизм) уничтожение иного отчуждения. «Через уничтожение частной собственности и подавление всякого отчуждения коммунизм будет знаменовать возвращение человека к человеческой жизни; так как отчуждение производится одновременно в области сознания и конкретной жизни, экономическая и социальная эмансипация, т. е. коммунизм, будет иметь в качестве необходимого завершения религиозную эмансипацию, т. е. атеизм» (Cornu. Op. cit. P. 339; по рукописям 1844 г., Economic politique et philosophic). В реальности исторический материализм и коммунизм, такой, каким он его представлял тогда, когда был предан ему мыслью и сердцем, имеют в качестве основы атеизм Фейербаха.

[73] Нам возразили с коммунистической стороны (Georges Sadoul, Commune, decembre 1935), что марксизм без сомнения «всецело и тотально атеистичен», но что атеизм есть следствие, а не отправная точка. Следствие чего? «Признания факта классовой борьбы». Трудно увидеть, каким образом от признания факта классовой борьбы можно было бы прийти к заключению, что Бог не существует. Без сомнения, ненависть к классовому врагу может ассоциативно повлечь неприятие его религии, как и всего того, что кажется признаком его существования. Но мы ищем здесь философское следование, а не психических или внутренне-телесных связей. Религия уменьшает эффективность борьбы пролетариата? Даже если бы это было истинным (в том смысле, что подлинная религия реально ставит препятствия ненависти, сопутствующей эффективной борьбе), все же была бы еще приличная дистанция между этим утверждением и суждением о небытии Бога. Если они взаимосвязаны в уме такого мыслителя, как Маркс, то это происходит потому, что он отправлялся, как это признают и другие, от «материалистической концепции мира». И она

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
ему, конечно, запрещала делать из борьбы против религии первый пункт своей социальной программы (поскольку, напротив, в его глазах именно исчезновение режима частной собственности повлечет за собой конец религиозного состояния); но речь идет не об этом. Нас интересует, не лежит ли атеизм в основании материалистической концепции самого мира. И ответ, кажется, совсем не в том, чтобы взять эту концепцию такой, какова она была у Маркса (что она могла бы претерпеть определенные изменения – это другое дело), и чтобы понять роль метафизики в генезисе систем, которые приходят к заключениям против самой метафизики. Мы были бы, впрочем, рады, если бы этот самый вопрос был рассмотрен с коммунистической стороны. Возможно, он привел бы некоторых коммунистов к вопросу о ценности их атеизма.

[74] Сама собой разумеющаяся (лат.) (прим. перев.).

[75] Гилберт Кийт Честертон (1874–1936) – британский писатель и мыслитель. Философское мировоззрение Честертона весьма близко основоположениям томизма (прим. перев.).

[76] Слово «Церковь» означает «мистическое тело Христово», одновременно видимое в его социальной конфигурации и божественное в его душе, собственная жизнь которого принадлежит сверхъестественному порядку. Случается, что «временной христианский мир» дает возможность проявиться, конечно, не в сердце Церкви, но в более или менее протяженных сферах ее человеческой структуры, непристойностям, что исходят от мира: от опьянения великолепием и добродетелями Ренессанса, буржуазным духом XIX столетия. Тогда, поскольку «врата ада» не могут возобладать против нее, приходит очищение. Святые напрасно требовали в течение трех столетий реформы Церкви, когда пришла великая лютеранская буря.

[77] N. Berdiaeff.

[78] «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, посясторонность своего мышления. Спор о действительности или недействительности мышления, изолирующегося от практики, есть чисто схоластический вопрос». «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его» («Тезисы II и XI о Фейербахе»). «С того момента как реальность (практическая деятельность) продемонстрирована, автономная философия теряет свои средства существования» (*Die deutsche Ideologie. Morceaux choisis de Marx. Paris, Gallimard, 1934. P. 75*).

[79] Жорж Сорель (1847–1922) – французский философ и социолог, теоретик анархо-синдикализма (прим. перев.).

[80] Последнее время часто и справедливо цитируется текст Энгельса: «Маркс и я отчасти сами виноваты в том, что молодежь иногда придает больше значения экономической стороне, чем это следует. Нам приходилось, возражая нашим противникам, подчеркивать главный принцип, который они отрицали, и не всегда находилось достаточно времени, места и поводов отдавать должное и остальным моментам, участвующим во взаимодействии» (Ф. Энгельс, письмо 21 сентября 1890).

[81] Имманентизм Тегеля уже как таковой представляет собой потенциальный материализм, которому лишь идеализм помешал раскрыться.

[82] См. работу Поля Вино «Возвращение к Марксу» (*Politique, novembre 1935*). Собственной задачей христианской критики марксизма было бы лишение полномочий этой интуиции философских ошибок, под влиянием которых она концептуализирована Марксом. Такая задача возникает тем более, что в действительности, каким бы ни было отвращение, лично питаемое Марксом против христианства, сама эта интуиция богата иудео-христианскими ценностями.

[83] Схожая двойственность и по подобным причинам обнаруживается в экономическом плане. Маркс увидел, что капиталистический порядок фактически живет согласно принципу, противоположному природе изобилия денег; он блокирует этот взгляд неточной и «монистической» теорией стоимости и прибыли.

[84] «Коммунизм... будучи законченным натурализмом... есть подлинный финал раздора между человеком и природой, между человеком и человеком, но есть подлинный финал раздора между существованием и сущностью, между объективацией и утверждением себя, между свободой и необходимостью, между индивидом и родом. Он разрешает тайну истории и он знает, что ее разрешает» (Подготовительные заметки к «Святому семейству», избранные фрагменты. С. 229). Подлинная цель вражды между существованием и сущностью – это *useitas*, совершенствование сущности, которая и есть сам акт существования. Когда мы используем это слово и когда мы говорим, что в перспективе марксизма движение истории и революции имеет тенденцию наделяния коллективного человека и его динамизма атрибутами (и в особенности *aseitas*), которые религия придает Богу, то ясно, что такой стиль'говорения связывается с тем, что означают для нас идеи Маркса. Никто не удивится, что для проведения нашей философской работы мы прибегли бы к нашему собственному философскому языку, а не к языку Маркса, даже когда речь идет о критике марксизма. В силу того же закона по поводу исторического материализма мы прибегли к аристотелевскому понятию материальной причины. Но более того, именно генезис идей Маркса, отпавлявшегося от идей Фейербаха, то есть от отвергаемого и перевернутого христианства, позволяет применять здесь язык христианской философии.

[85] Я говорю перводетерминирующую, без сомнения, не относительно внутреннего содержания надстроек – Маркс, как и Фрейд, не занимался объяснением содержания искусства или религии (более или менее ортодоксальные марксисты должны были в силу неизбежной естественной склонности показаться менее сдержанными), – но относительно их существования и исторической энергии, их реальной значимости для человеческой жизни. В том, что касается религии, Маркс предполагал, впрочем, что критика Фейербаха была решительной, это очевидно в «Капитале» (см.: *Morceaux choisis*. Paris, Gallimard, 1934. P. 126–127). Мы цитируем по этой подборке текстов, на которую удобнее сослаться (см. также выше – сноску 1 данной главы).

[86] См.: *Morceaux choisis*. P. 67, 89–92, 117, 125–128. Начиная с 1842 г. молодой Маркс уже подчеркивал, что всякая философия до того, как она начинает воздействовать на свою эпоху, сама порождается потребностями и тенденциями этой эпохи, которые она выражает по-своему (A. Cornu. Op. cit. P. 175). Эта идея, которая, будучи понята в прямом смысле, последовательно тяготеет к открытию исторического материализма, состоящего в точности в приписывании перводетерминирующей роли диалектике экономики. Нельзя утверждать, что благодаря самому диалектическому прогрессу, который являет собою действие и противодействие, невозможно обнаружить перводетерминацию суперструктуры инфраструктурой. Диалектический процесс интересен прежде всего противоречиями и антагонизмами, порожденными самим способом производства; и если и есть взаимодействие между инфраструктурой и суперструктурой, таковое с момента, когда вся трансцендентная реальность и трансцендентная ценность (из которой это взаимодействие могло бы обрести автономную устойчивость) устранены, обладает первопринципом экзистенциальной детерминации лишь в инфраструктуре, испытывающей обратное воздействие, и находит лишь в ней свое реальное значение для человеческой жизни. «Таким образом, мораль, религия, метафизика и другие идеологии и формы сознания, что соответствуют им, не сохраняют более видимость автономии. У них нет истории, развития, именно люди, развивая материальное производство и свою материальную торговлю, изменяют в то же время вместе с реальностью свою мысль и продукты своей мысли. Не сознание детерминирует жизнь, жизнь обуславливает сознание» (*Die deutsche Ideologie*). «Над различными формами собственности, над условиями социального существования возвышается вся суперструктура впечатлений, иллюзий, способов мысли, различных и специфически оформленных способов жизни. Весь класс создает и формирует их, отпавляясь от своих материальных условий и соответствующих социальных отношений. Изолированный индивид, которому они передаются традицией и образованием, может вообразить, что они есть определяющая причина и отправная точка его действия» (*Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*. *Morceaux choisis*. P. 90–91). «Коммунистический манифест» в общем придерживается той же доктрины (P. 92–94. Ed Molitor, Paris, Costes, 1934).

[87] В случае религии, метафизики и искусства эта трансценденция очевидна; и даже в случае науки она также существует до такой степени, что даже в науке в современном смысле слова обнаруживается еще подчинение духа интеллигибельному, необходимость которого как таковая, согласно этой части платонизма, спасенной Аристотелем, существует над временем.

[88] Можно сказать вместе с Анри де Маном, что «примененное к социальному поведению буржуазии учение об «идеологии», сформулированное Марксом, без сомнения истинно», но нужно добавить вместе с тем же автором, что дело обстоит не так, «если рассматривают не социальное поведение одного класса, а «духовную надстройку» эпохи, или еще когда от идеологий камуфляжа и уловок, свойственных капиталистической эпохе, хотят сделать вывод о существовании аналогичных феноменов в предшествующую эпоху». Henri de Man. *L'idée socialiste*. Paris, Grasset, 1935. P. 125. (Во время, когда была написана эта книга, г-н Анри де Ман считался уважаемым автором и не было неприличным цитировать его имя. Addendum, 1946).

