

*Р. В. Савинов\**

## ПРОБЛЕМА ПОЗНАНИЯ У РАННЕГО МАРИТЕНА: Ж. МАРИТЕН И Ж. МАРЕШАЛЬ

Статья посвящена становлению оригинального учения о познании в философии Ж. Маритена, которое рассматривается как отражение единства познания и существования. Исходя из трактовки познания, данной у Р. Гарригу-Лагранжа, Маритен разрабатывает систему дедукции онтологических и эпистемических категорий, которые бы описывали реальность в ее истине — в соответствии с томистским определением истины как «сообразия объекта и интеллекта». От разработки этой дедукции Маритен переходит к критике кантианства и трансцендентального томизма Ж. Марешаля, трактуя познание как рецептивный, однако конституированный изнутри человеческой души акт включения экстраментальной действительности в духовный мир личности. Таким образом, в томистской критике кантианства уже намечена персоналистическая философия позднего Маритена.

**Ключевые слова:** неотомизм, Маритен, философия, эпистемология, ноология, кантианство, трансцендентальный томизм.

*R. V. Savinov*

### PROBLEM OF KNOWLEDGE IN MARITAIN'S EARLY PHILOSOPHY: J. MARITAIN AND J. MARÉCHAL

The article deals with the formation of the original theory of knowledge in the philosophy of J. Maritain, which is considered as a reflection of the unity of knowledge and existence. Based on the interpretation of the knowledge given by R. Garrigou-Lagrange, Maritain develops a system of deduction of ontological and epistemic categories that describe reality in its truth — in accordance with the Thomistic definition of truth as *adaequatio rei et intellectus*. From the development of this deduction, Maritain proceeds to criticize Kantianism and the J. Maréchal's Transcendental Thomism, that interpreting cognition as receptive, but

---

\* Савинов Родион Валентинович, кандидат философских наук, ФБГОУ ВО «Санкт-Петербургская государственная академия ветеринарной медицины»; savrodion@yandex.ru

constituted from within the human soul, the act of incorporating extramental reality into the personal spiritual world. Thus, in the Thomistic criticism of Kantianism, the personalist philosophy of the late Maritain is already outlined.

**Keywords:** Neo-Thomism, Maritain, Philosophy, Epistemology, Noology, Kantianism, Transcendental Thomism.

Жак Маритен представляет собой одну из культовых фигур культуры XX в. Наряду с Э. Жильсоном, Г. Марселем, Фр. Коплстоном, К. Ранером, П. Тейяром де Шарденом, Х. У. фон Бальтазаром и Д. фон Гильдебрандом он входит в число наиболее влиятельных католических интеллектуалов и является одним из наиболее ярких представителей неотолизма. Особенность философии Маритена — ее классическая полнота, стремление охватить все области философии в ее абсолютном выражении — от проблем логики до естественного богословия, в гармоничном сочетании бытия и познания.

Уже в первых философских опытах, составивших курс «Введения в философию» (*Elements de philosophie*, 1921), Маритен делает попытку продумать единство тварного сущего и духовной природы в актах познания. Опираясь на гносеологическое учение, разработанное Р. Гарригу-Лагранжем, мыслитель развивает своеобразную дедукцию онтологических и эпистемических категорий, выводимых из «примордиального единства» сущего в акте бытия и акте познания [4, р. 131–143]. Уже здесь можно увидеть, что для него нет однозначного или жесткого разделения доменов познания и бытия, так что выдвижение на первое место одного [1, с. 118] или другого [8, р. 118] составляет специфическое исследовательское преувеличение. Дальнейшее развитие этот набросок получает в работах 1922–1924 гг., где Маритен, с одной стороны, формулирует собственные подходы к проблеме бытия и его познания, с другой — критически реагирует на современные ему варианты построения гносеологии, в частности на проект интеграции в рамки толизма трансцендентальной философии и кантовского критицизма, осуществленные Ж. Маршалем.

