

И.С. Вдовина

---

# ФРАНЦУЗСКИЙ ПЕРСОНАЛИЗМ



**И.С.Вдовина**

---

**ФРАНЦУЗСКИЙ  
ПЕРСОНАЛИЗМ**

**(1932–1982)**



Москва "Высшая школа" 1990

ББК 87.3  
В25

Рецензент: д-р филос. наук Б. Л. Губман (Калининский государственный университет)

Рекомендовано к изданию Главным управлением преподавания общественных наук Государственного комитета СССР по народному образованию

**Вдовина И. С.**

В25 **Французский персонализм (1932—1982): Учеб. пособие для филос. фак. ун-тов.** — М.: Высш. шк., 1990.—151 с.  
ISBN 5-06-001597-1

В книге анализируется религиозно-идеалистическая концепция одного из ведущих течений современной западной философии — французского персонализма. Выделяются основные этапы трансформации «личностной философии»: левохристианский, реформистский, буржуазно-апологетический; исследуется влияние идей персонализма на идеологию Ватикана и различные концепции современного левого католицизма.

0301040300 (4309000000) — 215  
В \_\_\_\_\_ 42—90  
001 (01) — 90

ББК87.3  
1Ф

ISBN 5-06-001597-1

© И. С. Вдовина, 1990

## ВВЕДЕНИЕ

Французский персонализм является одним из основных течений современной западной философии. Вместе с экзистенциализмом, феноменологией, неотомизмом он составил целую эпоху в философской жизни Франции 30—50-х годов.

Одной из центральных проблем философии персонализма (лат. *persona* — личность) стал вопрос об универсальном развитии человека, о личности, что, собственно, и дало название этому учению. Сквозь призму личностного существования персоналисты рассмотрели все философские проблемы — онтологические, гносеологические, социальные. Во многом благодаря деятельности философов-персоналистов личностная проблематика привлекла внимание современных западных философов и социологов, культурологов и экономистов, ориентируя их на исследование проблем духовного мира человека. Большая роль принадлежит персонализму в обращении зарубежной мысли к вопросам личностного содержания труда и деятельности, человеческого общения и человеческой общности как наиболее актуальным проблемам современности. Широкую популярность завоевала эстетическая концепция «личностной философии», ратующая за раскрепощение творческого потенциала человека, за его становление эстетически совершенным субъектом мира.

Вместе с тем, создавая свою концепцию, основоположник французского персонализма Эмманюэль Мунье (1905—1950) намеревался обновить христианское учение о человеке путем ассимиляции наиболее влиятельных в современном ему мире философских антропологических позиций, прежде всего феноменологии, экзистенциализма и марксизма. Выполняя этот замысел, сторонники «личностной философии» перетолковали многие проблемы христианской концепции человека, стремясь ослабить свойственный ей догматизм и ввести в нее новое содержание, соответствующее современности. Абсолютное и относительное, конечное и бесконечное, трансцендентное и имманентное, земное и небесное, реальное и сверхреальное — эти и другие антиномии христианского мышления получили во французском персонализме новое прочтение.

Французский персонализм представляет собой также современный вариант социального христианства радикально-левой ори-

ентации. В 30-х годах нашего столетия сторонники «личностной философии» выступили с идеей преобразования традиционного христианства на современной основе путем обращения к злободневным проблемам общественного развития. В орбиту их осмысления втягивались события, связанные с итогами первой мировой войны, Октябрьской революции в России и социалистическими революциями в Германии, Венгрии, экономический кризис капитализма 1929—1932 годов, наступление фашизма в Германии. В напряженной атмосфере 30-х годов французские католики из группы «Эспри» («Esprit» — печатный орган французских персоналистов; основан в октябре 1932 г.) звали верующих людей и атеистов к совместной деятельности на стороне прогрессивных сил, против угрожающих человечеству и его культуре явлений, прежде всего — против фашизма. Идея вовлеченного в современность существования людей стала центральной в персоналистской философии, она призывала человека к осмысленному, творческому, гуманистическому выполнению своей миссии на Земле.

Мунье и его соратники были одержимы стремлением разработать такой социальный идеал, где общественная жизнь индивидов совпадала бы с их жизнью личностной, а люди в своей деятельности руководствовались бы духовными ценностями, сформулированными в христианской традиции и обновленными в диалоге с выдающимися умами человечества. На вопрос о качествах и свойствах личности философы-персоналисты искали ответ у Сократа и Цицерона, Декарта и Лейбница, Канта, Паскаля, Мальбранша, Руссо, Фихте, Шелера, Бергсона, Бердяева, Пеги, Прудона, Достоевского, Льва Толстого, Маркса, Ленина. Во всех делах человеческих они хотели видеть творческое осуществление личностной позиции, осознание индивидом своей исторической ответственности перед миром и человечеством. В итоге персонализм Франции вошел в историю современной западной мысли как борец за права и достоинство человеческой личности, за ее духовное совершенствование.

Историческая заслуга французского персонализма заключается также в том, что его сторонники, будучи католическими мыслителями, признали равное право на существование различных мировоззрений, в том числе и атеистического. «Эспри» создавался как журнал, поддерживающий плюрализм мнений и оценок; руководимый философами-католиками, он не стал собственно католическим изданием, а объединил вокруг себя людей разных религиозных конфессий и неверующих с целью выработки всецивилизационного миропонимания.

Философы-персоналисты с редким для представителей религиозного миропонимания своего времени интеллектуальным мужеством выступили за продуктивный диалог между католиками и марксистами, положив начало взаимному движению навстречу друг

другу христиан и марксистов и их сотрудничеству в борьбе за лучшее будущее людей. Общей основой сближений христиан и коммунистов основатель персонализма и его единомышленники признали борьбу за социализм, под которым Мунье понимал: «изменение общественного положения пролетариата, замену анархической экономики, опирающейся на прибыль, экономикой, организованной на основе универсальных перспектив личности; внегосударственную социализацию тех отраслей производства, где процветает экономическое отчуждение; развитие профсоюзной жизни; реабилитацию труда; возвышение личности рабочего; примат труда над капиталом, уничтожение классов, возникших из разделения труда и богатств; примат личной ответственности над анонимными аппаратами»<sup>1</sup>. Муньеровская попытка «вписать» христианство в социализм и сегодня дает мощный импульс лево-католическим движениям, выступающим за установление социалистических общественных отношений в различных регионах земного шара.

Тенденция персонализма к диалогу между левыми католиками и марксистами совпадает с политикой «протянутой руки», выдвинутой французским коммунистом Морисом Торезом в 1936 г., которая в наши дни приобретает чрезвычайно важное значение. В 70—80-ые годы наблюдается последовательное расширение контактов между левыми христианами и коммунистами, особенно в политическом и моральном планах. Как пишет исследователь религии и религиозного сознания французский марксист А. Муэн, сегодня два ранее противостоящие друг другу не на жизнь, а на смерть мышления «стремятся понять и стимулировать друг друга путем плодотворного взаимного вопрошания»<sup>2</sup>. Более того, в настоящее время ряды коммунистических партий Франции, Австрии, Канады и других стран открыты для каждого христианина и даже священнослужителей, согласных с программой и уставом партии.

В предвоенное и военное время идеи французского персонализма оказывали значительное воздействие на духовную жизнь таких западных стран, как Италия, Швейцария, Бельгия, Скандинавские государства, вдохновляя католиков в антифашистских выступлениях и вооруженной борьбе в рядах Сопротивления. В наши дни идеи основоположника французского персонализма Мунье признаются теоретической основой различными направлениями социальной теологии: теологии труда, теологии личности, теологии политики, теологии революции, теологии освобождения — и являются вдохновителями некоторых левых католических движений и организаций. Известны случаи, когда под воздействием идей персонализма верующие люди приходили к позициям атеиз-

---

<sup>1</sup> Mounier E. Le personalisme. P., 1969. P. 120.

<sup>2</sup> Moin A. Préface à: Créqui G. Les chrétiens et les défis du III-ème millénaire. P., 1981. P. 4.

ма и сближались с коммунистическими идеалами<sup>3</sup>. Персоналистская философско-социальная доктрина внесла весомый вклад в идейную переориентацию официального учения католицизма, нашедшую отражение в документах II Ватиканского собора и последующих материалах церкви и выразившуюся в новом осмыслении миссии человека в истории.

Влиятельность философских и социально-политических идей французского персонализма вновь становится ощутимой с начала 70-х годов. В немалой степени это сопряжено с разочарованием части западной интеллигенции в идеалах политического и культурного радикализма 60-х годов, определившим возрождение интереса к духовным исканиям начала XX века, в первую очередь — к поискам альтернатив буржуазной культуре и путей преобразования капитализма на гуманистических основах.