[89] «Этот способ производства (капитализм) по сути космополитичен, как христианство. Христианство, следовательно, это особая капиталистическая религия...» (Morceaux choisis. P. 128). Данная фраза дает прекрасный пример того, как образуются бессмыслицы, содержащиеся в историческом материализме. См.: Ibid. P. 126.

[90] A. Cornu. Op. cit. Jntrod. P.I.

[91] «Маркс создал настоящий миф о пролетариате. Миссия пролетариата есть предмет веры. Марксизм не есть только наука и политика, но есть также вера, религия» (Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 83) (прим. перев.).

[92] См. сноску 13 данной главы.

[93] См.: Helene Iswolsky. *L'homme en Russie sovietique*. Paris, Courier desiles, 1936.

[94] Все полно богов (греч.) Здесь содержится ссылка на слова Фалеса Милетского (прим. перев.).

[95] См. наше исследование «La dialectique immanente du premier acte de liberte», Nova et Vetera (Fribourg, Suisse), n. 3, 1945.

[96] По «Воспоминаниям» Клары Цеткин о Ленине (1929). В том, что касается атеизма, известно, что атеизм Ленина был более резок, нежели у Маркса. «Всякая религиозная идея гнусна», – говорил он. Это – в высшей степени решительный антирелигиозный догматизм, утверждение, что вся религия – лишь предрассудок и что всякое познание, каким бы оно ни было, если оно выходит за сферу научного опыта, то является невозможным, – таковы для него абсолютно фундаментальные темы. См. его книгу «Материализм и эмпириокритицизм» (1909).

[97] Очевидно совпадение воззрений Маритена и Бердяева в этом вопросе. «В России мы переживаем конец Ренессанса и кризис гуманизма острее, чем где бы то ни было на Западе, не пережив самого Ренессанса» (Бердяев Н. А. Смысл истории. М., 1990. С. 143) (прим. перев.).

[98] Примечательно, что наиболее свежим коммунистическим лозунгом является лозунг гуманизма – «социалистического гуманизма», для которого требуют отыскать в западной гуманистической традиции определенное место, ориентированное на возвеличение человека, «эмансипированного» от Бога. Этим коммунизм остается верным своему атеистическому постулату, но этот новый лозунг, обязывая к выбору в данном вопросе, приговаривает его скорее к отношению «сектантскому», по правде говоря, чем к «гуманистическому», и к догматическому непониманию наиболее глубоких исторических источников гуманизма и существенной части его богатств. Более того, открыто связывая, как это было с самим Марксом, пролетарскую концепцию мира в конечном счете с буржуазной традицией (нет ничего более буржуазного, чем рационалистический и атеистический гуманизм), этот новый лозунг предполагает отвержение или в любом случае значительное ослабление первоначального притязания коммунистической революции создать радикально нового человека. Когда видишь, чем обернулись плоды антропоцентрического гуманизма для буржуазной цивилизации, можно спросить, какую выгоду имел бы пролетариат от принятия той же философии и будет ли для него большой честью стремиться унаследовать то, что принадлежит к наибольшей нелепости мира – свободной буржуазной мысли. И, однако, с другой точки зрения, можно обнаружить в этом порыве к социалистическому гуманизму смутную предпосылку исторической связи, которая, возможно, завершится вопреки предположениям,

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
поскольку современный антропоцентрический гуманизм жизненно сопряжен с более глубокой и древней гуманистической традицией, с религиозными источниками, вне которых он абсолютно не может быть понят. И когда однажды в России вновь изучат его источники, тогда возникнет риск признания их ценности... (Июль 1935).

[99] Карл Барт (1886–1968) – швейцарский протестантский теолог, представитель неоортодоксии. В противовес либеральной теологии провозгласил радикальную несоизмеримость Бога и человеческого мира, культуры (прим. перев.).

[100] Фридрих Шлейермахер (1768–1834) – немецкий протестантский философ и теолог, основоположник либеральной теологии. Учил, что божественное начало открывается в реалиях мира человека, сводя религиозную веру к чувству эстетического восхищения жизнью (прим. перев.).

[101] Адольф фон Гарнак (1851–1930) – немецкий протестантский теолог, один из ведущих представителей либеральной теологии. Дав нравственную интерпретацию христианства, полагал, что божественное начало раскрывается в деяниях людей, культуре (прим. перев.).

[102] См.: *Science et Sagesse*, chap. III.

[103] *Jes Degres du Savour*. P. 664–666.

[104] См.: *Science et Sagesse*, chap. III.

[105] Первопричина отсутствия благодати исходит от нас (лат.) (прим. перев.). *Sum. theol.*, Ia – IIab, 112, 3, ad2.

[106] Мы говорим об определенном пессимизме. Благодаря ему она (эта философия. – Б. Г.) продолжает оставаться зависимой от руссоистского корня и абсолютно оптимистической философии человека (см. выше с. 66–67 настоящего издания, далее с. 230–231).

[107] Вернер Зомбарт (1863–1941) – немецкий экономист, социолог, историк культуры (прим. перев.).

[108] См.: *Du Regime temporal et de la Liber/e*. P. 46–64.

[109] См.: *Signey and Beatrice webb. Soviet Communism: A new civilization?* Lodres et New York, 1936. Добросовестность авторов и их стремление к точной информации в остальном не исключают определенной легко различимой наивности; Ernest Mercier. *Reflexions sur l'U.R. SS*, janvier 1936, Centre polytechnicien d'Etudes economiques; Waldemar Gurian. *Der Bolschevismus. Einfuhrung in Geschichte und Lehre*. Herder, Freiburg, 1931 (trad. franc., 1934); Arthur Rosenberg. *Histoire du Bolchevisme*, trad. franc. Grasset, 1936; Boris Sonvarine. *Stalin*. Paris. Plon, 1935; см. также отличную маленькую книгу г-жи Елены Извольской *L'Homme 1936 en Russie sovietique*. Paris, Desclée De Brouner (Courtier des lies), 1936. А также два письма Виктора Сержа Мадлене Раз и Анрэ Жиду. *Esprit*, juin 1936.

[110] Определенная форма «эксплуатации человека человеком» оказывается, таким образом, уничтоженной. Недостаточно, однако, уничтожить капиталистический режим (в особенности когда его заменяют коммунизмом), чтобы искоренить всякую форму эксплуатации человека человеком, в частности эксплуатация человека-индивида коллективным человеком может принять большой размах. Как бы то ни было, уничтожение капиталистической формы порабощения рабочей силы есть необходимость, признанная как персонализмом, так и социализмом.

[111] «Более чем что-либо иное, это почти универсальное личное участие через удивительное многообразие каналов, – доказывает она, – оправдывает обозначение многоформной демократии» (S. et B. webb. Op. cit. T. I. P. [1]427).

[112] См.: *Helene Iswolsky. L'homme 1936 en Russies sovietique*. P. 66–68, 105–106.

[113] давая весьма объективную документацию о борьбе против Бога, хотя она и ограничена официальной информацией, Веббы серьезно снижают размах и

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)

значение этой антирелигиозной работы. Довольно трудно установить точное число священников и монахов, которые были арестованы и еще до сих пор находятся в концентрационных лагерях, поскольку священнослужители никогда не преследуются прямо советским законом; последний воздерживается от затрагивания их вероисповедания, применяя к ним статьи уголовного кодекса о контрреволюционной деятельности, шпионаже, саботаже и «эксплуатации религиозных предрассудков» людей. Это намеренное запутывание делает чрезвычайно трудной, как мы сказали, всякую строгую оценку числа жертв религиозных преследований. Достаточно сказать, что из 100 000 монастырей, что некогда существовали в России, ни один не сохранился; следовательно, тысячи монахов и монахинь были истреблены. Можно ли говорить о гуманизме, пока существует эта ситуация, пока террор продолжает властвовать и концентрационные лагеря переполнены заключенными? Мы цитировали в начале этого исследования свидетельства корреспондента «Курье сосьалист» по поводу усиления этого террора. Согласно источникам, заслуживающим не меньшего доверия, арестованные в тюрьмах и лагерях, лица, осужденные к депортации, сейчас достигают 7 миллионов. Как можно узнать, сколько из этих несчастных пострадали за свои религиозные убеждения? Православные и католические священники, монахи и монахини, пасторы, раввины находятся, среди миллионов заключенных и их жертвенный список далек от завершения» (Helene Iswolsky. Op. cit. P. 112–114). В настоящее время можно вести лишь академические дискуссии о том, как возросло религиозное преследование в России по сравнению с широкомасштабными преследованиями прошлого. В действительности оно сокрыто от взора. Это не столько собственно преследование, сколько работа по духовному разрушению, которая скорее имеет целью уничтожить религиозную жизнь, чем нанести удар по верующим, и которая старается не творить публично мучеников. Главное – держать в тюрьме слово Божие. Чтобы держать нас в рамках законности, законы, после теоретического провозглашения свободы мысли, секуляризировали все школы, они запрещают собирать детей для обучения их катехизису и лишают возможности ребенка получить религиозное образование за рамками своей семьи, позволяя лишь ей давать такое образование; они запрещают (по крайней мере на русском языке) печатание и публикацию, а также ввоз из-за рубежа Библии и религиозных книг; они лишают священников права проповедовать где-либо вне их церкви и всякую религиозную организацию – права вести какое-либо образовательное дело, заниматься делами отдыха и милосердия. Они разрушили практически все семинарии, они делают из священника изгоя социальной и политической жизни, лишеного права голосования при режиме, где постоянное голосование есть условие существования. В то время как они наказывают как правонарушение всякую публичную пропаганду религии (исключение делается для божественной службы и проповеди в церкви), они, напротив, предоставляют антирелигиозной деятельности полную свободу, подчиняя ей официальное обучение и практически все образование; они разрешают и поощряют прямую пропаганду атеизма Союзом безбожников и родственными организациям; они делают из этой пропаганды (и как можно удивляться тому, что столько общин единогласно голосовали за упразднение их церквей – ведь на просторах всей России почти треть их была закрыта) одну из задач духовной власти, которая управляет великим советским телом и дает ему жизнь, – я имею в виду коммунистическую партию. Следует заметить, что в России вступление в коммунистическую партию сопряжено с исповеданием открытого атеизма и отрицанием всех форм сверхъестественного. «Партия коммунистов придерживается для себя жесткого закона: никто не принимается в ее члены (а также к испытанию в качестве кандидата), если он не заявляет чистосердечно и открыто о своем атеизме и полностью не отрицает существования любой формы и разновидности сверхприродного» (S. et V. Webb. Op. cit. I. II. P. 1012; cf. T.I. P. 345). Действует ли это условие вне СССР? Этот вопрос особенно интересен, поскольку коммунистическая партия утверждается как сущность, выходящая за рамки национального, но в самой России вопрос о ней не входит в состав советского конституционного организма и его различных законодательных предписаний. Во время, когда мы пишем, атеистический журнал более не выходит (возможно потому, что его покинули читатели); стоит вопрос о передаче колоколов церквям и даже возникла проблема оживления синода. Эти вынужденные уступки не означают, что атеистическое и антирелигиозное рвение коммунистических лидеров само по себе будет ослаблено. Новая Конституция, опубликованная в газетах, однако, внесет определенные послабления в положение духовенства. [С того времени, когда было написано это примечание, война ускорила изменение отношения советских людей к религии. По политическим мотивам, а также и в особенности под влиянием настроений в народе, русское государство официально примирилось с православной церковью. Она возглавляется патриархом; в Москве работает Теологический институт. По-видимому, преследуя свои собственные цели, отличные от целей государства, в которых идея славянской миссии