Эти работы являются непосредственной основой формирующейся у мыслителя концепции «критического реализма» как актуальной проекции толизма на современность и реакции на кризис культуры в период *entre deux guerres* [2, с. 10–12]. Результатом этой большой работы стал трактат «Разделять для соединения, или Уровни познания» (*Distinguer pour unir, ou Les degres du savoir*, 1939), но принципиальные подходы, определившие своеобразие Маритена как мыслителя, формировались именно в этот период. Мы рассмотрим важные в этом отношении вехи, выразившие те решения, к которым пришел Маритен в осмыслении актуальных философских проблем.

В статье «Познание бытия» (1922), которая вошла в сборник «Антимодерн», Маритен составляет конспект дедукции основных начал бытия как первой очевидности, которую встречает наше познание сущего. Также он подробно останавливается на фундаментальных принципах, «аксиомах»: идентичности, противоречия, достаточного основания, действующей и финальной каузальности (но, в сущности, лишь более развернуто развивает предложенный уже Р. Гарригу-Лагранжем анализ онто-эпистемических определений [3, р. 115–125]). Разве что трактует их, в отличие от Р. Гарригу-Лагранжа, не как находимые

в дедуктивном развертывании понятия бытия, а как самостоятельно выявляемые «самоочевидные истины» в формах мышления: они становятся ясны при внутреннем рефлексивном отношении разумения к самому себе как сущему», поскольку, «мое разумение, созерцающее бытие, без сомнения, [в виде] той или иной чувственной вещи, созерцает ее как сущую, и непосредственно — не в порядке констатации данного опыта, но как чистое исследование интеллигибельного объекта — усматривает, что всякая вещь есть то, что она есть, и не может быть тем, что не есть» [5, р. 164].

Следующий ход Маритена — рассмотреть реальность с позиции действия (action), как «внутреннего» (состояния сознания), так и «внешнего» (физическое движение), и сравнить его с «примордиальной идеей, идеей бытия». «Я ясно усматриваю во всех случаях, что бытие предшествует делать. Бытие предшествует действию, в порядке приоритета природы <...> Действие — это следствие и манифестация бытия» [5, р. 176–177]. За этим следует замечание против А. Бергсона — чистое становление немислимо, потому что не идентифицируемо, ибо становление раскрывается как изменение, а изменение есть изменение чего-то определенного, т. е. того же бытия. Значит,

бытие идет прежде становления, и нет изменения без того бытия, что изменяется. Я вижу, что всякая меняющаяся вещь — даже если она подвижна сама собою, как живые существа — не может быть сама единственной причиной своих изменений. Поскольку она находится в становлении, она не будет статичной, и ее достаточное основание не будет заключено в ней самой, но всегда будет находиться в чем-то другом, что не находится в становлении, так что ее становление зависит от причины, иной чем она сама. Все, что движется, движется чем-то иным [5, р. 178].

Внесенная этими определениями в понятие бытия неоднородность позволяет поставить вопрос о нем по-новому: как в манифестированном бытии отражаются формы и степени манифестации? Или: каковы уровни бытия?

Маритен для этой цели обращается к понятиям «более» (plus) и «менее» (moins), но рассматривает их как интеллигибельные определения: «Я просто говорю, что одна вещь существует в большей степени, чем другая, так что для перехода от первой ко второй мне достаточно просто мысленно отрицать (nier) в первой те или иные интеллигибельные определения. Это понятие более и менее определяется чисто, само по себе, и в моем разумении приложимо ко всему, рассматриваемому в протяженности и квантитативности». Самое же чистое бытие, как интеллигибельная данность, выступает как совершенство, так что «говорить об уровнях бытия — значит говорить об уровнях совершенства» [5, р. 179]. Далее Маритен выделяет несколько принципов на основе данного определения, общий смысл которых сводится к иерархическому устройству реальности, созерцаемой нами в мире физическом и мире моральном. Эти принципы таковы:

I. Больше не может переходить в меньше, так что меньше бытие и меньше совершенство не может быть причиной или основанием для того, что обладает большим совершенством бытия. II. Причиной большего бытия и совершенства является разум. III. То, что не существует для себя (per se, per suam essentiam), предполагает прежде себя (в порядке первичности природы) то, что существует

для себя. IV. Все, что обладает бытием и совершенством, через участие возвращается к тому, что обладает этим совершенством по сущности как своему началу и своей причине [5, p. 181–187].