Итак, в «личностной философии» сформулированы идеи, которые и по сей день стимулируют мышление и деятельность левых католиков. Причины влиятельности идей Мунье и его соратников в католическом мире и далеко за его пределами можно было бы сформулировать следующим образом:

— разработка концепции личности и личностного существования в качестве основного предмета философии и главной заботы человеческой цивилизации;

— критика буржуазного строя и свойственных ему явлений отчуждения и обезличивания человеческого бытия;

— безусловное признание ценности земного бытия и призыв к вовлеченному существованию и борьбе за установление небуржуазного общественного строя, основанного на примате человеческого (личностного) начала;

— критика буржуазной «деформации» христианства, его консервативных социальных установок и антикоммунистической направленности;

— выдвижение концепции «открытого католицизма», нацеленного на диалог католического миропонимания с нерелигиозными воззрениями, в том числе и особенно с марксизмом, и использование идей последнего в обновлении христианского взгляда на мир.

В своем учении сторонники персонализма намеревались синтезировать все достижения философской и социальной мысли в области гуманизма от античности до современности и проложить третий путь между материализмом и идеализмом в философии, между капитализмом и социализмом в социальном учении; вместе с тем философы-персоналисты стремились создать миропонимание, приемлемое как для верующих, так и для атеистов. За этими проектами, как уже отмечалось, стоит задача обновления традиционного христианского мировоззрения. Решая эту задачу, сто-

---

<sup>3</sup> См.: *David M. Croire ou espérer?* P 1981; *Créqui G. Les chrétiens et les défis du III-ème millénaire.* P., 1981.

ронники персонализма постоянно ведут работу в двух направлениях: с одной стороны, они действительно модернизируют христианское миропонимание, включая в него проблемы реального человеческого существования, остро вставшие именно в XX веке — место человека в историческом процессе, в познании и преобразовании действительности; духовное содержание личности и ее ответственность за судьбу мира и цивилизации; условия подлинно человеческого взаимопонимания и взаимодействия людей; с другой — в конечном итоге дают этим проблемам религиозное истолкование, что, как представляется, сужает позитивный потенциал французского персонализма — одного из прогрессивных интеллектуальных движений современности.

Когда сегодня мы говорим о значении французского персонализма, то речь идет прежде всего и исключительно о концепциях Э. Мунье и его ближайших соратников: Ж. Лакруа, М. Недонселя, П. Фреса, П.-Э. Тушара и др. Все дело в том, что вскоре после смерти Мунье основанный им журнал резко изменил свою ориентацию; главной своей заслугой издатели «Эспри» конца 50-х — 80-х годов и их окружение признают то, что им удалось преодолеть многие политические и философские иллюзии основоположника французского персонализма. По существу речь идет об отказе от того содержания, которое придавало «личностной философии» черты радикально-левого христианского миропонимания.

В эволюции французского персонализма, какую эта доктрина проделала на протяжении более пятидесяти лет своего существования, явно выделяются три этапа, совпадающие в основном с этапами эволюции современной западной философии в целом и отражающие глубинные социальные процессы, происходящие в буржуазном обществе в XX веке.

Первый этап персонализма во Франции связан с именем Э. Мунье, в творчестве которого в свою очередь проступают два периода: довоенный и послевоенный. В довоенное время французский персонализм ориентируется главным образом на идеи открытого католицизма и левого социального христианства, предусматривающих диалог верующих людей с историей и современной культурой, их участие в общественной деятельности на стороне левых сил. В это время в центре внимания философов-персоналистов проблемы социально-политического и экономического положения человека в буржуазном обществе, отношения католиков к современности, вопрос о перспективах общественного развития и универсальном самоосуществлении человека. В послевоенный период французские персоналисты заняты главным образом разработкой философского учения о внутренней, духовной деятельности личности, которое непосредственно примыкает к современной феноменологическо-экзистенциалистской философии.

С 1957 г. по 1976 г. французский персонализм и его теоретический орган — журнал «Эспри» возглавляет Жан-Мари Доменак,



переведший «личностную философию» на позиции реформизма. Сменивший на посту директора «Эспри» Ж.-М. Доменака Поль Тибо и новое поколение философов-персоналистов выдвигают перед «личностной философией» задачу осмысления с позиций христианства проблемы буржуазного общества на исходе XX века, ориентируясь на наиболее типичные для данного времени западные философские и социально-философские концепции.

В марксистской историко-философской литературе уже проделана существенная работа по критическому анализу французского персонализма. Различные аспекты «личностной философии» изучены в работах В. Н. Кузнецова, Т. А. Сахаровой, Л. А. Чухиной, А. А. Радугина, Б. Л. Губмана, А. Б. Каплана, Т. Плужаньского, Т. Ярошевского, Л. Сэва, И. С. Вдовиной. В них прослежена персоналистская трактовка проблем бытия и познания, взаимодействия личности и общества, концепция прогресса; подвергнуты анализу социальная доктрина и этическая концепция французского персонализма, соотношение в последнем философского и религиозного содержания; показано единство социально-политического и философско-антропологического учения с этическими и эстетическими идеями.

Автор настоящего исследования ставит задачу создать по возможности целостную картину формирования и дальнейшей эволюции «личностной философии» с момента ее зарождения по настоящее время, в целом — пятидесятилетнюю историю французского персонализма (вот почему и вынесены в заглавие книги годы: 1932—1982). В работе выделяются основные этапы эволюции персоналистского учения, определяются важнейшие для каждого этапа идеи и способы их обоснования. Вместе с тем в книге исследуется влияние идей французского персонализма на современную левокатолическую мысль и обновленческий процесс в идеологии Ватикана, роль личностной концепции в современной западной философии в целом.

## 1. ЦЕЛИ И ЗАДАЧИ ПЕРСОНАЛИСТСКОГО ДВИЖЕНИЯ ВО ФРАНЦИИ

Персонализм во Франции как одно из основных течений современной западной философии возник в начале 30-х годов нашего столетия. Его история неразрывно связана с именем Эмманюэля Мунье (1905—1950) — основоположника французского персонализма, создателя и многолетнего руководителя печатного органа философов-персоналистов — журнала «Эспри». В разработке идей персонализма приняли участие Дени де Ружмон, Поль-Луи Ландсберг, Жорж Изар, Жан Лакруа, Морис Недонсель, Габриэль Мадинье, Жак Маритен, Николай Бердяев, Поль Рикер, Морис Мерло-Понти и другие видные современные философы.

Персоналистская доктрина явилась ответом на мировой экономический кризис 1929—1932 годов левой католической интеллигенции, предложившей свой вариант построения гуманистической цивилизации и стремившейся в этой связи осмыслить программу построения социализма в России. Вместе с тем философы-персоналисты задались целью найти более действенные и современные формы присутствия христиан в мире. Будучи сторонниками диалога христиан с современностью, они выступили с лозунгом вовлечения католиков в социальные движения на стороне прогрессивных сил, предложив наиболее радикальную для своего времени программу модернизации христианства, где религиозное мировоззрение должно было бы предстать конструктивной силой в преобразовании мира на человеческих основах.

Объявляя о целях и задачах своего движения, Мунье и его соратники писали в первом номере «Эспри»: «Наш журнал основан группой молодых людей, осознавших свою ответственность за нищету, царящую в мире, решивших уничтожить установившийся беспорядок и построить новое общество, основанное на действительном примате духовных ценностей»<sup>1</sup>. В качестве «негативной» задачи персоналисты объявляли противостояние «капиталистическому материализму», либеральному индивидуализму, «фашистскому псевдоспиритуализму», умозрительному идеализму, мар-

---

1 Pourqoi «Esprit»?//Esprit. 1932. N 1. Le tract spécial.

ксизму и коммунизму. Позитивная программа персонализма призывала к «персоналистской и общностной революции», которая должна была бы покончить с финансовой тиранией, политической и экономической анархией и содействовать универсальному развитию человека.

Негативные и позитивные задачи персонализма здесь высказаны в самом общем виде, тем не менее очевиден их антикапиталистический и гуманистический смысл. Несмотря на то, что противостояние марксизму и коммунизму выдвигалось в качестве одной из первоочередных критических задач персонализма, отношение его сторонников к учению Маркса не было однозначно отрицательным. Безоговорочному отвержению подвергался «сталинизированный» марксизм-ленинизм, и сторонники «личностной философии» прилагали усилия для того, чтобы отделить марксизм от «сталинского коммунизма». Правда, в начале своего пути философы-персоналисты черпали знания о марксизме не из первоисточников, а полагались на мнения о нем Н. Бердяева, А. Лефевра и др. Тем не менее уже в 30-ые годы они почувствовали главное в марксизме. Как пишет Д. де Ружмон, «мы были согласны с ним (марксизмом.— *И. В.:*) в некоторых злободневных вещах: борьба против капитализма и фашизма, их мистики и политики (национализм и др.), против подавления индивида, буржуазного «мышления» (мышления без страдания), полицейских методов, с помощью которых поддерживался устоявшийся беспорядок»<sup>2</sup>. Впоследствии объективность марксизма, его гуманизм и революционность постоянно притягивали внимание философов-персоналистов, особенно Э. Мунье и Ж. Лакруа. Сошлемся на такие высказывания теоретиков персонализма: Мунье — «Марксизм есть самая мощная реакция против идеалистического декаданса»<sup>3</sup>; он «разоблачает всяческие мистификации... и напоминает человеку, что его судьба не только в его сердце, но и в его собственных руках»<sup>4</sup>; Лакруа — «Человек в марксизме имеет вполне определенную задачу: он хочет стать свободным, стремится достичь подлинно человеческого бытия»<sup>5</sup>. Подобные цитаты из работ философов-персоналистов можно без труда продолжить.