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org) играет большую роль, православная церковь обретает себя фактически как помощница русской политики. Будущее покажет, кто прав в своем видении, – атеисты, для которых религиозное безразличие молодежи есть приобретенное завоевание, что делает безопасными уступки, сделанные церкви, или же христиане, которые надеются, что со временем произойдет широкое религиозное обновление в массе русского народа. Addendum, 1946].

[114] Здесь мы имеем в виду то, что касается человека, гуманистическую, антропо-центристскую и натуралистическую, или обмирщенно христианскую концепцию, о которой шла речь выше; в том, что касается труда, – концепцию, которая, справедливо взывая к этике трудового достоинства, связывает фактически такую этику с устранением целей созерцательного и имманентного порядка (См.: Etienne Borne. Travail humain et Esprit chretien. Paris, 1932; Le Travail et l'Homme. Paris, 1936, Courrier des lies); в том, что касается общества, – концепцию, где экономическая деятельность («управление вещами» и в особенности промышленное производство) признается высшей формой деятельности града и игнорирует определенные права личности и семейного сообщества.

[115] правда, 23 мая 1934 г. Цитировано по Елене Извольской.

[116] правда, 17 мая 1934 г.,

[117] Du Regime temporal et de la Liberte. P. 100–102.

[118] См.: St. Thomas. Sum. theol., 1,103, 6 et 7.

[119] Ересям надлежит быть (лат.) (прим. перев.).

[120] Св. Фердинанд III Кастильский (1199–1252) – король Кастилии и Леона.

[121] Св. Людовик IX (1214–1270) – король Франции из династии Капетингов.

[122] См.: Religion et Culture.

[123] См.: Science et Sagesse. P. 346 et suiv.

[124] Карл Шмитт (1888–1985) – немецкий юрист, политолог, социолог консервативной ориентации. В 1933–1936 гг. сотрудничал с нацистами, хотя впоследствии пришел к неявному противостоянию им (прим. перев.).

[125] Под формальным объектом в томистской традиции понимается тот ракурс рассмотрения, «срез» вещи (материального объекта), который интересует познающего субъекта (прим. перев.).

[126] Was ist die Kirche. Munich, 1929. Разграничение, установленное в этом очерке Петерсоном, между Церковью и царством Божьим, очевидно, не следует чрезмерно преувеличивать; сегодня он бы, конечно, внес дополнительные поправки (он довел это разграничение до противостояния, что несовместимо с католическим тезисом о непосредственном создании Церкви Иисусом). Церковь есть начавшееся царство Божие, царство Божие в «странствующем, борющемся, распятом состоянии» (Ш. Журне). Но она не есть царство Божие в его состоянии окончательной реализации, представляет собою усилия по созданию целостной жизни, которую (возрожденное) человечество поведет на «новой земле» – в царстве Божьем, в «райском, триумфальном, возвеличенном» состоянии. Для удобства изложения именно это всецело эсхатологическое понятие обозначается нами словом «царство Божие», взятом в его наиболее значительном смысле. Настоящая глава была уже отредактирована и появилась в «Revue de Philosophie», когда вышло в свет важное теологическое исследование аббата Шарля Журне о судьбах Царства Божия и о Царстве Божьем на земле («Nova et Vetera» (janvier – mars et avril – juin 1935)). Это исследование ставит серьезные вопросы и проливает на них свет; там можно найти в комментариях вступление к важной дискуссии о «воззрении» К. Барта.

[127] Как бы ни было глубоко иногда это теологическое рассуждение, оно, без сомнения, в своих заключениях относительно мира и культуры приходит к крайне радикальному пессимизму, который, как считает Карл Барт, присущ христианской вере; мы не думаем, что Оно достигается без противоречий и ухищрений (см.: K. Barth. Parole de Dieu et Parole humaine; Denis de Rougemont/ Politique de la Personne). Г-н Ружемон, как и мы, считает «ересь» абсолютный пессимизм, который представляет мир ему самому». Но он

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
рассматривает также как ересь («ересь синтеза») католическое решение,  
называемое им рационалистическим, подлинный смысл которого он не  
схватывает,

[128] Иоанн, IV. 42.

[129] Не избавляет от брэнного тот, кто дарует царствие небесное (лат.)  
(прим. перев.). Эти слова гимна Эпифании использованы папой Пием XI в  
энциклике о Христе-короле.

[130] В январе 1077 г. низложенный император Священной Римской империи  
Генрих IV отправился в североитальянский замок Каноссу, чтобы просить там  
прощения у своего политического противника римского папы Григория VII  
(прим. перев.). Непосредственная власть в мирских делах (лат.) (прим.  
перев.).

[131] Непосредственная власть в мирских делах (лат.) (прим. перев.).

[132] В /связи с идеями «иерократии» укажем, в частности на работы: М.  
Arquilliere (Saint Gregoire VII. Paris, 1934), Jean Riviere (Le Probleme de  
l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel), М. Grabmann (Uber den  
Einfluss der aristot. Phil, auf die mittelalt. Theorien uber das berhaltenis  
von kirche und Staat).

[133] Карл V (1500–1558) – представитель династии Габсбургов, император  
Священной Римской империи, король Испании под именем Карла I (прим.  
перев.).

[134] Филипп II (1527–1598) – король Испании, сын Карла V. Возглавлял  
движение за восстановление могущества католицизма в Европе (прим. перев.).

[135] Генрих VIII (1491–1547) – король Англии, в период правления которого  
складывается англиканство как специфическая разновидность христианства. В  
1534 г. провозглашен главной англикан (прим. перев.).

[136] Галликанизм, или галликанство, – церковно-политическое направление  
среди французских католиков, имевшее своей целью обеспечение автономии  
национальной церкви по отношению к папскому престолу. Существовало в  
XIII–XVIII вв. (прим. перев.).

[137] Иозефизм – система подчинения церкви государству, изобретенная  
австрийским монархом, императором Священной Римской империи Иосифом II  
(1741–1790) (прим. перев.).

[138] Дерзай, насколько ты способен (лат.) (прим. перев.).

[139] Du Regime temporel et de la Liberte.

[140] Поль Клодель (1868–1955) – французский писатель католической  
ориентации (прим. перев.).

[141] Евангельский текст не говорит (Матф., XXVI, II/ «некоторые бедные»  
(всегда будут бедные среди вас), он говорит «эти бедные» (все ptokhous).  
Смысл ясен: «Этих бедных, в которых я присутствую, вы всегда найдете среди  
вас, с тем чтобы служить мне в них; но я исхожу отсюда, вот почему  
Магдалина поступила правильно, проливая на голову мою миро драгоценное...»

[142] Из-за слабости нашего рода зло чаще встречается среди людей, нежели  
добро; и в ходе истории оно растет и углубляется, в то самое время как  
добро примешивается к нему: эти статистические законы затрагивают поведение  
людей. Социальные структуры, институты, законы и обычаи, экономические и  
политические организации – это человеческие вещные образования, но не сами  
люди; и поскольку это вещные образования, а не люди, они могут быть лишены  
определенной нищеты человеческой жизни; как многие произведения человека,  
они исходят из человека и лучшего его в их собственном порядке и в  
определенном отношении. Они могут измеряться справедливостью и братской  
любовью, в то время как людские действия значительно реже соотносятся с  
этой мерой; они могут быть более справедливы, нежели люди, их использующие  
и применяющие. Но они остаются вещами и потому реалиями существенно низшего  
порядка, нежели личности, чье общение и жизнь они обслуживают.



Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)

[143] Критика, которую г-н Дени де Ружемон предлагает в книге «Политика личности» (*Politique de la Personne*. Paris, Grasset, 1934) (в другом отношении богатой истинными и глубокими замечаниями относительно всего христианства как такового и самого понятия христианского порядка мира, которым слишком злоупотребляли) базируется, как нам кажется, на ложном, если иметь в виду католическую веру, принципе, согласно которому вся человеческая и естественная деятельность, будучи искажена в самом своем источнике и, следовательно, отмечена отсутствием возможного жизненного единства с внутренней благодатью, всякое усилие установить «временной христианский порядок» необходимо нацелено – во имя христианства – на формирование воли человека, не заботясь о «справедливости» Божьей, и, следовательно, необходимо включает лицемерие. Более того, в концепции Барта история светского мира не ведаёт пути подготовки, через позитивный рост, пришествия царства Божьего, – даже если речь идет о загадочном явлении, о существенной прерывности, отмеченной конечным изменением, что отделяет «предпоследнее» от последнего.