Общая конструкция бытия, выведенная из его интеллигибельного понятия, завершена. Маритен тут же набрасывает и аргумент, доказывающий существование высшего сущего — аргумент по своему характеру онтологический: совершенство «я не могу мыслить исключительно как идеальный объект, я знаю, что оно существует, будучи неразрывно связано с утверждением своего существования через существование множественных совершенств и разнообразия, которое я чувственно констатирую в мире: сущих бы не было, не будь Бытия» [5, p. 191].

Таким образом, в ранний период развития философии Маритена онтологическая проблематика, заявляемая им как ведущее направление философской мысли, оказывается заключена в эпистемологическую форму («критику»), причем самое понятие бытия, при заявленном непосредственном узрении его и интеллигибельном схватывании, оказывается в итоге развернуто в рамках формальной дедукции, ориентированной на внутреннюю ясность связанных эпистемических понятий.

Нельзя сказать, что это картезианский ход Маритена, потому что автономность мира и его определений сохраняется и не подвергается ни деструкции через сомнение, ни реконструкции через связывание этих определений в мышлении. Примечательным образом, заявленные Маритеном принципы раскрытия бытия более всего напоминают кантовские синтетические формы связывания явлений (хотя в ряде моментов Маритен и специально оговаривает свои возражения в отношении Канта). Та внутренняя достоверность, о которой говорит в этих работах Маритен, больше всего напоминает принцип внутреннего единства знаний как идеала познания, имеющего самостоятельное значение и конституирующего систему определений через ряд дедукций форм категориального синтеза.

Закономерно, что следующей задачей Маритена оказывается необходимость отмежеваться от кантианства. Решение этой задачи совпало со знакомством с проектом трансцендентального томизма Ж. Марешаля. Исследователи отмечают, что Маритен внимательно изучил вышедшие в 1922–1924 гг. части трактата Марешаля и провел большую работу по его критике [7]. Результатом этой работы стала статья, направленная как на критику кантианства, так и на демонстрацию отсутствия в нем потенциала для альянса с томизмом, т. е., фактически, на опровержение возможности маршалевской философской программы. Работа «Собственная жизнь интеллекта и идеалистическая ошибка» вошла в сборник «Размышления о разумении» (1924).

Статья открывается заявлением, характеризующим общую тенденцию работы: «Вторжение идеалистических философий в культуру следует рассматривать как симптом старости, форму склероза разумения» [6, p. 35]. Данная позиция обозначает направление будущей критики — она преимущественно культурно-критическая, и развивается как критика идеи автономности разума, от Декарта, провозгласившего достоверность *cogito*, до Канта, для которого

«познавать, значит создавать» (*connaître c'est fabriquer*), и завершается соответствующим выводом:

Кантианская революция стала исторической катастрофой для западной цивилизации. Мы можем констатировать, в итоге, что это было самоотречение духа. Отказавшись от своего собственного содержания и своей истинной родины, разумение посвятило себя конкретно-чувственному, как если бы оно было единственным фактом, записью в документе или регистрируемым данным, и это дало ему защиту, которой оно не имело в созерцании бытия [6, p. 45].