Интересно в этом отношении сопоставление марксизма и анархизма, проведенное Ж. Лакруа. По мнению персоналистского автора, анархизм и марксизм оба борются за человеческую личность и ее свободу, но у этих концепций различные средства: коммунисты стремятся достичь гуманистических целей политиче-

<sup>2</sup> *Rougemont D.* Journal d'une époque. P., 1968. P. 109.

<sup>3</sup> *Mounier E.* Communisme, anarchie et personnalisme. P., 1966. P. 5.

<sup>4</sup> *Mounier E.* Le personnalisme. P., 1969. P. 14.

Как свидетельствует Ж.-М. Доменак, в день смерти Мунье на его столе лежала открытая книга Маркса «Критика политической экономии» (См.: *Domenach J.-M.* Emmanuel Mounier. P., 1972. P. 71.).

<sup>5</sup> *Lacroix J.* Marxisme, existentialisme, personnalisme. P., 1955. P. 15.

скими средствами, через диалектику классовой борьбы и уничтожение государства; анархисты надеются здесь на подлинные человеческие связи и отношения. Признавая духовное превосходство анархизма над марксизмом в осмыслении личности, философ-персоналист тем не менее считает его намерения нереалистическими. Установление коммунистического режима Лакруа считает вполне возможным, однако, по его убеждению, ни анархизм, ни марксизм не способны создать подлинно человеческое сообщество, так как проповедуемая анархизмом свобода может привести к беспорядку, а порядок, за который ратует марксизм, может обернуться потерей свободы. В обосновании будущего человеческого общества философ-персоналист отводит решающую роль христианскому персонализму, который, по его словам, призван ориентировать футурологические искания на «человеческий порядок и реальную свободу»<sup>6</sup>.

По мнению «философов личности», персонализм прокладывает свой путь между марксизмом и современными западными антропологическими концепциями, такими, как философия жизни, феноменология, экзистенциализм. Критически осмысливая марксизм и феноменологическо-экзистенциалистские позиции, сторонники «личностной философии» тем самым обсуждали, а часто и усваивали их идеи, осваивали методологические пути, оценивали идеалы. Ведь, собственно, критическое освоение марксизма было одной из причин появления левокатолической философии персонализма и она развивалась, постоянно учитывая теорию Маркса и соотнося свои разработки с практикой строительства нового общества в России. Более того, по свидетельству близкого к персонализму Франции философа и эстетика П.-Э. Тушара, в послевоенные годы большинство сторонников «Эспри», участвовавших в Сопротивлении, влекло к коммунизму. Незадолго до своей смерти Мунье говорил: «...может быть, придет такой день, когда мы объединим свои действия с коммунистами»<sup>7</sup>.

30-е годы во Франции вообще были богаты разного рода порожденными кризисной ситуацией идейно-политическими движениями, критиковавшими буржуазную цивилизацию от имени человеческой личности, стремившимися к универсальному развитию индивидов. Многие из них, как и движение «Эспри», называли себя персоналистскими и революционными. Как считает сторонник «личностной философии» историк М. Винок, «персоналист — вот что было лучшим в той брешу, которую пробивало тогдашнее поколение молодежи»<sup>8</sup>. Наиболее активными были группы: «Plans» («Планы», руководители Ф. Ламур и А. Вюрмсер), чья программа была направлена против буржуазного индивидуализ-

<sup>6</sup> Le personnalisme aujourd'hui//Nouvelle critique. P., 1973. N 61. P. 23.

<sup>7</sup> Цит по: *Winock M.* Histoire politique de la revue Esprit: 1930—1950. P., 1975. P. 398.

<sup>8</sup> Ibid. P. 23.

ма, за «человеческий персонализм»; «L'ordre Nouveau» («Новый порядок», руководители Р. Арон, А. Дандьё) — его сторонники говорили о примате личности, духовной революции, революционной децентрализации общества. Сходные программы выдвигали движения: «La revue française» («Французский журнал»), «Réaction» («Противостояние»), «Jeune droite» («Молодая правая»), «Mouvements» («Движения») <sup>9</sup>.

Однако в отличие от этих движений, которые разрабатывали модели политической борьбы, социальных реформ или технократических проектов, сторонники «Эспри» с самого начала заняли позицию «свидетелей» <sup>10</sup>, апеллируя к духовным истокам человека и человечества. Персонализм создавался не как философская или идеолого-политическая система взглядов; он конституировался как своеобразный «дискурс» (как это принято сегодня говорить во французской философии) о человеке и цивилизации. Мунье пошел на решительный разрыв со своим другом и единомышленником Ж. Изаром, одним из создателей «Эспри», а впоследствии инициатором «Третьей силы», настаивавшим на том, чтобы группа «Эспри» стала началом не только широкого общественного движения, но и политической борьбы.

Персоналисты Франции были против общепринятой политической деятельности как способа реализации собственных идеалов. Мунье в 1934 г. писал: «В сущности я всегда буду интересоваться только Бытием, но не его реализацией. Я не думаю об успехе. Даже умирая, я не буду сожалеть о том, что мы не осуществили того, о чем мечтали» <sup>11</sup>. Этому принципу основатель персонализма был верен до конца своей жизни, и в одной из последних работ он писал: «Персонализм, насколько это будет зависеть от меня, никогда не станет ни системой, ни политическим орудием» <sup>12</sup>.

Мунье и его единомышленники всегда понимали под персонализмом исключительно и только движение интеллектуальное. Журнал «Эспри» создавался не как орган политического движения, а как центр исследований и объединения интеллектуальных сил. Соратник Мунье П. Шаяфер отметит позже, что «создавая персоналистское движение, его участники были одержимы чувством донкихотства и рассчитывали лишь на резонанс, какой философия персонализма могла иметь в различных областях общес-

---

<sup>9</sup> См.: *Loubet del Bayle J.-L. Les non-conformistes des années 30. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française.* P., 1969.

<sup>10</sup> Как отмечает Тушар, Мунье «был прежде всего и по существу свидетелем, одним из последних свидетелей католической веры», он «повторял без конца, что не является политиком». По убеждению Тушара, у Мунье не было политического призвания, «проблемы политики для него всегда на втором месте после философских и психологических проблем» (*Touchard P.-A. Dernier dialogue//Esprit. 1950. N 12. P. 781.*

<sup>11</sup> Цит по: *Domenach J.-M. Emmanuel Mounier.* P. 13.

<sup>12</sup> *Mounier E. Qu'est-ce que le personnalisme?* P., 1946. P. 7.

твенной жизни — политической, социальной, интеллектуальной, моральной, религиозной»<sup>13</sup>.

Тем не менее нет никаких оснований говорить об аполитичности французского персонализма. Создатели «Эспри» в своих работах отнюдь не избегали слов «политика», «политическое действие», но употребляли их в нетрадиционном смысле; они выступили за новое понимание политической вовлеченности, которая была бы чужда логике борьбы и насилия и подчинялась бы духовным и моральным требованиям. Они стремились открыть перед политикой «метapolитические» перспективы, соотносили ее не с текущими задачами, а с «безвременной» целью — универсальным развитием человека. За отправную точку в понимании политики Мунье брал человека как трансцендентное начало, он выступал за кардинальное переосмысление политической деятельности, исходя из духовного призвания человека и человечества, намеревался, как он писал, соединить свидетельство об абсолюте и вовлеченность в историческую действительность. Принимая это во внимание, М. Винок утверждает не без основания: «Политика всегда была в центре внимания Мунье»<sup>14</sup>.

Вместе с тем позиция философов-персоналистов по вопросам политической деятельности существенно отличается от принципа ненасилия. Ж. Лакруа пишет в этой связи: «Насилие законно, когда оно становится средством для устранения насильственного положения, при условии, если использованы все средства»<sup>15</sup>; в соответствии с этим убеждением многие сотрудники «Эспри» участвовали в рядах Сопротивления. Теоретики персонализма признают также законность вооруженной борьбы колониальных народов за свое освобождение. Однако в идеале сторонники «личностной философии» против насильственных мер в решении международных и локальных конфликтов, они — за «политику без врага»<sup>16</sup>.

Для Мунье и его друзей персонализм был прежде всего верой, созданной на основе христианских традиций и обновленной путем ассимиляции наиболее влиятельных в современном мире концепций о человеке и христиански переработанного марксистского гуманизма. Целью персонализма была мобилизация духовных ресурсов человечества для преодоления кризиса, что, по убеждению его теоретиков, может быть достигнуто за пределами политической борьбы средствами философии, культуры, этики, религии. Особое значение в изживании кризиса и в движении человечества вперед отводилось художественному видению и искусству, на которое персоналисты возлагали наибольшие надежды в деле формирования нового человека и новой цивилизации.