[144] См.: *Du Regime temporel et de la Liberie*.

[145] «Компромисс между Церковью Христа и идолом богатства, который являет собою практическую религию капиталистических обществ, невозможен, так же как невозможен он был между Церковью и государственным идолом Римской Империи. Целостная система потребностей и ценностей с ее обожествлением жизни для выхватывания, чтобы накопить деньги и накопления, чтобы выхватить, которая теперь в час ее триумфа, в то время как приветствия толпы еще шумят в ушах гладиаторов и венки еще не увяли на их лбах, кажется иногда оставляющей вкус пепла на губах цивилизации, что привела к неведомому ранее завоеванию материальных ресурсов окружающей среды, но не научилась еще справляться с собой» (R. H. Tawney. *Religion and the Rise of Capitalism*, 1926. P. 286–287).

[146] Мы подразумеваем здесь прежде всего рассматриваемый сам по себе механизм общественного договора с вознаграждением задействованного капитала, что он допускает. Фактически благодаря духу приключения во имя меркантильной выгоды и накопления богатств, характерному для капиталистической эпохи, а также благодаря созданным им для себя специальным инструментам (например, анонимное общество), общественный договор должен был выступать в реальности как договор о ссуде (*mutuum*), а экономика должна была перейти под закон ростовщичества (см.: *Religion et Culture*, note II).

[147] Безработные – потенциальные потребители. Перед этой человеческой массой, испытывающей лишения, существование массы продуктов очевидного перепроизводства, поскольку здесь не возможно движение от одного полюса к другому есть проклятие экономики, основанной на капиталистической выгоде.

[148] *Du Regime temporel et de la Liberte*. P. 143–144.

[149] Bernard Groelhuysen. *Origines de l'esprit bourgeois en France*, I: *L'Eglise et la Bourgeoisie*/ Paris, N. K. F., 1927.

[150] В тексте подразумевается символика итальянских фашистов (прим. перев.).

[151] *Du Regime temporel et de la Liberte*. P. 166, 167, 169–170.

[152] Saudreau. *Le Mouvement antimystique en Espagne au XVI siecle* (*Revue du Clerge francais*, 1 aout 1917).

[153] и порядок сакральных действий, поскольку является человечески-коллективным, будет также всегда неполным здесь на земле. Как специально получающая помощь от Божественного духа, как направляемая своим невидимым Господином (и видимым главой, когда он действует от лица своего универсального авторитета). Церковь обладает полнотой.

Примечания

[1]

Феликс ле Дантек (1869–1917) – французский биолог, автор концепции функциональной ассимиляции, профессор Сорбонны (прим. перев.).

[2]

Анри Бергсон (1859–1941) – французский философ, представитель интуитивизма и философии жизни, активно повлиявший на формирование мировоззрения Маритена (прим, перев.).

[3]

Шарль Пегги (1873–1914) – французский философ-мистик, поэт и публицист (прим. перев.).

[4]

Леон Блуа (1846–1917) – французский романист и публицист (прим. перев.).

[5]

Без пятен и без морщин (лат.) (прим. перев.).

[6]

См.: «Religion et Culture»; «Du Regime Temporel et de la Uberte»

[7]

Сие надлежало делать, и того не оставлять (Матф..., XXIII).

[8]

действия суть свойства субъектов (лат..) (прим. перев...).

[9]

Под бытийствованием (subsistence) Маритен понимает в данном случае субстанциальный модус, характеризующий конкретное единство сущности и существования в сотворенных богом образованиях материального мира (прим. перев.).

[10]

Томас де Вио Гайетанский (1469–1534) – крупнейший интерпретатор сочинений Аквината.

[11]

См.: Maritain J. Les Degres du Savoir, 7 ed., Annexe IV. deuxieme redaction. «Существование не просто дано, как если бы бытие лишь извлекало сущности из небытия, подобно картинам на стене, – существование не просто дано, но и осуществляется. И это различие между существованием как данным и существованием как осуществляем<sup>^</sup> мьм весьма важно для философской теории

бытийствований». Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)

[12]

См.: Maritain J. De Bergson a Thomas d'Aquin. P., 1947, chap. IV («Spontaneite et Independence»).

[13]

См.: Maritain J. Quatre Essais sur l'Esprit dans sa condition charnelle. P., 1956, chap. III («L'Experience mystique naturelle et le Vide»).

[14]

В завершенном акте действия (лат.) (прим. перев.).

[15]

См.: Maritain J. De Bergson a Thomas d'Aquin. P., 1947, chap. IV («Spontaneite et Independence»).

[16]

См.: Maritain J., Maritain R. Situation de la Poesie. 2 e ed. P., 1947.

[17]

Св. Тереза Авильская (1515–1582) – католическая святая, известная своими мистическими прозрениями. Основательница совместно со св. Хуаном де ла Крус 17 женских и 15 мужских монастырей.

[18]

См.: Maritain J. Les Degres du Savoir. P. 432–447.

[19]

Необходимо отметить, что, употребляя слово «субъект» применительно к Богу, мы употребляем его не в том смысле, в каком это слово означает получение форм, или случайных характеристик, в этом смысле Бог, очевидно, не является субъектом (см.: Sum. theol. I, q. 3, a. 6, 7), – но делаем это в духе современного применения, когда оно означает бытийствование \*Я». В этом смысле слово «субъект» подобно слову «hypostase», имеющему ту же этимологию и формально приписываемому Богу (см.: Sum. theol., I, q. 29, a. 3).

[20]

См. прим. 18 к работе «Величие и нищета метафизики».

[21]

Маритен Жак Философ в мире filosofff.org  
См.: Maritain J. Les Degres du Savoir. P. 478–484.

[22]

Мозм Сомерсет. Избранные произведения в 2-х томах. Т. I. С. 383. – «Подводя итоги».

[23]

«Вы все более и более ухудшаете свое положение, – говорит главарь. – Если мы захотим поверить вам, то следует забыть все вами ранее сказанное...» «Нет средства защитить себя, если у других нетна то доброй воли», – подумал Карл, ничего не ответив главарю. Он знал, что все, что он скажет, покажется совсем иным окружающим и, будут ли приписаны добрые или дурные намерения его действиям, зависит только от настроения спрашивающих» (Kafka F. America. N.Y., 1946. P. 214–215).

[24]

Самостоятельным существованием (лат.) (прим. перев.).

[25]

См.: Maritain J. La Personne et le Bien commun. P., 1947. P. 34,

[26]

Une nouvelle Approche de Dieu.- In: «Nova et Vetera», avril–juin, 1946 (Maritain J. Raison et Raisons. P., 1947, chap. VII).

[27]

Се в мире (лат.) (прим. перев.).

[28]

Fondane Benjamin. Le Lundi existentiel et le Dimanche de l'histoire.- Dans: L'Exist-ence. P., 1945. P. 35.

[29]

К римлянам Послание святого апостола Павла, VII, 14–15, 24.

[30]

См.: Brod M. Kierkegaard, Heidegger et Kafka.- In: «L'Arche», 1946, novembre.

[31]

Таким образом, ничто есть та дыра в бытии, то падение» «в-себе» по  
Страница 124

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
отношению к себе, благодаря которому идет становление «для-себя» (Sartre J.-P. L'Être et le néant. P. 121). «Для-себя» связано, таким образом, с освобождающей деструкцией «в-себе», и «в-себе» уничтожает и поглощает себя в попытке самообоснования. Оно, таким образом, не составляет субстанции, по отношению к которой «для-себя» было бы атрибутом и производило бы мысль без того, чтобы быть поглощенным самим этим продуктом. Оно остается просто-напросто в «для-себя» как воспоминание о бытии, как свое неоправданное присутствие в мире. «В-себе-бытие» может обосновать собственное небытие, но не свое бытие; в «собственной декомпозиции оно уничтожает себя, превращаясь в «для себя», которое становится как таковое своим собственным основанием; но его случайность как «в-себе» остается за границами схватывания» (Idib. P. 127).

[32]

Существования как осуществленного (лат.) (прим. перев.).

[33]

Cooperation philosophique et justice intellectuelle.- In: «Revue Thomiste», 1946, sept.- dec. (Raison et Raisons. P., 1947, ch. IV).

[34]

Бытие, XXXII, 29.

[35]

См.: Первое Послание к коринфянам святого апостола Павла, I, 28. «И незнатное мира и уничиженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее...»

[36]

Thomas Aquinas. De Veritate, 5, 2.

[37]

См. с. 17, примечание!. (Здесь Маритен отсылает читателя к вводной части своей работы, которая не включена в настоящее издание. – Прим. ред.).

[38]

Зависимыми (лат.) (прим. перев.).

[39]

Практика (лат.) (прим. перев.).

[40]

Из ничего (лат.) (прим. перев.).

[41]

Из ничего (лат.) (прим. перев.).

[42]

См.: Maritain J. De la Philosophie chretienne. P., 1932; его же: Science et Sagesse. P., 1935.

[43]

См.: Maritain J. De Bergson a Thomas d'Aquin. P. 317.

[44]

См.: Ibid. P. 316.

[45]

См.: Ibid. P. 133–134.

[46]

Се в мире горечь моя горчайшая (лат.) (прим. перев.).

[47]

См.: Saint Thomas Jean de. Les Dons du Saint-Exprit. trad. par R. Maritain. P., 2ed.,

1950. P. 124.

[48]

Иеремия, ИІ, 22, 23.

[49]

Воспринимаемого мною как солома (лат.) (прим. перев.).

[50]

Андрэ Мальро (1901–1976) – французский писатель, искусствовед, политический деятель (прим. перев.).

[51]

Рамануджа (р. ок. 1017) – индийский религиозный мыслитель, основоположник вышишта-адвайты, являющийся разновидностью веданты (прим. перев.).

[52]

Эпиктет (ок. 50 – ок. 140) – греческий философ-стоик (прим. перев.).