Почему же тогда возникают различные «интеллектуальные смещения», протекающие из симпатии некоторых томистов к кантианству? Этот вопрос Маритен модулирует в проблему того, с чего начинать само рассмотрение и «критику» познания: не с универсального сомнения на манер Декарта и не с данных воли, отрицающей необходимость интеллигибельного, как это делает Ш. Ренувье. Наконец, также не с полагания исходного момента познания, в котором оно искусственно отделено от его сущностного отношения к бытию. Ведь

такой феноменальный объект отделен в абстракции от экстраментального бытия и дан духу лишь как форма сознания, что некоторым образом есть введение неинтеллигибельного, чистый конфликт образов. Феномен не может мыслиться как последующее за бытием. Нельзя провести абстрагирование онтологического объекта, совершить абстракцию от бытия, т. к. получится немислимое понятие репрезентированного объекта [6, p. 50–51].

Итак, с этого момента культурная критика переходит в критику философскую, и Маритен начинает с позиционирования невозможности самого трансцендентального метода. Мы видели выше, что именно непосредственное понятие бытия он полагает тем исходным данным, на котором дальше выстраивается вся цепочка рациональных определений реальности — изъятие этого элемента закономерно разрушит все построение. Но в аргументации Маритена есть и второй аспект: будучи отвлечением от экстраментального сущего, бытие представляет собой момент, фиксирующий и удерживающий мыслимость реальности — изъятие этого компонента не только исключит из такой точки зрения реальность, но и лишит разумение оснований всякой мыслимости. Приняв мир за феноменальный объект, т. е. отвлекая его от бытия, мы не сможем дальше ничего сказать о нем, превратим его в то, что будет противоречить своей собственной сути, — он перестанет что-либо репрезентировать. Т. е., исключив из феномена бытие, мы лишили его всякого содержания, потому что только в бытии и от бытия это содержание и обретает свою данность. Поэтому предполагать «онтологический объект», экстраментальное сущее, переносимое в нас, оказывается необходимым актом размыкания познания к всеобщему бытию.

Но достигает ли в действительности наше разумение этого бытия в своих актах познания? Ведь оно может быть лишь требованием или трансцендентальным идеалом, а не действительным познанием.

В случае операций познания принцип спецификации не может быть ни формой представления в субъекте самой способности познания (иначе мы попадем

в логический круг), ни целью субъекта, которая естественно определена в его собственном бытии: операции природы в действительности ограничены собственным бытием субъекта, и их связь с операциями познания несоразмерна: я не могу сформировать то, что связано с моим видом (*espèce*), но способен ясно это понимать [6, p. 52].

Т. е., строго говоря, в познании познающий не может соотноситься с самим собой по той причине, что это разрушит само условие мыслимости — познавательное отношение как отношение субъекта к чем-то иному. И формы имманентной спецификации тех или иных актов не могут быть приложены к актам познания. Из этого следует и вывод, что замкнутая в имманентности сфера суждений не будет содержать предпосылок для различения истины и ложности — внутри себя каждое суждение истинно, ибо оно составляет внутренне содержательную репрезентацию. Но равным образом я могу полагать и то, что мои суждения ошибочны — в акте полного сомнения. Если в первом случае содержание суждения превращается в ничего не значащую репрезентацию, то во втором оно становится источником противоречия внутри самого духа, ибо суждение «все ошибочно» само претендует на истинность, равно как суждение «все сомнительно и неопределенно» само задает определенный и в себе несомненный формат оценок. В итоге ничто не помешает сказать, что одна и та же вещь одновременно есть и не есть.

В том, отмечает Маритен, и ошибка Декарта и Канта, что они не учли данный момент:

Эти философы не сумели, по слову Каэтана, «возвышать свой дух и входить в иной порядок вещей» <...>. Претендуя на трактовку чувственности и познания, они так и остались при дверях, потому что говорили совсем о других вещах, не понимая духовного порядка. Можно сказать, что эти новые философы, осиянные, во мнении, такой славой, изобрели Критику познания, но оказалось, что сия знаменитая Критика ничего не поняла в познании [6, p. 58].