<sup>13</sup> Schaeffer P. Le quatrième pouvoir//Esprit. 1979. N 9—10. P. 17.

<sup>14</sup> Winock M. Histoire politique de la revue Esprit: 1930—1950. P. 69.

<sup>15</sup> Le personnalisme aujourd'hui//Nouvelle critique. P., 1973. N 61. P. 24.

<sup>16</sup> Ibidem.

Персоналистская деятельность сводилась главным образом к проповедничеству, к распространению идей «личностной философии» и объединению воспринявших эти идеи людей в общество «Друзья духа». Во многих городах Франции и за ее пределами создавались группы «Эспри», которые представляли: Ж. Лакруа (Дижон, Лион), Ш. Девивез (Безансон), П.-А. Симон (Лилль), М. Мерло-Понти (Шартр), Ф. Ардюэн (Тулуза), М. Мунье (Тур), Ж. Перре (Монпелье), М.-П. Фуше (Алжир), А. Мару (Италия), Ж. Лефранк (Бельгия), Х. М. Семпрун (Испания); корреспонденты «Эспри» работали также в Канаде, Египте, Великобритании, Голландии, Аргентине и других странах. К марту 1934 г. было создано около 80 персоналистских групп во Франции и 20 групп за рубежом.

Очевидно, что персонализм создавался не только как национальное, но и как международное движение проповедничества; сферой его воздействия должна была стать вся цивилизация. «Цивилизационное» значение персонализма сторонники этой доктрины видели не только в том, что ему надлежало охватить своим влиянием все страны и континенты, но также и в том, что ему предстояло подвергнуть критическому осмыслению все аспекты жизни земной цивилизации XX в. с точки зрения «личностной» проблематики. Тем самым понятие персонализма изначально сопрягалось с понятиями личности и цивилизации, при этом одной из фундаментальнейших проблем этой концепции стала «драма цивилизации», выступившей против человека, и драма человека, потерявшего смысл своего существования, меру человеческого. Сторонники «Эспри» в этой связи призывали людей задуматься о качественном содержании их цивилизации, а сами претендовали на создание метафилософии, возвышающейся над всеми иными философскими доктринами и предлагающей целостное осмысление проблем человека и его бытия, человеческого мира и цивилизации.

Сторонники «личностной» концепции притязали на обсуждение и решение особых проблем, которых, по их убеждению, никакая другая философия решить не в состоянии. Речь идет о воспитательной функции философии, о задачах «цивилизаторского» значения. «Слово «персоналистский», — пишет Рикер, — имеет отношение ко всей цивилизации, содержит в себе цивилизаторскую задачу. Персонализм по своему происхождению — это педагогика общественной жизни, связанная с пробуждением личности»<sup>17</sup>.

Пробуждение человека — это излюбленное выражение Э. Мунье, когда речь заходит о воспитательной миссии философии. Он намеревался разработать в рамках персонализма такую концепцию человека, которая стала бы программной для воспитательного процесса в рамках всей цивилизации. Основатель персо-

---

*Ricoeur P. L'histoire et vérité. P., 1955. P. 106, 107.*

нализма писал: «...мы знаем, что хотим сделать с ребенком, кого хотим пробудить в нем: не персонажа, не функционера, не производителя, не автоматически действующее существо, а подлинную, свободную личность»<sup>18</sup>.

Лакруа в этой связи присоединяет создателя «личностной философии» к числу таких мыслителей, как Платон, Рабле, Монтень, Ницше, Маркс, Ленин, Башляр, которые, как он считает, были провозвестниками нового человека, а в самой «личностной философии» выделяет прежде всего интеллектуальное усилие, «ведущее к воплощению персоналистского вдохновения во всех областях жизни — философской, религиозной, нравственной, политической, экономической, социальной»<sup>19</sup>.

И еще одно значение слова «цивилизация» имеют в виду сторонники «личностной философии», когда говорят о цивилизационной функции своего учения: одновременное обращение ко всем людям цивилизации — верующим и неверующим, создание нового мировоззрения, общего для религиозных людей и атеистов. Католик Мунье отказался от того, чтобы его журнал был собственно католическим, он не хотел отделять его от неверующих и от верующих иных конфессий. Одно из принципиальных расхождений между Мунье и Маритеном состояло в том, что философ-неотомист, признавая необходимость сотрудничества между христианами и нехристианами, отдавал приоритет в этом союзе христианским позициям, в то время как философ-персоналист Мунье отстаивал плюрализм мнений, предполагая, что верующим и неверующим есть чему поучиться друг у друга.

Основатель персонализма надеялся на то, что «Эспри» будет способствовать созданию нового поколения людей, готовых на ответственную позицию в мире, личностный выбор и общественно значимую деятельность независимо от их мировоззренческих точек зрения и конфессиональной принадлежности. «Персоналистская устремленность, — говорит Лакруа, — не является с необходимостью христианской; она может быть и у атеиста, и у верующего; она имеет значение для любого человека, который хочет содействовать благу всего человечества»<sup>20</sup>.

Последнее обстоятельство отшатнуло от «Эспри» большую группу религиозных мыслителей, в том числе и Ж. Маритена, будущего видного неотомиста, который вместе с Мунье стоял у истоков французского персонализма и который впоследствии будет разрабатывать концепцию «интегрального гуманизма», включившую в себя многие идеи «личностной философии», но в умеренном для религиозного мышления варианте. По этой же причине в 1936 г. возникнет угроза осуждения французского

<sup>18</sup> Цит по: *Senarclens P. de. Le mouvement Esprit 1932—1941. Essai critique. Lausanne, 1974. P. 243.*

<sup>19</sup> *Lacroix J. Le personalisme comme anti-idéologie. P., 1972. P. 149.*

<sup>20</sup> *Le personalisme aujourd'hui// Nouvelle critique. P., 1973. № 61. P. 21—22.*



персонализма со стороны Ватикана, не признававшего, по словам Ж.-М. Доменака, «вполне конкретного экуменизма» Мунье и его единомышленников <sup>21</sup>.

Французский персонализм вошел в историко-философские работы как марксистские, так и немарксистские, в качестве одного из основных течений современной западной философии. Однако сами сторонники этой доктрины возражают против квалификации своего учения как философии. Мунье, правда, писал: «Персонализм — это философия», но тут же добавлял: «Мы называем персоналистской всякую доктрину и любую цивилизацию, утверждающие примат личности над материальной необходимостью и коллективистскими аппаратами... Персонализм для нас — общее обозначение различных учений. Мы должны говорить не об одном персонализме, а о персонализмах» <sup>22</sup>. Рикер видит в персонализме «философскую матрицу», на основе которой формируются различные концепции, апеллирующие к универсальному развитию личности.

Более подробно и обстоятельно вопрос о статусе персонализма в современном мышлении рассматривает Ж. Лакруа в работе «Персонализм как антиидеология» (1972). По его утверждению, «персонализм в качестве философии не существует и никогда не существовал» <sup>23</sup>, персонализм — не философия, не идеология, не наука. Говоря это, персоналистский автор прежде всего стремится отделить свою концепцию от идеологизированных и наукообразных философий, а также от идеологии и науки как таковых.

В идеологии Лакруа видит самовоспроизведение и самооценку общества, где в отличие от науки социально-политическая функция главенствует над теоретико-познавательной. В то же время, согласно Лакруа, понятия идеологии и науки взаимосвязаны, соотносительны друг другу: идеология существует постольку, поскольку наука никогда не достигает полного знания о мире и поскольку она лишена оценочного характера. Идеология, по утверждению Лакруа, основана на двусмысленности сознания — его способности быть истинным и познавать самое себя, и быть ложным, лишенным самопознания.

Как и многие западные мыслители, персоналистский автор при

<sup>21</sup> Были и другие причины, толкавшие Ватикан на крайнюю меру по отношению к «Эспри». Так, по словам М. Винока, специальный номер журнала за 1933 г., требующий разрыва между христианством и «устоявшимся беспорядком» (капитализмом), стал причиной недовольства Рима, и кардинал Бодрийар потребовал «обстоятельного доклада» по поводу персоналистского «Эспри»; некоторые представители церковной иерархии упрекали католиков из «Эспри» за их «скромность в вере», другие видели в персоналистской концепции вовлечения компрометацию католической веры. В мае 1936 г. Маритен уведомлял Мунье, ссылаясь на надежный источник, что осуждение «Эспри» — дело почти решенное; на этот раз раздражение Ватикана вызвала позиция философов-персоналистов по отношению к итальянскому вторжению в Эфиопию.

<sup>22</sup> Mounier E. Manifeste au service du personalisme. P., 1936. P. 7—8.

<sup>23</sup> Lacroix J. Personnalisme comme anti-idéologie. P. 8.