[53]

Макс Шелер (1874–1928) – немецкий философ, один из основоположников философской антропологии (прим. перев.).

[54]

Св. Франциск Ассизский (1181–1226) – католический святой, основатель ордена францисканцев (прим. перев.).

[55]

Я полагаю абсолютно необходимым то, что в наши дни именуется экономикой изобилия. Но даже не говоря о трудных проблемах, которые поставит развитие науки и технологий, уменьшая необходимость ручного труда и создавая риск безработицы, это изобилие, будучи распространено на всех, будет означать для каждого относительную бедность, при которой необходимые средства будут гарантированы, а роскоши трудно достичь.

[56]

Пелагий (ок. 360–418) – христианский богослов, выходец из Британии. Отрицал догмат первородного греха и радикальную испорченность человечества. Божественная благодать рассматривается им как помощь человеку, соразногого заслуге. Сам же индивид может избрать как путь добра, так и путь зла. Августин вел с ним полемику по этим принципиальным вопросам. Пелагианство было официально осуждено церковью (прим. перев.).

[57]

Св. Мария Воплощения (1565–1618) – католическая святая, способствовавшая укоренению ордена кармелиток во Франции (прим. перев.).

[58]

Ян Рюйсброк (1293–1381) – фламандский философ-мистик, последователь идей Экхарта (прим. перев.).

[59]

Иоганн Таулер (1300–1361) – немецкий философ-мистик, испытавший влияние Экхарта (прим. перев.).

[60]

См.: Science et Sagesse, chap. Ш.

[61]

Св. Винсент ферье (1355–1419) – католический святой, испанского происхождения, много путешествовавший не только по Европе, но и в странах Востока. Известен своими чудесами и предсказаниями (прим. перев.).

[62]

янсений (1585–1638) – гол. католический теолог, противопоставивший истинно верующих тем, кто формально приемлет учение церкви. Утверждая, что Христос пролил свою кровь не за всех людей, он приблизился к кальвинистской доктрине предопределения (прим. перев.).

[63]

Многие смягчающие поправки, как показал в особенности Р. Г. Тони, должны быть внесены в теорию происхождения капитализма Макса Вебера. Однако незыблемо то, что кальвинизм (и доктрина самого Кальвина о склонности к заинтересованности) сыграл здесь, наряду с другими факторами, в своем роде определенную и важную роль.

[64]

Молинизм – учение испанского богослова и философа Луи де Молина (1535–1600), согласно которому Бог не предопределяет свободного волеизъявления человека, но заранее знает о его результатах. Таким образом, утверждается гармония божественной благодати и свободного выбора индивида (прим. перев.).

[65]

О помощи (лат.) (прим. перев.).

[66]

Прочитав здесь выдержку из ответа автора, опубликованного в американском журнале «Мысль» (сентябрь 1944), на статью М. Луи Мерсье, появившуюся в том же журнале: «Г-н Мерсье, возможно, поймет смысл моей критики, если он задумается о следующем тексте из «Concordia»: «Во истину, свершая доброе либо злое, мы можем достичь его только своей способностью к свободному суждению и общим содействием господя, то есть конкретную свободную причину сего следует относить к нам самим, а не к Богу... Тогда не Бог есть причина наших достоинств и пороков, но наши умысел и воля... Воспомоществованием со стороны божией один оправдается и спасется, другой – не оправдается и не спасется ради своей свободы». «Наиболее интересная часть в статье профессора Мерсье касается литературной истории идеи, в которой его компетенция безусловна, а замечания всегда вдохновляют. Я прочитал написанное им о семнадцатом столетии с великим удовольствием и пользой. Но относительно моего «интегрального гуманизма» я не могу не почувствовать, что он упустил суть. Действительно ли он поверил хоть на минуту, что я представил век Паскаля как пропитанный молинизмом во всех его силах и элементах, что я «порицал» великие духовные явления этого века, которые я лелею, или «Полиэкта», которым я, как и он, восхищаюсь? Я не «клеил» кого-либо, даже Молину или среднего «христианского джентльмена классической эпохи». Я попытался найти их место и выявить их значимость в философии современной культуры и истории. Вот почему здесь было не к месту вступать в теологическую дискуссию о Молине. Я также не рассматривал особое влияние, которое он мог не прямо оказать на литературу семнадцатого столетия (в порядке действующей причинности). Моя книга носит философский характер, и, поскольку я думаю, что главные звезды в философии культуры должны быть



Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
обнаружены на небосклоне теологии, я взял теологию Молины (в порядке формальной каузальности) как замечательный знак, как проявляющий тип для одного из наиболее характерных направлений, – я имею в виду наиболее богатый в исторических и «будущностных» потенциях, – в культурном поведении семнадцатого столетия. Для меня ясно, что это течение имело «антропоцентрическую» направленность и могло логически повести к отдельному гуманизму восемнадцатого столетия».

[67]

Благо «гражданской жизни», или цивилизации, есть последняя цель в порядке данного, в порядке времени и приобретенных добродетелей (см.: Saint Thomas d'Aquin, Sum. theol., I if, q 65, a. 2; de Virtut. cardin., a4, ad3), но не абсолютно, а со стороны их подчинения абсолютно конечной цели, то есть вечной жизни, эта относительно конечная цель и сам временной порядок выступают в виде надстройки. Несмотря на обозначенные (весьма беглые) оговорки во всех последних строках, оказывается, что в De Monarchia Данте рассматривал цель земного порядка или политики как абсолютно конечную (см.: lib. III, cap. 16): упрек аверроизму, который адресует ему в данной связи Жильсон, кажется обоснованным.

[68]

я сказал, вы богоподобны (лат.) (прим. перев.).

[69]

См.: Science et Sagesse, chap. III.

[70]

Двигаясь к Ахеронту (лат.) (прим. перев.).

[71]

См.: Religion et Culture; Du Regime temporal et de la Liberte.

[72]

Исторически атеизм находится также в отправной точке мысли самого Маркса. Маркс до того как стать коммунистом был атеистом. Более того, именно сама главенствующая идея атеизма Фейербаха, переведенная из плана религиозной критики в план критики социальной, обусловила присоединение Маркса к коммунизму. Г-н Опост Корню хорошо показал (Karl Marx, De l'hegelianisme au materialisme historique. Paris, 1934), что генезис коммунизма у Маркса не экономического порядка, как у Энгельса, а принадлежит к философскому и метафизическому порядку: человек отчуждается от себя и своего труда частной собственностью, так же как он отчужден от себя самого идеей Бога, в которую он проектирует свою собственную сущность, и религией. В первый момент Маркс, находясь в зависимости от Фейербаха, представлял отчуждение, связанное с частной собственностью, по типу религиозного отчуждения; и далее, во второй момент он пришел, в противовес Фейербаху, к его рассмотрению как фактически первичного и порождающего другое отчуждение (исторический материализм); именно от него, как первичного условия, исходит отчуждение человека в Боге. Необходимо уничтожить (коммунизм) отчуждение труда: после этого произойдет как завершение (атеизм) уничтожение иного отчуждения. «Через уничтожение частной собственности и подавление всякого отчуждения коммунизм будет знаменовать возвращение человека к человеческой жизни; так как отчуждение производится одновременно в области сознания и

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
конкретной жизни, экономическая и социальная эмансипация, т. е. коммунизм, будет иметь в качестве необходимого завершения религиозную эмансипацию, т. е. атеизм» (Cornu. Op. cit. P. 339; по рукописям 1844 г., *Economic politique et philosophic*). В реальности исторический материализм и коммунизм, такой, каким он его представлял тогда, когда был предан ему мыслью и сердцем, имеют в качестве основы атеизм Фейербаха.

[73]

Нам возразили с коммунистической стороны (Georges Sadoul, *Commune, decembre 1935*), что марксизм без сомнения «всецело и тотально атеистичен», но что атеизм есть следствие, а не отправная точка. Следствие чего? «Признания факта классовой борьбы». Трудно увидеть, каким образом от признания факта классовой борьбы можно было бы прийти к заключению, что Бог не существует. Без сомнения, ненависть к классовому врагу может ассоциативно повлечь неприятие его религии, как и всего того, что кажется признаком его существования. Но мы ищем здесь философское следование, а не психических или внутренне-телесных связей. Религия уменьшает эффективность борьбы пролетариата? Даже если бы это было истинным (в том смысле, что подлинная религия реально ставит препятствия ненависти, сопутствующей эффективной борьбе), все же была бы еще приличная дистанция между этим утверждением и суждением о небытии Бога. Если они взаимосвязаны в уме такого мыслителя, как Маркс, то это происходит потому, что он отправлялся, как это признают и другие, от «материалистической концепции мира». И она ему, конечно, запрещала делать из борьбы против религии первый пункт своей социальной программы (поскольку, напротив, в его глазах именно исчезновение режима частной собственности повлечет за собой конец религиозного состояния); но речь идет не об этом. Нас интересует, не лежит ли атеизм в основании материалистической концепции самого мира. И ответ, кажется, совсем не в том, чтобы взять эту концепцию такой, какова она была у Маркса (что она могла бы претерпеть определенные изменения – это другое дело), и чтобы понять роль метафизики в генезисе систем, которые приходят к заключениям против самой метафизики. Мы были бы, впрочем, рады, если бы этот самый вопрос был рассмотрен с коммунистической стороны. Возможно, он привел бы некоторых коммунистов к вопросу о ценности их атеизма.

[74]

Сама собой разумеющаяся (лат.) (прим. перев.).

[75]

Гилберт Кийт Честертон (1874–1936) – британский писатель и мыслитель. Философское мировоззрение Честертона весьма близко основоположениям томизма (прим. перев.).

[76]

Слово «Церковь» означает «мистическое тело Христово», одновременно видимое в его социальной конфигурации и божественное в его душе, собственная жизнь которого принадлежит сверхъестественному порядку. Случается, что «временной христианский мир» дает возможность проявиться, конечно, не в сердце Церкви, но в более или менее протяженных сферах ее человеческой структуры, непристойностям, что исходят от мира: от опьянения великолепием и добродетелями Ренессанса, буржуазным духом XIX столетия. Тогда, поскольку «врата ада» не могут возобладать против нее, приходит очищение. Святые напрасно требовали в течение трех столетий реформы Церкви, когда пришла великая лютеранская буря.