Маритен тут ссылается на Р. Гарригу-Лагранжа, весь ход данных рассуждений отражает антиидеалистическую полемику этого последнего, и в дальнейшем заключает:

Все логические понятия и критические антиципации, уже рассмотренные нами, предполагают вместе со здравым смыслом (*sens commun*) и ценность наших познавательных способностей, которые непосредственно обнаруживаются в рефлексивных суждениях... Но это все лишь пролегомены. Вслед за ними мы должны попытаться проникнуть в самую природу познания (*connaissance*), открыть, как оно возникает, какой тип активности и совершенства оно предполагает, в каких условиях развивается и в какой метафизический организм оно включено — вот, без сомнения, оптимальная форма рассуждения, и это главная задача Критики [6, p. 57–58].

Это новый момент по сравнению с тем проектом критики, который Маритен развивал в своем «Введении в философию». Там он еще ориентировался на эпистемологические разработки Р. Гарригу-Лагранжа, и говорил о необходимости выявления достоверности познания в очевидности бытия (хотя и там, как

мы видели, отодвигал своего учителя в сторону), и рассматривал структурные моменты, дедуцируемые из этого полагания бытия, как интеллигибельное его содержание, эвиденциально раскрываемое в непосредственном рассмотрении реальности. Теперь апелляция к бытию и его данности в сознании экстремального мира сама отходит на второй план и превращается в «пролегомены», анализ познания приобретает черты натуралистической концепции, хотя и весьма своеобразной.

Это заставляет Маритена переоценить само понятие познания. Он пишет:

Познание не состоит в некоей транзитивной операции, оно вводит нас в имманентность, много более совершенную, чем имманентность вегетативных операций, где одна часть организма воздействует транзитивно на другую часть, создавая позицию, пребывающую в субъекте. О чем мы говорим? Это действие, которое не является в собственном смысле продуцированием, и не исходит от внутреннего совершенства способности, поскольку его томисты классифицируют не в категории действия, а в категории качества [6, р. 61].

Итак, что происходит в ситуации познания? Тезис «идеализма» состоит в том, что нам необходим образ объекта, который будет выполнять репрезентативную функцию, и в формировании этого образа проявляется внутренняя активность субъекта, раскрываются его интеллектуальные способности или, в радикальном выражении, проявляется внутренняя автономная конституция субъекта как субъекта. Субъект активен, проявляет себя и в себе — мир, так что формирование образа (репрезентации) позволяет выявить не только характеристики репрезентированного объекта, но и рефлексивно познать самый субъект.

Именно против этой трактовки выступает неотомизм, заявляющий, в соответствии с аристотелевским пониманием познания, что познание в собственном смысле не активно, а рецептивно. Даже интеллект, данный как сознание, не является автономным — деятельность его инициируется воздействием внешнего мира, не фундированного в нем самом, хотя он и запускает в познании сложный внутренний (интенциональный) процесс движения активного и страдательного начала (разум актуальный и возможностный), которые инициируют формирование репрезентаций и операции с ними [11, р. 248–249]. На техническом языке схоластики это понимание выражалось следующим определением:

Способность познания как таковую называют страдательным (пассивным) разумом, потому что он в возможности, или пассивен, ибо рецептивен (*il reçoit*), он воспринимает импрегированные виды, однако, он продуцирует интеллектуальную операцию, в которой он формирует понятия, что им познаются, т. е., в собственном смысле, экспрессированные виды [10, р. 218].

Эту точку зрения поддерживал, выступая против новоевропейского «субъективизма», и Р. Гарригу-Лагранж.