анализе понятия идеологии пытается опереться на ее понимание классиками марксизма как «ложного сознания», оставляя при этом в стороне вопрос о классовой сущности идеологии. Так, например, Лакруа ссылается на известное письмо Ф. Энгельса Францу Мерингу от 14 июля 1893 г., где речь идет о буржуазной идеологии<sup>24</sup>, и распространяет это понимание на идеологию вообще. Философ-персоналист хочет взять на вооружение и Марксов анализ идеологических явлений, как отражения социального бессознательного, возникающего тогда, когда группы людей бессознательно возводят в систему идей страсти, «интересы и желания, какие в конечном итоге движут ими»<sup>25</sup>.

Идеология и идеологизированное сознание, по Лакруа, всегда и непременно ложны, поскольку они возводят в статус высшей и идеальной реальности определенную позицию по отношению к конкретной социально-политической действительности. Его мысль здесь перекликается с определением Хайдеггера, согласно которому идеология всегда стремится создать образ тотального и внутренне логичного мира.

М. Недонсель связывает понятие идеологизированного мышления с утратой в нём личностного момента, в результате чего, по его мнению, философия субъекта почти полностью исчезла в западных концепциях. Наиболее подвержены этому пороку логический эмпиризм, антигуманизм М. Фуко, учение о бессознательном К. Леви-Строса и такие явления художественной культуры, как «новый роман» и «новая литературная критика». Расцвету «неличных философий» содействует и утверждение общества потребления, где, по словам философа-персоналиста, «личности являются всего лишь точками, в которых существуют, борются, изменяются объективные силы, сводящие каждого индивида к простому набору потребностей»<sup>26</sup>. Личностная философия, вслед за Лакруа подчеркивает Недонсель, не только не идеологична, но антиидеологична, поскольку такова сама личность, от имени которой выступает персонализм и которая является «единственной гарантией свободы и вовлечения перед миром удушающих их систем»<sup>27</sup>.

Соглашаясь с утверждением о том, что сознание и мышление всегда исторически и социально-классово обусловлены, Лакруа усматривает в нем явное противоречие: сама способность мыслителя показать, что сознание пребывает в ситуации (исторической, классовой, социальной и т. п.) и ею обусловлено, свидетельствует о том, что тот же самый мыслитель обладает способностью уклониться от ситуации, выйти за ее пределы и высказывать суждения,

<sup>24</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Избранные письма. М., 1947. С. 462.

<sup>25</sup> Lacroix J. Le personalisme comme anti-idéologie. P. 14.

<sup>26</sup> Nedoncelle M. Intersubjectivité et ontologie: le défis personaliste. Louvain. P., 1974. P. 1.

<sup>27</sup> Ibidem.

ссылаясь на некую абсолютную точку зрения. Ту же идею высказывает и другой близкий взглядам Мунье философ-персоналист М. Недонсель, анализируя персоналистское понимание личности и ее свободы<sup>28</sup>. Понятие личности, утверждает он, никогда нельзя свести к «объективному построению», поскольку человеческий удел многосложен. Способность людей задумываться о своей судьбе, ставить вопросы, касающиеся их отношения к природе, наукам, познанию, свидетельствует о том, что принцип сознания людей находится по ту сторону детерминирующих его сил<sup>29</sup>.

Стало быть, полагают сторонники «личностной философии», если мышление может само себя оценивать и вопрошать о своей собственной специфике, значит оно не является полностью детерминированным и обладает некоторой степенью свободы, поскольку «оценивать мышление другого или свое собственное значит находиться на расстоянии от того, что их обуславливает»<sup>30</sup>. Здесь философы-персоналисты видят знак истины: «Сознание, обнаруживающее мистификацию, это сознание, способное быть истинным; осознание ложности сознания предполагает истинность сознания»<sup>31</sup>. Именно свободой личности и истиной сознания занят персонализм.

Что касается отношения персонализма к науке, то в этом вопросе сторонники «личностной философии» также стремятся осмыслить позицию марксизма. Углубляющийся в XX в. разрыв между естественнонаучной и гуманитарной культурами буржуазного общества стал причиной расхождения между философией и наукой, а в философии — между рационалистическими концепциями и антирационалистическими, следствием чего явилось расщепление двух функций философского знания — познавательной и мировоззренческой. В этой связи марксизм привлекает персоналистских мыслителей целостностью своего учения, где специфически теоретическими средствами воспроизводятся различные способности человеческого освоения действительности — «теоретические» (наука) и «практические» (мораль, религия, искусство). В марксизме философы-персоналисты видят рационализм антропологического толка, в котором не только выявляются логико-методологические нормативы научного знания и осознаются познавательные формы и структуры, но и определяются мировоззренческие принципы.

Однако подняться до адекватного понимания марксизма как научно-философского мировоззрения персоналисты не смогли. Об этом свидетельствуют, например, прямо противоположные опреде-

---

<sup>28</sup> В дальнейшем персоналистская концепция личности будет рассмотрена специально.

<sup>29</sup> См.: *Nedoncelle M. Intersubjectivité et ontologie: le défi personnaliste. P. 4—5.*

<sup>30</sup> *Lacroix J. Le personnalisme comme anti-idéologie. P. 17.*

<sup>31</sup> *Ibidem.*

ления марксизма в персоналистской литературе. Оценивая марксизм как рационалистическую философию, персоналистские авторы отождествляют его либо с рационализмом Гегеля, либо с вульгарным материализмом и социологизмом<sup>32</sup>; когда же сторонники «личностной философии» выявляют общие, по их мнению, моменты марксизма и современного западного антропологизма, они неадекватно толкуют марксистский гуманизм, подгоняя его под экзистенциалистские, персоналистские и им подобные концепции.

Пожалуй, ближе всего к правильному пониманию марксизма подходит Ж. Лакруа. Критикуя понимание философии Гуссерлем, трактовавшим последнюю либо как «концепцию о мире», либо как «строгую науку», персоналистский автор заявляет, что нельзя абсолютизировать это различие. Философия, считает он, причастна и к науке, и к идеологии (мировоззрению). Ему в этом вопросе более всего импонирует марксистская концепция философии. Так, размышляя об одном из центральных понятий марксистского материализма — материи, — Лакруа пишет, что оно имеет и философское, и научное значения: понятие материи «имеет формальный аспект, который не изменяется и позволяет мыслить существование объективной, независимой от нас, реальности; оно же имеет и собственно материальный аспект, содержание которого меняется с прогрессом наук»<sup>33</sup>. В соответствии с этим, он утверждает: «Не будучи идеологией, не являясь ни догматической, ни сциентистской, марксистская философия находится между наукой и идеологией, и путь ее сложен, поскольку она стремится сохранить свою специфику»<sup>34</sup>.

Итак, согласно персоналистам, философия, идеология и наука взаимосвязаны и порождены познавательным отношением человека к миру. В науке результируется осмысление человеком мира объектов; философия же и идеология возникают там и тогда, где и когда наука не в состоянии познать и объяснить все свойства и отношения реального мира, особенно если речь идет о «субъект-

---

<sup>32</sup> Эту точку зрения отчасти разделял Э. Мунье; так, трактуя марксистскую концепцию человека, он писал: «Марксизм в своем исследовании человека опирается на строгую и точную науку и надеется научно создать нового человека с помощью одной дисциплины и техники» (*Mounier E. Communisme, anarchie et personnalisme*. Р. 1966. Р. 40). Т. Мазовецкий, директор польского католического журнала «Вензь», признающего персонализм основой своего учения, отождествляет марксизм с вульгарным социологизмом.

<sup>33</sup> *Lacroix J. Le personnalisme comme anti-ideologie*. Р. 26, 27

<sup>34</sup> *Ibidem*. Р. 27. Эту точку зрения Лакруа разделяют далеко не все персоналистские философы. По мнению теперешнего редактора «Эспри», П. Тибо, марксизм по существу совпадает с идеологией, поскольку он, как и позитивизм, воспроизводя современную ситуацию в мире (первый — в социалистическом, второй — в буржуазном), стремится доказать, что она соответствует основным человеческим требованиям, и призывает людей к моральной успокоенности и удовлетворенности (*Thibaud P. L'autre modernité// Esprit*. 1979. N 9—10. Р. 3).

ных» явлениях, то есть о явлениях человеческого бытия, где главными действующими силами выступают человеческие субъекты.

В оформлении той или иной идеологии, имеющей, как правило, социально-политическую функцию, всегда существенную роль играют интересы определенной группы людей или целого класса; в силу этого идеология дважды ложна: с одной стороны, потому что она складывается где-то на задворках сознания и по этой причине имеет бессознательный характер; с другой стороны, идеология всегда «частична», так как выражает частные интересы и устремления. Что касается философии, то она также пребывает частичной и ложной, если пытается строить свои рассуждения, основываясь исключительно на теоретико-познавательном отношении человека к миру.