[77]

N. Berdiaeff.

[78]

«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, посясторонность своего мышления. Спор о действительности или недействительности мышления, изолирующегося от практики, есть чисто схоластический вопрос». «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его» («Тезисы II и XI о Фейербахе»). «С того момента как реальность (практическая деятельность) продемонстрирована, автономная философия теряет свои средства существования» (Die deutsche Ideologie. Morceaux choisis de Marx. Paris, Gallimard, 1934. p. 75).

[79]

Жорж Сорель (1847–1922) – французский философ и социолог, теоретик анархо-синдикализма (прим. перев.).

[80]

Последнее время часто и справедливо цитируется текст Энгельса: «Маркс и я отчасти сами виноваты в том, что молодежь иногда придает больше значения экономической стороне, чем это следует. Нам приходилось, возражая нашим противникам, подчеркивать главный принцип, который они отрицали, и не всегда находилось достаточно времени, места и поводов отдавать должное и остальным моментам, участвующим во взаимодействии» (Ф. Энгельс, письмо 21 сентября 1890).

[81]

Имманентизм Тегеля уже как таковой представляет собой потенциальный материализм, которому лишь идеализм помешал раскрыться.

[82]

См. работу Поля Вино «Возвращение к Марксу» (Polilique, novembre 1935). Собственной задачей христианской критики марксизма было бы лишение полномочий этой интуиции философских ошибок, под влиянием которых она концептуализирована Марксом. Такая задача возникает тем более, что в действительности, каким бы ни было отвращение, лично питаемое Марксом против христианства, сама эта интуиция богата иудео-христианскими ценностями.

[83]

Схожая двойственность и по подобным причинам обнаруживается в экономическом плане. Маркс увидел, что капиталистический порядок фактически живет согласно принципу, противоположному природе изобилия денег; он блокирует этот взгляд неточной и «монистической» теорией стоимости и прибыли.

[84]

«Коммунизм... будучи законченным натурализмом... есть подлинный финал раздора между человеком и природой, между человеком и человеком, но есть подлинный финал раздора между существованием и сущностью, между объективацией и

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
утверждением себя, между свободой и необходимостью, между индивидом и родом. Он разрешает тайну истории и он знает, что ее разрешает» (Подготовительные заметки к «Святому семейству», избранные фрагменты. С. 229). Подлинная цель вражды между существованием и сущностью» – это *useitas*, совершенствование сущности, которая и есть сам акт существования. Когда мы используем это слово и когда мы говорим, что в перспективе марксизма движение истории и революции имеет тенденцию наделения коллективного человека и его динамизма атрибутами (и в особенности *aseitas*), которые религия придает Богу, то ясно, что такой стиль'говорения связывается с тем, что означают для нас идеи Маркса. Никто не удивится, что для проведения нашей философской работы мы прибегли бы к нашему собственному философскому языку, а не к языку Маркса, даже когда речь идет о критике марксизма. В силу того же закона по поводу исторического материализма мы прибегли к аристотелевскому понятию материальной причины. Но более того, именно генезис идей Маркса, отпавлявшегося от идей Фейербаха, то есть от отвергаемого и перевернутого христианства, позволяет применять здесь язык христианской философии.

[85]

Я говорю перводетерминирующую, без сомнения, не относительно внутреннего содержания надстроек – Маркс, как и Фрейд, не занимался объяснением содержания искусства или религии (более или менее ортодоксальные марксисты должны были в силу неизбежной естественной склонности показаться менее сдержанными), – но относительно их существования и исторической энергии, их реальной значимости для человеческой жизни. В том, что касается религии, Маркс предполагал, впрочем, что критика Фейербаха была решительной, это очевидно в «Капитале» (см.: *Morceaux choisis*. Paris, Gallimard, 1934. P. 126–127). Мы цитируем по этой подборке текстов, на которую удобнее сослаться (см. также выше – сноску 1 данной главы).

[86]

См.: *Morceaux choisis*. P. 67, 89–92, 117, 125–128. Начиная с 1842 г. молодой Маркс уже подчеркивал, что всякая философия до того, как она начинает воздействовать на свою эпоху, сама порождается потребностями и тенденциями этой эпохи, которые она выражает по-своему (A. Cornu. Op. cit. P. 175). Эта идея, которая, будучи понята в прямом смысле, последовательно тяготеет к открытию исторического материализма, состоящего в точности в приписывании перводетерминирующей роли диалектике экономики. Нельзя утверждать, что благодаря самому диалектическому прогрессу, который являет собою действие и противодействие, невозможно обнаружить перводе-терминацию суперструктуры инфраструктурой. Диалектический процесс интересен прежде всего противоречиями и антагонизмами, порожденными самим способом производства; и если и есть взаимодействие между инфраструктурой и суперструктурой, таковое с момента, когда вся трансцендентная реальность и трансцендентная ценность (из которой это взаимодействие могло бы обрести автономную устойчивость) устранены, обладает первопринципом экзистенциальной детерминации лишь в инфраструктуре, испытывающей обратное воздействие, и находит лишь в ней свое реальное значение для человеческой жизни. «Таким образом, мораль, религия, метафизика и другие идеологии и формы сознания, что соответствуют им, не сохраняют более видимость автономии. У них нет истории, развития, именно люди, развивая материальное производство и свою материальную торговлю, изменяют в то же время вместе с реальностью свою мысль и продукты своей мысли. Не сознание детерминирует жизнь, жизнь обуславливает сознание» (*Die deutsche Ideologie*). «Над различными формами собственности, над ус-ловиями социального существования возвышается вся суперструктура впечатлений, иллюзий, способов мысли, различных и специфически оформленных способов жизни. Весь класс создает и формирует их, отпавляясь от своих материальных условий и соответствующих социальных отношений. Изолированный индивид, которому они передаются традицией и образованием, может вообразить, что они есть определяющая причина и отправная точка его действия» (*Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*. *Morceaux choisis*. P. 90–91). «Коммунистический манифест» в общем придерживается той же доктрины (P. 92–94. Ed Molitor, Paris, Costes, 1934).

[87]

В случае религии, метафизики и искусства эта трансценденция очевидна; и даже в случае науки она также существует до такой степени, что даже в науке в современном смысле слова обнаруживается еще подчинение духа интеллигибельному, необходимость которого как таковая, согласно этой части платонизма, спасенной Аристотелем, существует над временем.

[88]

Можно сказать вместе с Анри де Маном, что «примененное к социальному поведению буржуазии учение об «идеологии», сформулированное Марксом, без сомнения истинно», но нужно добавить вместе с тем же автором, что дело обстоит не так, «если рассматривают не социальное поведение одного класса, а «духовную надстройку» эпохи, или еще когда от идеологий камуфляжа и уловок, свойственных капиталистической эпохе, хотят сделать вывод о существовании аналогичных феноменов в предшествующую эпоху». Henri de Man. *L'idée socialiste*. Paris, Grasset, 1935. P. 125. (Во время, когда была написана эта книга, г-н Анри де Ман считался уважаемым автором и не было неприличным цитировать его имя. Addendum, 1946).

[89]

«Этот способ производства (капитализм) по сути космополитичен, как христианство. Христианство, следовательно, это особая капиталистическая религия...» (Morceaux choisis. P. 128). Данная фраза дает прекрасный пример того, как образуются бессмыслицы, содержащиеся в историческом материализме. См.: Ibid. P. 126.

[90]

A. Cornu. Op. cit. Jntrod. P.I.

[91]

«Маркс создал настоящий миф о пролетариате. Миссия пролетариата есть предмет веры. Марксизм не есть только наука и политика, но есть также вера, религия» (Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 83) (прим. перев.).

[92]

См. сноску 13 данной главы.

[93]

См.: Helene Iswolsky. *L'homme en Russie sovietique*. Paris, Courier desiles, 1936.

[94]

Все полно богов (греч.) Здесь содержится ссылка на слова Фалеса Милетского (прим. перев.).

[95]

См. наше исследование «La dialectique immanente du premier acte de liberte», Nova et Vetera (Fribourg, Suisse), n. 3, 1945.

[96]

По «Воспоминаниям» Клары Цеткин о Ленине (1929). В том, что касается атеизма, известно, что атеизм Ленина был более резок, нежели у Маркса. «Всякая религиозная идея гнусна», – говорил он. Это – в высшей степени решительный антирелигиозный догматизм, утверждение, что вся религия – лишь предрассудок и что всякое познание, каким бы оно ни было, если оно выходит за сферу научного опыта, то является невозможным, – таковы для него абсолютно фундаментальные темы. См. его книгу «Материализм и эмпириокритицизм» (1909).

[97]

Очевидно совпадение воззрений Маритена и Бердяева в этом вопросе. «В России мы переживаем конец Ренессанса и кризис гуманизма острее, чем где бы то ни было на Западе, не пережив самого Ренессанса» (Бердяев Н. А. Смысл истории. М., 1990. С. 143) (прим. перев.).

[98]

Примечательно, что наиболее свежим коммунистическим лозунгом является лозунг гуманизма – «социалистического гуманизма», для которого требуют отыскать в западной гуманистической традиции определенное место, ориентированное на возвеличение человека, «эмансипированного» от Бога. Этим коммунизм остается верным своему атеистическому постулату, но этот новый лозунг, обаявая к выбору в данном вопросе, приговаривает его скорее к отношению «сектантскому», по правде говоря, чем к «гуманистическому», и к догматическому непониманию наиболее глубоких исторических источников гуманизма и существенной части его богатств. Более того, открыто связывая, как это было с самим Марксом, пролетарскую концепцию мира в конечном счете с буржуазной традицией (нет ничего более буржуазного, чем рационалистический и атеистический гуманизм), этот новый лозунг предполагает отвержение или в любом случае значительное ослабление первоначального притязания коммунистической революции создать радикально нового человека. Когда видишь, чем обернулись плоды антропоцентрического гуманизма для буржуазной цивилизации, можно спросить, какую выгоду имел бы пролетариат от принятия той же философии и будет ли для него большой честью стремиться унаследовать то, что принадлежит к наибольшей нелепости мира – свободной буржуазной мысли. И, однако, с другой точки зрения, можно обнаружить в этом порыве к социалистическому гуманизму смутную предпосылку исторической связи, которая, возможно, завершится вопреки предположениям, поскольку современный антропоцентрический гуманизм жизненно сопряжен с более глубокой и древней гуманистической традицией, с религиозными источниками, вне которых он абсолютно не может быть понят. И когда однажды в России вновь изучат его источники, тогда возникнет риск признания их ценности... (Июль 1935).