Обращаясь к категориальной классификации естественных сущих, которые приводятся у Иоанна св. Фомы, Маритен подводит познание под категорию качества, а не действия, тем самым он на основе ресурсов традиции

отмечает реактивность функций познания по сравнению с экстраментальной данностью, которая его стимулирует к тем или иным операциям. В субъекте не происходит изменения, отмечает неотомист, следовательно, не происходит и действия, которое бы трансформировало одно в другое — сущность в ее данности остается той же самой. Субъект прежде всего рецептивен, и это касается не только его чувственного познания, но и интеллектуального, они отличаются друг от друга тем, что воспринимают разные стороны реальности (обусловленно-материальную или абстрактно-интеллектуальную).

Спецификой познания иного не является продуцирование модификации в собственном бытии субъекта, но явленность для этого бытия как связь с тем, что вводит различие в акциденции, которые его облачают и влекут к себе, так сказать, свою новизну <...>. В познании я не становлюсь другим, но являюсь иным, и все дело в этих двух формулах. Мы все время говорим, что имманентный акт познания состоит в бытии или становлении; добавим, что он состоит в бытии или становлении иным в качестве иного. Вот настоящая мистерия познания <...>. Я не становлюсь им материально, в бытии, которое я имею в качестве вещи. Но я могу стать им нематериально, поскольку я обладаю духовной природой <...> не как сущность, данная в природе вещей, но как познающий [6, р. 63–64].

Здесь вновь сталкиваемся с переосмыслением проблем, которые поднимались Р. Гарригу-Лагранжем, в частности в вопросе о том, что составляет проблему познания. Доминиканец, как мы помним, видел эту проблему указанием на то, что в нашем познании могут обнаруживаться данные, связанные с различными порядками бытия: возможен переход от материального к нематериальному, от детерминированного к свободному, от внутримирового к надмировому. Маритен больше удивлен тем, как, оставаясь собой, я могу воспринимать мир отличного от меня сущего, при этом неким образом трансформироваться, оставаясь в своей сущностной позиции тем же. Именно необходимость совладать с этой мистерией приводит Маритена к необходимости прояснить ряд вопросов, которые до этого, как мы видели, скрывались за традиционными схоластическими формулами и ссылками на принятые авторитеты, и картина, которую набрасывает здесь философ, существенно меняет оттенки.

Самый интеллект есть живая активность, большее совершенство имманентных актов, с более совершенной спонтанностью. Предположение, что эта способность более совершенна, т. е. более связана определенностью, не означает ее движения от чувственности в собственном смысле слова, но совершенный переход от акта к акту (*actus perfecti*), она активно исходит от самой способности, достаточного начала своих собственных операций (вот живая имманентность и, говоря современным языком, «автономия» разума), но эта способность сначала должна быть оплодотворена и явить объект (вот и зависимость разума, его «гетерономия» по отношению к объекту), в чем способность не является «совершенной», потому что она действует под влиянием самого объекта (*in actu primo*, во внутреннем определении познания), и она познает его лишь в его явлении, будучи активна сама по себе, в последнем совершенстве своего деятельного истечения [*effluence operative*] (*in actu secundo*) <...>, поскольку, благодаря нематериальному единству сознания, его [разума] действительность проявляется



в том, что оно обладает иным как моим, как вещью, удерживаемой мною: в качестве вещи в ее конкретном существовании, благодаря чувственной интуиции, в качестве природы или чтойности, и в своих универсальных основаниях, благодаря восприятию разума [6, р. 65–66].

Таким образом, несмотря на то что Маритен желает отличить свою точку зрения от трансцендентализма и идеализма, он, развивая свои существенные позиции, признает за способностью познания определенную автономию, которая отлична от той специфичности нематериальной субстанции, находящейся среди тел и связанной самой с телом, о которой говорил Р. Гарригу-Лагранж.

Это та имманентная автономия, о которой писал и Ж. Марешаль, предполагая, что сфера действия интеллекта может быть описана как область своеобразной активности познания. У Марешаля эта активность оформлялась принципом финальности, благодаря чему он мог связать различные стороны познавательной деятельности во взаимном движении друг к другу [9, р. 141].