Персонализм, по утверждению его теоретиков, не является ни идеологией, ни философией, ни тем более наукой. От идеологии персонализм отличается тем, что он, как пишет Лакруа, «не выступает защитником какой-либо религии или какого-либо класса»; он не отдает предпочтения ни одной из социально-политических систем. В отличие от философии, которая для персоналистов всегда есть «определенная систематизация, связь заранее определенных понятий»<sup>35</sup>, персонализм не является системой<sup>36</sup>. Выступая против «систематизированной» философии, персоналисты стремятся отойти не только от тех концепций, которые, оформляя свои позиции, ориентируются на систематичность научного знания и предполагают окончательный характер открытых ими истин, но и от догматизированного и иерархизированного томизма, его «духа системы».

Персонализм не есть и «видение мира», он, как отмечает Лакруа, полемизируя с марксизмом, не имеет научного характера и не претендует на открытие общих законов природы, истории и мышления. В то же время, по утверждению Лакруа, с которым, вероятно, согласится каждый сторонник персонализма, «личностная» концепция согласуется с самыми различными позициями в философии: «Существует персоналистский идеализм (кантианство), персоналистский реализм (Лабертоньер), персоналистский экзистенциализм (Марсель, Бердяев), персоналистский индивидуализм (Ренувье), существуют коммунистические и анархистские персоналистские тенденции»<sup>37</sup>.

Что касается «марксистского персонализма», он видится философу личности и в концепции Маркса, который, по утверждению Лакруа, к 1844—1846 годам осознал то, что называется персонализмом; зрелый же Маркс, считает Лакруа, «создал свою научную концепцию, чтобы дать ответ на свои персоналистские искания 1844—1846 годов»<sup>38</sup>. Учение Ленина о новом человеке Лакруа

<sup>35</sup> Le personnalisme aujourd'hui// Nouvelle critique. P., 1973. N 61. P. 19.

<sup>36</sup> См.: Mounier E. Le personnalisme. P. 6.

<sup>37</sup> Lacroix J. Le personnalisme comme anti-idéologie. P. 39—40.

<sup>38</sup> Lacroix J. Le personnalisme aujourd'hui// Nouvelle critique. 1973. N 61. P. 21.

квалифицирует как концепцию личности в ее персоналистском понимании<sup>39</sup>. Сторонник «личностной философии» задает вопрос, предполагая вполне утвердительный на него ответ: «Разве марксизм, стремящийся примирить человечество с самим собой путем уничтожения отчуждения, не является подлинным персонализмом?»<sup>40</sup>.

Общее, что роднит персонализм с отмеченными философскими позициями, это, по убеждению его сторонников, некое «вдохновение», «интенция», предмет которых — человечество в целом, «универсальное в человеке и человечестве»<sup>41</sup>. Центральное понятие персонализма — личность — необходимо включает в себя идею единства человека с человечеством: «личность и человечество взаимны»<sup>42</sup>. Отсюда вытекает одно из главных требований персонализма к подлинной философии — заменить традиционную философскую тему субъект-объектного отношения на субъект-субъектное отношение, сосредоточив внимание на радикальной позиции человека в бытии — его изначальной любви к самому себе и другому человеку. Это онтологическое отношение любви, без которого ни отдельный человек, ни человечество в целом не существовали бы, есть, по персонализму, вера, и через это отношение может быть определен персонализм. Любовь, согласно философам-персоналистам, это обязательство человека перед самим собой и всем человечеством, и, стало быть, «персонализм есть изначальная вера в человека и его возможности»<sup>43</sup>.

Утверждая эту общую для философов-персоналистов позицию, Лакруа вновь апеллирует к Марксу, стремясь еще более увеличить число точек соприкосновения, какие, по его убеждению, существуют между персонализмом и марксизмом. «Ничто меня так не поразило, — говорил он в беседе с редактором журнала «Nouvelle critique», — как слова Маркса о том, что в коммунистическом обществе достаточно быть любящим бытием, чтобы стать любимым»<sup>44</sup>.

В отличие от науки, исследующей человека в качестве объекта, персонализм ставит задачу «отыскать в человеке то, что есть субъект, то, что делает нас субъектами»<sup>45</sup>. Но в понимании человека-субъекта, считает, например, Рикер, можно идти двумя путями. «Либо все сгруппировать вокруг человека как единственного центра; либо все соединить в центре, большем, чем человек

---

<sup>39</sup> См.: *Lacroix J.* Le personalisme comme anti-idéologie. P. 133.

<sup>40</sup> *Lacroix J.* Marxisme, existentialisme, personalisme. P. 1.

<sup>41</sup> *Lacroix J.* Le personalisme comme anti-ideologie. P. 39.

<sup>42</sup> *Ibidem.* P. 44.

<sup>43</sup> *Le personalisme aujourd'hui.* P. 19.

<sup>44</sup> *Ibidem.* P. 20.

<sup>45</sup> *Ricoeur P.* Interrogation philosophique et engagement// Pourquoi la philosophie? Québec, 1970. P. 17

...который был бы основанием нашей жизни»<sup>46</sup>. Современная философия — это эллипс с двумя центрами, один из них — вопрос о человеке, другой — вопрос о Бытии, или Боге; задача христианского философа сегодня заключается в том, чтобы показать необходимую внутреннюю связь этих полюсов, где «Бог не есть граница человеческого существования, а он Могущество его могущества, Сила его силы»<sup>47</sup>. Стало быть, согласно персонализму, только исходя из христианского мировоззрения возможно целостное, «неидеологическое» понимание человека, его бытия в качестве субъекта.

Итак, что же такое персонализм? Из приведенных выше суждений, принадлежащих сторонникам «личностной философии», следует, что персонализм — это теоретическая разработка проекта цивилизации и общепланетарного, общегуманистического мировоззрения, где человек и его универсальное развитие выступают в качестве первоочередной задачи. За основу этого миропонимания берется христианство, модернизированное за счет включения в него всего ценного, что было наработано как в религиозных, так и нерелигиозных философских и социально-философских концепциях. Основными ценностями новой цивилизации и нового человека признаются духовность, общность и братство всех людей независимо от национальных, расовых, политических и религиозных принадлежностей, их активная вовлеченность в устройство мира на гуманистических началах.

Как показывает более чем пятидесятилетняя история французского персонализма, хотя Мунье и его соратникам, работавшим над выполнением своего проекта, не удалось вырваться из узких рамок религиозно-идеалистического мышления, они смогли значительно расширить их, наполнив традиционное христианство проблемами современного общественного развития и введя в него целый комплекс вопросов, выдвинутых в нерелигиозных философских концепциях, в том числе и в марксизме. В свою очередь, в значительной мере благодаря персоналистским разработкам проблема личности стала приоритетной темой современной западной философии и целого ряда гуманитарных дисциплин.

---

<sup>46</sup> *Ricoeur P* Interrogation philosophique et engagement// Pourquoi la philosophie? P. 19.

<sup>47</sup> *Ibidem*. P. 20.

## 2. ИСТОКИ «ЛИЧНОСТНОЙ ФИЛОСОФИИ»

Философское понятие «персонализм» имеет относительно недолгую историю. Считается, что слово «персонализм» в истории философии впервые употребил В. Шлейермахер в «Речах о религии к образованным людям, ее презирающим» (1799). К персонализму относится учение Ф. Якоби и его единомышленников, противостоявших пантеизму и признававших личностного бога. А. Олкот в 1863 г. называл свое религиозное учение персонализмом, как и Якоби, противопоставив его пантеизму и признав бога высшей творческой и целеполагающей личностью. Неокантианец Ш. Ренувье в 1903 г. опубликовал книгу «Персонализм», где персональность признавалась высшей философской категорией. Еще ранее, в 1899 г., он вместе со своим единомышленником Пратом написал работу «Новая методология», в которой эмпирическому человеку, определенному исключительно своим характером, авторы противопоставили идеального человека, личность, познаваемую путем раскрытия в эмпирическом Я высшего «я», угнетенного природой и социальными условиями. После смерти Ренувье эти идеи Прат продолжал развивать в трудах «Эмпирический характер и личность» (1905) и «Религия гармонии» (1922). Еще один единомышленник Ренувье, Секретан, пропагандировал идеи своего французского коллеги в Швеции.

Концепцию этического персонализма разработывал М. Шелер в книге «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (1955), где ценность личности представлялась высшей аксиологической ступенью. Этический персонализм Шелера, а также критический персонализм В. Штерна и «теологическая этика» Х. Тиллике являются основой персоналистской тенденции в немецкой философии<sup>1</sup>.

В Америке первым слово персонализм употребил Б. Боун: одна из его работ так и называется «Персонализм» (1908). Б. Боун, наряду с Дж. Ройсом, У Хоккингом, М. Калкинс, Э. Брайтменом, Р. Флюэллингом, являются ведущими теоретиками англо-американского персонализма, теоретический орган которого — журнал «Personalist» (основан в 1920 г.).

<sup>1</sup> См.: Стродс А. Д. Немецкий персонализм. Рига, 1984.