[99]

Карл Барт (1886–1968) – швейцарский протестантский теолог, представитель неоортодоксии. В противовес либеральной теологии провозгласил радикальную несоизмеримость Бога и человеческого мира, культуры (прим. перев.).

[100]

Фридрих Шлейермахер (1768–1834) – немецкий протестантский философ и теолог,  
Страница 134

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
основоположник либеральной теологии. Учил, что божественное начало  
открывается в реалиях мира человека, сводя религиозную веру к чувству  
эстетического восхищения жизнью (прим. перев.).

[101]

Адольф фон Гарнак (1851–1930) – немецкий протестантский теолог, один из  
ведущих представителей либеральной теологии. Дав нравственную интерпретацию  
христианства, полагал, что божественное начало раскрывается в деяниях  
людей, культуре (прим. перев.).

[102]

См.: Science et Sagesse, chap. III.

[103]

Jes Degres du Savour. P. 664–666.

[104]

См.: Science et Sagesse, chap. III.

[105]

Первопричина отсутствия благодати исходит от нас (лат.) (прим. перев.).  
Sum. theol., Ia – Ilab, 112, 3, ad2.

[106]

Мы говорим об определенном пессимизме. Благодаря ему она (эта философия. –  
Б. Г.) продолжает оставаться зависимой от руссоистского корня и абсолютно  
оптимистической философии человека (см. выше с. 66–67 настоящего издания,  
далее с. 230–231).

[107]

Вернер Зомбарт (1863–1941) – немецкий экономист, социолог, историк культуры  
(прим. перев.).

[108]

См.: Du Regime temporal et de la Liberte. P. 46–64.

[109]

См.: Signey and Beatrice webb. Soviet Communism: A new civilization? Londres  
et New York, 1936. Добросовестность авторов и их стремление к точной  
информации в остальном не исключают определенной легко различимой  
наивности; Ernest Mercier. Reflexions sur l'U.R. SS, janvier 1936, Centre  
polytechnicien d'Etudes economiques; Waldemar Gurian. Der Bolschewismus.  
Einfuhrung in Geschichte und Lehre. Herder, Freiburg, 1931 (trad. franc.,  
1934); Arthur Rosenberg. Histoire du Bolchevisme, trad. franc. Grasset,  
1936; Boris Sonvarine. Stalin. Paris. Plon, 1935; см. также отличную  
маленькую книгу г-жи Елены Извольской L'Homme 1936 en Russie sovietique.  
Paris, Desclée De Brouwer (Courtier des livres), 1936. А также два письма  
Виктора Сержа Мадлене Раз и Анрэ Жиду. Esprit, juin 1936.

[110]

Определенная форма «эксплуатации человека человеком» оказывается, таким образом, уничтоженной. Недостаточно, однако, уничтожить капиталистический режим (в особенности когда его заменяют коммунизмом), чтобы искоренить всякую форму эксплуатации человека человеком, в частности эксплуатация человека-индивида коллективным человеком может принять большой размах. Как бы то ни было, уничтожение капиталистической формы порабощения рабочей силы есть необходимость, признанная как персонализмом, так и социализмом.

[111]

«Более чем что-либо иное, это почти универсальное личное участие через удивительное многообразие каналов, – доказывает она, – оправдывает обозначение многоформной демократии» (S. et V. webb. Op. cit. T. I. P. [1]427).

[112]

См.: Helene Iswolsky. L'homme 1936 en Russies sovietique. P. 66–68,105–106.

[113]

Давая весьма объективную документацию о борьбе против Бога, хотя она и ограничена официальной информацией, Веббы серьезно снижают размах и значение этой антирелигиозной работы. Довольно трудно установить точное число священников и монахов, которые были арестованы и еще до сих пор находятся в концентрационных лагерях, поскольку священнослужители никогда не преследуются прямо советским законом; последний воздерживается от затрагивания их вероисповедания, применяя к ним статьи уголовного кодекса о контрреволюционной деятельности, шпионаже, саботаже и «эксплуатации религиозных предрассудков» людей. Это намеренное запутывание делает чрезвычайно трудной, как мы сказали, всякую строгую оценку числа жертв религиозных преследований. Достаточно сказать, что из 100 000 монастырей, что некогда существовали в России, ни один не сохранился; следовательно, тысячи монахов и монахинь были истреблены. Можно ли говорить о гуманизме, пока существует эта ситуация, пока террор продолжает властвовать и концентрационные лагеря переполнены заключенными? Мы цитировали в начале этого исследования свидетельства корреспондента «Курье сосьялист» по поводу усиления этого террора. Согласно источникам, заслуживающим не меньшего доверия, арестованные в тюрьмах и лагерях, лица, осужденные к депортации, сейчас достигают 7 миллионов. Как можно узнать, сколько из этих несчастных пострадали за свои религиозные убеждения? Православные и католические священники, монахи и монахини, пасторы, равнины находятся, среди миллионов заключенных и их жертвенный список далек от завершения» (Helene Iswolsky. Op. cit. P. 112–114). В настоящее время можно вести лишь академические дискуссии о том, как возросло религиозное преследование в России по сравнению с широкомасштабными преследованиями прошлого. В действительности оно сокрыто от взора. Это не столько собственно преследование, сколько работа по духовному разрушению, которая скорее имеет целью уничтожить религиозную жизнь, чем нанести удар по верующим, и которая старается не творить публично мучеников. Главное – держать в тюрьме слово Божие. Чтобы держать нас в рамках законности, законы, после теоретического провозглашения свободы мысли, секуляризировали все школы, они запрещают собирать детей для обучения их катехизису и лишают возможности ребенка получить религиозное образование за рамками своей семьи, позволяя лишь ей давать такое образование; они запрещают (по крайней мере на русском языке) печатание и публикацию, а также ввоз из-за рубежа Библии и религиозных книг; они лишают священников права проповедовать где-либо вне их церкви и всякую религиозную организацию – права вести какое-либо образовательное дело, заниматься делами отдыха и милосердия. Они разрушили практически все семинарии, они делают из священника изгоя социальной и политической жизни, лишеного права голосования при режиме, где постоянное голосование есть условие существования. В то время как они наказывают как правонарушение всякую публичную пропаганду религии (исключение делается для божественной службы и проповеди в церкви), они, напротив, предоставляют антирелигиозной деятельности полную свободу, подчиняя ей официальное обучение и практически



Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
все образование; они разрешают и поощряют прямую пропаганду атеизма Союзом безбожников и родственным организациям; они делают из этой пропаганды (и как можно удивляться тому, что столько общин единогласно голосовали за упразднение их церквей – ведь на просторах всей России почти треть их была закрыта) одну из задач духовной власти, которая управляет великим советским телом и дает ему жизнь, – я имею в виду коммунистическую партию. Следует заметить, что в России вступление в коммунистическую партию сопряжено с исповеданием открытого атеизма и отрицанием всех форм сверхъестественного. «Партия коммунистов придерживается для себя жесткого закона: никто не принимается в ее члены (а также к испытанию в качестве кандидата), если он не заявляет чистосердечно и открыто о своем атеизме и полностью не отрицает существования любой формы и разновидности сверхприродного» (S. et V. Webb. *Op. cit.* I. II. P. 1012; cf. T.I. P. 345). Действует ли это условие вне СССР? Этот вопрос особенно интересен, поскольку коммунистическая партия утверждается как сущность, выходящая за рамки национального, но в самой России вопрос о ней не входит в состав советского конституционного организма и его различных законодательных предписаний. Во время, когда мы пишем, атеистический журнал более не выходит (возможно потому, что его покинули читатели); стоит вопрос о передаче колоколов церквам и даже возникла проблема оживления синода. Эти вынужденные уступки не означают, что атеистическое и антирелигиозное рвение коммунистических лидеров само по себе будет ослаблено. Новая конституция, опубликованная в газетах, однако, внесет определенные послабления в положение духовенства. [С того времени, когда было написано это примечание, война ускорила изменение отношения советских людей к религии. По политическим мотивам, а также и в особенности под влиянием настроений в народе, русское государство официально примирилось с православной церковью. Она возглавляется патриархом; в Москве работает Теологический институт. По-видимому, преследуя свои собственные цели, отличные от целей государства, в которых идея славянской миссии играет большую роль, православная церковь обретает себя фактически как помощница русской политики. Будущее покажет, кто прав в своем видении, – атеисты, для которых религиозное безразличие молодежи есть приобретенное завоевание, что делает безопасными уступки, сделанные церкви, или же христиане, которые надеются, что со временем произойдет широкое религиозное обновление в массе русского народа. Addendum, 1946].

[114]

Здесь мы имеем в виду то, что касается человека, гуманистическую, антропо-центристскую и натуралистическую, или обмирщенно христианскую концепцию, о которой шла речь выше; в том, что касается труда, – концепцию, которая, справедливо взывая к этике трудового достоинства, связывает фактически такую этику с устранением целей созерцательного и имманентного порядка (См.: Etienne Borne. *Travail humain et Esprit chretien*. Paris, 1932; *Le Travail et l'Homme*. Paris, 1936, *Courrier des lies*); в том, что касается общества, – концепцию, где экономическая деятельность («управление вещами» и в особенности промышленное производство) признается высшей формой деятельности града и игнорирует определенные права личности и семейного сообщества.