Маритен оказывается вынужден, развивая свою реалистическую концепцию, также признать реальность, т. е. очевидную достоверность и своеобразие, того внутреннего опыта, с которым связано познание и об очевидности которого он всегда, как мы видели, говорил. Вещи во внутренней реальности познания также получают свой уровень достоверности, причем он не может быть описан со ссылкой на «бытие» как трансценденталию (в схоластическом смысле), потому что здесь мы входим в область спецификации, в которой необходимо или выявить особенный способ существования, или отрицать таковой, превращая «вещи» в познании в ментальные сущие.

Каков же их способ существования? В соответствующем фрагменте Ж. Маритен достигает полной точности формулировок, поэтому мы можем лишь процитировать его слова:

В целом, с точки зрения бытия вещей, можно сказать, что природа полагается в отличии от ничто благодаря самой себе, как субстанция и как акциденция, что позволяет допустить иное бытие, иное существование, которое в самом существовании есть чистая направленность, существование полагаемое, невесомое, тонкое, одухотворенное (но не так полагаемая вещь, которая существует на обычный манер вроде *είδωλα* Демокрита, но существует сама в качестве чистой направленности), и этого достаточно для того, чтобы вещь, существующая в таком состоянии, производила определенное действие (но не так, что она как бы посажена в бытии благодаря своим собственным расчетам), и которая, по этой самой причине, связывается с той вещью, что существует благодаря самой себе, и в ней свершается и существует именно как бытие в направленности. То, что мы называли бытием природы или бытием вещи, схоласты иногда называли *esse naturae*, в более общем смысле *esse entitativum*, «сущностное бытие», то, что мы называли переходным бытием или бытием в направленности, они называли *esse viale*, *esse spirituale*, и наиболее часто *esse intentionale*, «интенциональное бытие» <...>

Итак, интенциональное бытие — это вещи, существующие в знаках или подобию, представляющих их для мысли: то, что в порядке действующей причинности является способностью начального агента интенционально переходить в инструмент для осуществления движения, и называется привнесенной направленностью, благодаря чему возникает результат, это же в порядке формальной каузальности

нематериально полагается в познание, и объект интенционально существует в душе под названием неподвижной направленности, благодаря чему сам объект становится познанным. И сама душа интенционально становится объектом <...>.

Итак, познание покоится на двух типах единства: одно с сущностным бытием, благодаря которому субъект вступает в контакт с вещью, и второе, в котором один становится другим, что совершается в бытии интенциональном. Вот так наш интеллект определяется тем условием, что относится к *esse entitativo*, благодаря чему переносит и воспринимает объект в *esse intentionale*, которое производит сам интеллект [6, р. 72–73, 75].

Таким образом, Маритен иначе понимает интенциональность, чем Р. Гарригу-Лагранж или Ж. Марешаль. У первого интенциональность выступала как система отношений внутри бытия между его примордиально взаимосвязанными моментами [3, р. 135–136], у второго — как внутренняя связь объекта познания с актом репрезентации, благодаря которому данный объект, будучи результатом познавательного акта, может явиться ему внутри соответствующей способности [9, р. 126–130]. Направляющей силой данных процессов Марешаль считает принцип финальности, Гарригу-Лагранж же полагает взаимосвязь причин, благодаря которой возможно развертывание отношений между разными сущими на разных уровнях, поскольку они осуществляют разные порядки каузальности.

Маритен, развертывая понятие бытия и описывая его как ясность интеллигибельного и познаваемого содержания, приходит к выводу, что определенное метафизическое, бытийное содержание необходимо мыслить и для области ментального. (а) Ясность свидетельства существования ментальных актов, (б) возможность установления для них определенного типа каузальности, наконец, (в) возможность выделить в них момент сущностный и момент существования позволяют, в рамках заданных Маритеном принципов описания, рассматривать сферу познания в качестве бытия.