В России в конце XIX — начале XX в. идеи персонализма разрабатывали Н. Бердяев, Л. Шестов, Н. Лосский.

Существуют и другие персоналистские течения, например, в Голландии, Швейцарии, Польше, Венгрии, странах Востока. В Голландии персоналистское движение, возникшее в 1941 г., носило исключительно политический характер. Персонализм в Швейцарии сформировался под непосредственным влиянием идей французской «личностной философии». Персоналистские течения в восточноевропейских странах, также находящиеся под воздействием персонализма Мунье и его соратников, выступают как религиозно-идеалистические учения, ориентированные на синтез христианства и идей коммунизма, на «вписывание» католической церкви в социалистическую формацию<sup>2</sup>. В странах Востока персонализм ставит, в частности, задачей модернизацию мусульманской религии на основе французского персонализма<sup>3</sup>.

Далеко не все указанные имена и концепции, возникшие до французского персонализма, имеют непосредственное отношение к формированию идей «личностной философии». Вопреки утвердившемуся в нашей литературе мнению о том, будто учение Ш. Ренувье оказало прямое воздействие на становление французского персонализма<sup>4</sup>, Мунье решительно отмежевывался от концепции французского неокантианца, упрекая его в крайнем идеализме и других неприемлемых для персонализма недостатках; англо-американский персонализм также отвергался Мунье по причине его приверженности к традиционалистским взглядам и социально-политического конформизма. Наибольшую близость к «личностной философии» из отмеченных позиций обнаруживает этическая персонализм М. Шелера<sup>5</sup>.

Свои истоки философы-персоналисты ищут не только в близких к ним по времени учениях, но и в глубине веков вплоть до эпохи античности. Они намеревались использовать все, с их точки зрения, ценное, наработанное философской мыслью с момента ее зарождения. В античности внимание персоналистских авторов особенно привлекают Сократ и стоики, Платон, Августин; в дальнейшем — Декарт, Лейбниц, Кант, Паскаль, Фихте, Мальбранш, Руссо, Киркегор, Мэн де Биран. Что касается новейшего периода в истории философии, то здесь число мыслителей, дающих полезный материал для персонализма, чрезвычайно велико: А. Бергсон, Ш. Пегу, Ф. Ницше, З. Фрейд, М. Хайдеггер, Н. Бердяев, К. Маркс, П. Прудон, Р. Ле Сенн, М. Блондель, Л. Лавель, М. Шелер, К. Ясперс, Г. Марсель, М. Бубер, Ж. Шевалье,

<sup>2</sup> См.: Ярошевский Т. Личность и общество. М., 1973. С. 494—502.

<sup>3</sup> См.: Современная философская и социологическая мысль в странах Востока. М., 1965.

<sup>4</sup> См.: Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 579; Философская энциклопедия. М., 1967 Т. 1. С. 496—497

<sup>5</sup> См. раздел «Личность и общение» в данном издании.

Э. Гери, Э. Левинас, П. Тейар де Шардэн и многие, многие другие.

Кроме философов, ценные идеи персоналисты черпают у писателей, педагогов, представителей художественной интеллигенции. Решающее же значение в формулировании понятия о личности сторонники персонализма отводят христианству<sup>6</sup>.

Обращаясь к отмеченным мыслителям, принадлежащим к различным, порой прямо противоположным традициям, сторонники персонализма намереваются реализовать воспринятую у Ш. Пеги идею об открытом католицизме, требовавшего усвоения и христианской переработки разнообразных философских позиций, а также определенного пересмотра в духе современности некоторых традиционных для христианства решений философских проблем. Нынешний руководитель «Эспри» П. Тибо отмечает по этому поводу, что христианские сторонники «личностной философии» с самого начала руководствовались потребностью в «осмыслении современного положения дел и выработке новой позиции, где перекрещивались бы различные традиции»<sup>7</sup>.

Наиболее ясное представление об истоках и замысле французского персонализма может дать анализ его отношения к античной философии. Мунье, рисуя в одной из своих работ древо современной западной философии антропологического содержания, в качестве его корней изобразил учения Сократа, стоиков, Августина, а закономерными наследниками этих учений представил преимущественно современные религиозно-идеалистические концепции К. Ясперса, Г. Марселя, Н. Бердяева, А. Бергсона, М. Шелера, «личностную» философию<sup>8</sup>. Особую роль в этом ряду имен сторонники персонализма отводят Сократу.

Сократ действительно оказал значительное влияние на всю последующую историю философии, сохранившееся и поныне. Его обычно называют создателем первой философии человека. И хотя антропологическому повороту греческая философия обязана больше предшественникам и современникам Сократа — софистам, сам Сократ сыграл важную роль в отмежевании философии от космологической метафизики и в обращении к миру человека.

Соседство Сократа с Августином в картине, нарисованной Мунье, можно признать обоснованным, если рассматривать этих философов древности принадлежащими к одному и тому же периоду — античности, и то с существенной оговоркой: Августин жил и творил в переходное от античности к средневековью время. Философию Августина справедливо считают одной из первых систем субъективного идеализма: он осуществил резкий поворот философского мышления от изучения объективного мира к анализу внутреннего мира человека и в последнем искал меру всех

<sup>6</sup> См.: *Mounier E. Le personalisme*. P., 1969. P. 10—16.

<sup>7</sup> *Thibaud P. Cinquantenaire// Esprit*. 1983. N 1. P. 3.

<sup>8</sup> См.: *Mounier E. Introduction aux existentialismes*. P., 1946. P. 12.

вещей. «Внутренний» человек Августина стал прообразом многих религиозно-антропологических построений современности, в том числе и французского персонализма<sup>9</sup>.

Сократ и Августин, стоящие у истоков философии человека, намечают принципиально различные тенденции в его осмыслении. Сократ является зачинателем рационалистической и просветительской традиции европейской мысли, Августин — религиозно-идеалистической антропологии. Тем не менее философ-персоналист Лакруа считает Сократа и Августина едва ли не равноценными истоками «личностной» философии и одновременно представляет Августина наследником сократовской мудрости<sup>10</sup>.

Линия Сократ — Августин существует в истории философии благодаря отнюдь не антропологическому содержанию составляющих ее учений, а тенденции к обоснованию объективного идеализма, который у Августина приобретает специфический, в целом не свойственный античности характер. Что же касается философского понимания человека, то Сократ и Августин, как уже отмечалось, стоят у истоков в корне противоположных традиций.

Чтобы доказать свой тезис о единомыслии Сократа и Августина, Лакруа вынужден подгонять позицию древнегреческого философа под идеализм религиозного содержания, а точнее — под августиновскую точку зрения; только при этом условии возможно изображать Сократа идейным предшественником французского персонализма.

Персоналистское преобразование философии Сократа в религиозный идеализм субъективистского толка идет главным образом по пути перетолкования проблемы смысла сократовского самопознания, вопроса о движущих мотивах личностного самосовершенствования и цели человеческого общения.

Продолжая августиновскую традицию субъективного идеализма, сторонники «личностной» философии стремятся обосновать религиозное миропонимание с помощью внутреннего мира человека, его духовных устремлений. Божественные нормы и принципы, управляющие индивидуальным и общественным бытием, по персонализму, находятся не вовне, а в самом человеке, в глубинах его внутреннего мира. В этой связи в персонализме чрезвычайное значение отводится вопросу о самосознании личности.

Несомненный приоритет в постановке проблемы самосознания личности французские персоналисты признают за Сократом с его принципом «познай самого себя». Более того, Лакруа видит в фигуре Сократа сам идеал личности, живое воплощение принципа «субъективной интериорности»<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> См. подробнее: *Чухина Л. А.* Человек и его ценностный мир в религиозной философии. Рига, 1980.

<sup>10</sup> См.: *Lacroix J.* Le personnalisme: Sources, Fondements, Actualité. Lyon, 1981.

<sup>11</sup> Ibidem. P. 8.

Действительно, выбитый на фронтоне дельфийского храма призыв «познай самого себя» послужил Сократу толчком к философствованию и предопределил основное направление его философских исканий. Сократ воспринял это изречение как задачу выяснения смысла, роли и границ человеческого познания в соответствии с божественной мудростью, иными словами, как задачу познания человеком своего места в мире.

Знание в трактовке Сократа является единственным регулятором и критерием человеческого поведения. Античный мыслитель вкладывал в требование «познай самого себя» широкое содержание и глубокий смысл. Самопознание у Сократа означало прежде всего «познание человеком своего внутреннего мира, осознание того, что осмысленная жизнь, духовное здоровье, гармония внутренних сил и внешней деятельности, удовлетворение от нравственного поведения составляет высшее благо, высшую ценность»<sup>12</sup>. Дельфийское «познай самого себя» было для Сократа признанием души руководящим началом в человеке и призывом к осмысленной духовной жизни.