[115]

Правда, 23 мая 1934 г. Цитировано по Елене Извольской.

[116]

Правда, 17 мая 1934 г.,

[117]

*Du Regime temporal et de la Liberte*. P. 100–102.

[118]

См.: St. Thomas. Sum. theol., 1,103, 6 et 7.

[119]

Ересям надлежит быть (лат.) (прим. перев.).

[120]

Св. Фердинанд III Кастильский (1199–1252) – король Кастилии и Леона.

[121]

Св. Людовик IX (1214–1270) – король Франции из династии Капетингов.

[122]

См.: Religion et Culture.

[123]

См.: Science et Sagesse. P. 346 et suiv.

[124]

Карл Шмитт (1888–1985) – немецкий юрист, политолог, социолог консервативной ориентации. В 1933–1936 гг. сотрудничал с нацистами, хотя впоследствии пришел к неявному противостоянию им (прим. перев.).

[125]

Под формальным объектом в томистской традиции понимается тот ракурс рассмотрения, «срез» вещи (материального объекта), который интересует познающего субъекта (прим. перев.).

[126]

was 1st die Kirche. Munich, 1929. Разграничение, установленное в этом очерке Петерсоном, между Церковью и царством Божиим, очевидно, не следует чрезмерно преувеличивать; сегодня он бы, конечно, внес дополнительные поправки (он довел это разграничение до противостояния, что несовместимо с католическим тезисом о непосредственном создании Церкви Иисусом). Церковь есть начавшееся царство Божие, царство Божие в «странствующем, борющемся, распятом состоянии» (Ш. Журне). Но она не есть царство Божие в его состоянии окончательной реализации, представляет собою усилия по созданию целостной жизни, которую (возрожденное) человечество поведет на «новой земле» – в царстве Божьем, в «райском, триумфальном, возвеличенном» состоянии. Для удобства изложения именно это всецело эсхатологическое понятие обозначается нами словом «царство Божие», взятом в его наиболее значительном смысле. Настоящая глава была уже отредактирована и появилась в «Revue de Philosophie», когда вышло в свет важное теологическое исследование аббата Шарля Журне о судьбах Царства Божия и о Царстве Божьем на земле («Nova et Vetera» (janvier – mars et avril – juin 1935)). Это исследование ставит серьезные вопросы и проливает на них свет; там можно

[127]

Как бы ни было глубоко иногда это теологическое рассуждение, оно, без сомнения, в своих заключениях относительно мира и культуры приходит к крайне радикальному пессимизму, который, как считает Карл Барт, присущ христианской вере; мы не думаем, что Оно достигается без противоречий и ухищрений (см.: K. Barth. *Parole de Dieu et Parole humaine*; Denis de Rougemon/ *Politique de la Personne*). Г-н Ружемон, как и мы, считает «ересь» абсолютный пессимизм, который предоставляет мир ему самому». Но он рассматривает также как ересь («ересь синтеза») католическое решение, называемое им рационалистическим, подлинный смысл которого он не схватывает,

[128]

Иоанн, IV. 42.

[129]

Не избавляет от бременного тот, кто дарует царствие небесное (лат.) (прим. перев.). Эти слова гимна Эпифании использованы папой Пием XI в энциклике о Христе-короле.

[130]

В январе 1077 г. низложенный император Священной Римской империи Генрих IV отправился в североитальянский замок Каноссу, чтобы просить там прощения у своего политического противника римского папы Григория VII (прим. перев.). Непосредственная власть в мирских делах (лат.) (прим. перев.).

[131]

Непосредственная власть в мирских делах (лат.) (прим. перев.).

[132]

В /связи с идеями «иерократии» укажем, в частности на работы: M. Arquilliere (*Saint Gregoire VII. Paris, 1934*), Jean Riviere (*Le Probleme de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel*), M. Grabmann (*Über den Einfluss der aristot. Phil, auf die mittelalt. Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat*).

[133]

Карл V (1500–1558) – представитель династии Габсбургов, император Священной Римской империи, король Испании под именем Карла I (прим. перев.).

[134]

Филипп II (1527–1598) – король Испании, сын Карла V. Возглавлял движение за восстановление могущества католицизма в Европе (прим. перев.).

[135]

Генрих VIII (1491–1547) – король Англии, в период правления которого складывается англиканство как специфическая разновидность христианства. В 1534 г. провозглашен главой англикан (прим. перев.).

[136]

Галликанизм, или галликанство, – церковно-политическое направление среди французских католиков, имевшее своей целью обеспечение автономии национальной церкви по отношению к папскому престолу. Существовало в XIII–XVIII вв. (прим. перев.).

[137]

Иозефизм – система подчинения церкви государству, изобретенная австрийским

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
монархом, императором Священной Римской империи Иосифом II (1741–1790)  
(прим. перев.).

[138]

Дерзай, насколько ты способен (лат.) (прим. перев.).

[139]

Du Regime temporel et de la Liberte.

[140]

Поль Клодель (1868–1955) – французский писатель католической ориентации  
(прим. перев.).

[141]

Евангельский текст не говорит (Матф., XXVI, II/ «некоторые бедные» (всегда будут бедные среди вас), он говорит «эти бедные» (все *ptokhous*). Смысл ясен: «Этих бедных, в которых я присутствую, вы всегда найдете среди вас, с тем чтобы служить мне в них; но я исхожу отсюда, вот почему Магдалина поступила правильно, проливая на голову мою миро драгоценное...»

[142]

Из-за слабости нашего рода зло чаще встречается среди людей, нежели добро; и в ходе истории оно растет и углубляется, в то самое время как добро примешивается к нему: эти статистические законы затрагивают поведение людей. Социальные структуры, институты, законы и обычаи, экономические и политические организации – это человеческие вещные образования, но не сами люди; и поскольку это вещные образования, а не люди, они могут быть лишены определенной нищеты человеческой жизни; как многие произведения человека, они исходят из человека и лучшего его в их собственном порядке и в определенном отношении. Они могут измеряться справедливостью и братской любовью, в то время как людские действия значительно реже соотносятся с этой мерой; они могут быть более справедливы, нежели люди, их использующие и применяющие. Но они остаются вещами и потому реалиями существенно низшего порядка, нежели личности, чье общение и жизнь они обслуживают.

[143]

Критика, которую г-н Дени де Ружемон предлагает в книге «Политика личности» (*Politique de la Personne. Paris, Grasset, 1934*) (в другом отношении богатой истинными и глубокими замечаниями относительно всего христианства как такового и самого понятия христианского порядка мира, которым слишком злоупотребляли) базируется, как нам кажется, на ложном, если иметь в виду католическую веру, принципе, согласно которому вся человеческая и естественная деятельность, будучи искажена в самом своем источнике и, следовательно, отмечена отсутствием возможного жизненного единства с внутренней благодатью, всякое усилие установить «временной христианский порядок» необходимо нацелено – во имя христианства – на формирование воли человека, не заботясь о «справедливости» Божьей, и, следовательно, необходимо включает лицемерие. Более того, в концепции Барта история светского мира не ведает пути подготовки, через позитивный рост, пришествия царства Божьего, – даже если речь идет о загадочном явлении, о существенной прерывности, отмеченной конечным изменением, что отделяет «предпоследнее» от последнего.

[144]

См.: Du Regime temporel et de la Liberia.

[145]

«Компромисс между Церковью Христа и идолом богатства, который являет собою практическую религию капиталистических обществ, невозможен, так же как невозможен он был между Церковью и государственным идолом Римской Империи. Целостная система потребностей и ценностей с ее обожествлением жизни для выхватывания, чтобы накопить деньги и накопления, чтобы выхватить, которая

Маритен Жак философ в мире [filosoff.org](http://filosoff.org)  
теперь в час ее триумфа, в то время как приветствия толпы еще шумят в ушах гладиаторов и венки еще не увяли на их лбах, кажется иногда оставляющей вкус пепла на губах цивилизации, что привела к неведомому ранее завоеванию материальных ресурсов окружающей среды, но не научилась еще справляться с собой» (R. H. Tawney. Religion and the Rise of Capitalism, 1926. P. 286–287).

[146]

Мы подразумеваем здесь прежде всего рассматриваемый сам по себе механизм общественного договора с вознаграждением задействованного капитала, что он допускает. Фактически благодаря духу приключения во имя меркантильной выгоды и накопления богатств, характерному для капиталистической эпохи, а также благодаря созданным им для себя специальным инструментам (например, анонимное общество), общественный договор должен был выступать в реальности как договор о ссуде (*mutuum*), а экономика должна была перейти под закон ростовщичества (см.: Religion et Culture, note II).

[147]

Безработные – потенциальные потребители. Перед этой человеческой массой, испытывающей лишения, существование массы продуктов очевидного перепроизводства, поскольку здесь не возможно движение от одного полюса к другому есть проклятие экономики, основанной на капиталистической выгоде.

[148]

Du Regime temporel et de la Liberte. P. 143–144.

[149]

Bernard Groelhuysen. Origines de l'esprit bourgeois en France, I: L'Eglise et la Bourgeoisie/ Paris, N. K. F., 1927.

[150]

В тексте подразумевается символика итальянских фашистов (прим. перев.).

[151]

Du Regime temporel et de la Liberte. P. 166, 167, 169–170.

[152]

Saudreau. Le Mouvement antimystique en Espagne au XVI siecle (Revue du Clerge francals, 1 aout 1917).

[153]

И порядок сакральных действий, поскольку является человечески-коллективным, будет также всегда неполным здесь на земле. Как специально получающая помощь от Божественного духа, как направляемая своим невидимым Господином (и видимым главой, когда он действует от лица своего универсального авторитета). Церковь обладает полнотой.

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке  
<http://filosoff.org/> Приятного чтения!  
<http://buckshee.petimer.ru/> Форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы, недвижимость. Здоровый образ жизни.  
<http://petimer.ru/> Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет магазин обуви Интернет магазин  
<http://worksites.ru/> Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных сайтов. Интеграция, Хостинг.  
<http://dostoevskiyfyodor.ru/> Приятного чтения!