Это же становится у него основанием для критики репрезентативизма: будучи особой формой бытия, ментальная реальность не является «отражением», а заключает в себе тот мир, в котором существует субъект. И здесь Маритен неизбежно приходит к натуралистическому толкованию субъекта как вещи среди вещей, которая, существуя в соответствующем окружении, оказывается подвержена влиянию этого окружения и его каузальному воздействию. Здесь не два рода каузальности, сходящиеся вместе, как у Р. Гарригу-Лагранжа, а единая система каузальности, формирующая в своем движении различные роды реальности, специфицирующие бытие как ее (реальности) трансцендентальный атрибут.

Итак, мы проследили начальный путь формирования концепции «критического реализма» Ж. Маритена. Обычно ведущими факторами его формирования считаются философия А. Бергсона и влияние томистской традиции, в частности, Иоанна, св. Фомы и Ф. Каэтана [1, с. 117; 9, р. 116]. Мы показали, что фундаментальный уровень размышлений Маритена оказывается связан с тем типом реализма, который был обозначен в работах Р. Гарригу-Лагранжа, и эволюция Маритена разворачивается как отход от изначально принимаемого им тезиса о примордиальности акта существования как неразличности

субъекта и объекта в едином бытии сущего. Путь этот идет от постепенного замещения данной предпосылки результатами дедукции, основанной на непосредственной интеллигибельной ясности бытия, к утверждению о бытийном разнобразии той реальности, которая окружает человека и схватывается им в отношении к миру в качестве внутримирового субъекта.

Развитие этого подхода заставляет Маритена постулировать специфическое онтологическое значение интенциональности, которая, с одной стороны, ограничивает сферу ментального, внося в нее отличительное содержание и приводя к необходимости постулировать особенные акты его существования (чего Маритен долго не решался сделать), с другой стороны, через концепцию абстрагирования и выражения ментальных знаков (в развитии проекте критического реализма 1930-х гг.), он получает возможность сформировать интегральный проект широкого синтеза разных форм познания.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Кирьянов Д. В. Томистская философия XX в. — СПб: Алетейя, 2009. — 168 с. 2. Реати Ф. Э. Бог в XX веке: человек — путь к пониманию Бога (Западное богословие XX века) / пер. с ит. Ю. А. Ромашова. — СПб.: Европейский дом, 2002. — 187 с. 3. Garrigou-Lagrange R. Le sens commun: la philosophie de l'être et les formules dogmatiques. 3-eme ed. — Paris: Nouvelle librairie nationale, 1922. — 391 p.
4. Maritain J. Elements de philosophie: introduction generale á la philosophie. — Paris: Tequi, 1921. — P. 1. — XI+228 p.
5. Maritain J. Connaissance de l'être // Maritain, J. Antimoderne. — Paris: Editions de la Revue des jeunes, 1922. — P. 159–192.
6. Maritain J. *La Vie Propre de l'Intelligence et l'Erreur Idealiste* // Maritain J. et Maritain R. Oeuvres complètes. — Paris: Editions Saint-Paul, 1983. — T. 3: 1924–1929. — P. 35–92.
7. MacCamy R. Out of a Kantian Chrysalis? A Maritainian Critique of Fr. Marechal. — New York: Peter Lang Publishing, 1998. — 180 p.
8. MacCool G. From Unity to Pluralism: The Internal Evolution of Thomism. — New-York: Fordham University Press, 1989. — 248 p.
9. Maréchal J. Le Point de départ de la métaphysique: leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. — Paris: Alcan, 1926. — Cah. 5. — XXIV+481 p.
10. Mattiussi G. Les Points Fondamentaux de la Philosophie Thomiste. Commentaire des Vingt-Quatre Thèses: Approuvées par la S. Congrégations des Études. — Torino: Marietti, 1926. — XII+394 p.
11. Zigliara Th. Summa Philosophica. 13 ed. — Paris: Beauchesne et Co., 1902. — Vol. 2. — 579 p.