В этом отношении уверения французских персоналистов о том, что они выступают наследниками сократовской мудрости по меньшей мере некорректно. Сократ отстаивал принцип всеобщего господства разума и считал познание и действие на основе знания единственно верным направлением человеческих усилий. Что касается персоналистской философии, то в ней, как будет показано в дальнейшем, знанию, сознанию, познанию в достижении истины отводится минимальная роль.

Диалоги Сократа расцениваются Лакруа как напряженная работа самопознания, в результате которой индивид познает и признает себя, исходя из более высокого знания, нежели его собственное. Это более высокое знание, являющееся сущностью и глубинной предосновой разума, сознания, интеллекта, божественно по своей природе. «Сократ, — пишет Лакруа, — имел привычку говорить о внутреннем «демоне», подразумевая под этим нечто божественное в своем внутреннем мире... Он осуществлял себя как субъект непосредственно личностного откровения божества, обнаруживаемого в качестве внутреннего голоса, всегда бодрствующего и бдительного, готового в любой момент указать на должное поведение»<sup>13</sup>.

Лакруа не одинок в теологической интерпретации сократовского самопознания. Видный французский неотомист Э. Жильсон так определяет путь перетолкования сократизма в христианском направлении: «познай самого себя» можно поместить в христианскую перспективу, если последнее слово самопознания совпадает началом познания бога»<sup>14</sup>. К подобному перетолкованию побуж-

<sup>12</sup> Кессиди Ф. Х. Сократ. М., 1976. С. 102.

<sup>13</sup> Lacroix J. Le personnalisme: Sources... P. 10.

<sup>14</sup> Gilson E. L'esprit de la philosophie médiévale. P., 1932. V 2. P. 12.

дает не только собственная религиозно-идеалистическая позиция того или иного исследователя, но и наличие в учении Сократа проблемы «даймона». Сущность этой проблемы была не ясна ученикам и друзьям философа, не говоря уже о более поздних античных толкователях учения Сократа. В истории философии сократовский даймонион получал разнообразную трактовку<sup>15</sup>.

Наиболее адекватным представляется понимание даймониона, принадлежащее советскому исследователю Ф. Х. Кессиди, который считает, что даймонион Сократа — это своего рода полумифологическое олицетворение и полуметафорическое выражение всеобщего (истинного и объективного), содержащегося во внутреннем мире человека, в его разуме и душе<sup>16</sup>. Отсюда вытекает сократовская установка на диалог и «диалектический» — вопросно-ответный — метод определения понятий, на совместные поиски истины. Акт самопознания у Сократа протекает как диалог нескольких, по меньшей мере двух, сознаний и тем самым на первый план выдвигается не отдельное, а всеобщее, объективно обусловленное сознание. Отдельный человек, частное человеческое сознание, по Сократу, не является носителем истины и подлинного поведения, но еще менее таким носителем является божественное начало. Скорее осознание относительности собственного знания о мире и о самом себе заставило греческого мыслителя придерживаться принципа самосознания. Сократовская майевтика выступает методом, с помощью которого собеседник становится соискателем единой истины и общих определений, поскольку диалектика Сократа, по справедливому утверждению В. Ф. Асмуса, есть «усмотрение общего в различающемся, единого во многом, рода в видах, сущности в ее проявлениях»<sup>17</sup>.

Стало быть, внутренний демон Сократа не божеского содержания, как считают философы-персоналисты, он — его собственная совесть, совесть личности, имеющей общечеловеческое (всеобщее) значение, достигшей такого уровня благодаря многосторонним связям с миром и окружающими людьми (сам Сократ — талантливый скульптор, прирожденный философ, храбрый воин, разносторонний общественный деятель).

По утверждению Лакруа, позиция Сократа связана с разлитой в вечности божественной трансценденцией; целью диалогов Сократа, считает философ-персоналист, было сделать из тех, с кем он диалогизировал, личностей, поскольку греческий мудрец, предполагая в каждом человеке присутствие божественно-законодательного, побуждал его к саморазвитию. Иными словами, обнаружив в сердце и разуме каждого человека то, что ведет его к развитию, Сократ высказал идею об имманентности трансцендентного и о трансцендентном как центре интериорности. Персонализм

<sup>15</sup> См.: Кессиди Ф. Х. Сократ. С. 109—112.

<sup>16</sup> См. там же. С. 113.

Асмус В. Ф. Античная философия. М., 1976. С. 111.

Сократа, утверждает Лакруа, стал источником человеческой истории, предписав ей идеал «человеческого поведения в восхождении», сформулировав понятие о «личностном порыве, ведущем человека за его собственные пределы»<sup>18</sup>.

Действительно, в беседах Сократ стремился побудить своих собеседников к интеллектуальному и нравственному самосовершенствованию. Саморазвитие личности, по Сократу, означало духовное возрождение человека, его отказ от слепого, бездумного следования общепринятым правилам и канонам. Сократ требовал от своих собеседников осознанного поведения, основанного на знании; личностный порыв в таком случае означал сознательный поиск истины, а ее объективность представляла как духовная всеобщность. Вместе с тем Сократ при обсуждении вопросов философских, моральных, политических превращал процесс добывания истины в раскрытие внутреннего мира человека, он делал беседу духовным испытанием ее участников, требующим напряжения как интеллектуальных, так и нравственных сил<sup>19</sup>.

Вот почему применение категорий трансцендентного и имманентного в их религиозно-идеалистическом смысле при анализе сократовской философии неправомерно ни с исторической, ни с теоретической точек зрения. Если и можно применять эти категории к философии Сократа, то скорее всего в их кантовском понимании: разум имманентен там, где речь идет о делах человеческих, в области же «дел божеских», то есть в сфере учения об основах и началах вещей, разум трансцендентен, выходит за свои естественные границы.

Очевидно, что попытка французских персоналистов представить Сократа родоначальником субъективной религиозно-идеалистической философской антропологии представляется весьма сомнительной. Порой это подмечают и сами сторонники «личностной» философии. Так, Мунье, изобразив Сократа и Августина в качестве первоисточников религиозной экзистенциально-личностной философии, утверждает вместе с тем, что сократовское требование «познай самого себя» было персоналистской революцией в философии, которая, однако, имела «весьма ограниченные последствия». В античном мире понятие о личности пребывало в «зачаточном состоянии», не без основания включает основатель персонализма, поскольку античный человек был подчинен слепой судьбе — безымянной, превосходящей самих богов; философы говорили лишь о безличностном мышлении и его неизменном порядке. Возникновение своеобразного, единичного (личностного) было задачей природы и сознания, а не их актуальностью, и в этом плане индивидуальное бытие у Сократа (самопознающий

---

<sup>18</sup> *Lacroix J.* Le personnalisme: Sources... P. 11—13.

<sup>19</sup> См.: *Толстых В. И.* Сократ и мы. М., 1984. С. 47 и след.

субъект) и у Платона (индивидуальная душа) было лишь красивой и авантюрной гипотезой<sup>20</sup>.

Действительно, в античной философии понятие личности не было и не могло быть высказано во всем том объеме, какой оно имеет сегодня в философии. Учение Сократа в этом плане можно назвать гипотезой, которая нашла свое подтверждение и дальнейшее развитие в философии рационализма и Просвещения. Персонализм, довольно высоко оценивая сократовское учение о человеке, неправомерно помещает его в не соответствующую его тенденциям традицию — религиозно-идеалистическую. В результате в персоналистской концепции ограничивается подлинное значение сократовского гуманизма с той целью, чтобы в полной мере приписать его августиновской антропологии. Говоря о философском персонализме (сократизме) как истинном истоке нашей истории и сравнивая античную концепцию человека с августиновской, Лакруа утверждает: «религиозное влияние интегрально»<sup>21</sup>.

Вот почему рядом с Сократом в историко-философской концепции персонализма непременно стоит Платон, без которого гуманизм Сократа будто бы не получает развернутого выражения и самостоятельного значения. Согласно Лакруа, Платон резюмировал сократовский гуманизм в своих первых трудах и углубил в последних. Вершиной сократовско-платоновского гуманизма философ-персоналист считает идеал «человеческого восхождения», который был высказан Сократом и адекватно истолкован и развит в учении Платона.

Видимо, религиозно-идеалистическая трактовка французскими персоналистами сократовского учения о человеке им самим представляется недостаточно убедительной. Отсюда и обращение к Платону, философию которого нет необходимости дотраивать с помощью «божественных аргументов»: она сама, и это удостоверяет Августин, как никакая другая, близко подошла к христианской точке зрения. Идея «восхождения» отражает принцип иерархии, каким пронизана вся философская система основателя объективного идеализма, и представление о венчающей иерархию мира идей — идеи блага. Последнее дает вещам бытие и существование, само не являясь ими: «Оно за пределами существования, превышая его достоинством и силой»<sup>22</sup>.

Августина в истории философии интересуют, по его же словам, «только те мнения, которые касаются теологии, понимаемой... как учение или наука о божестве»<sup>23</sup>. В этом отношении для него наиболее важной фигурой в античной философии является Пла-

<sup>20</sup> См.: Mounier E. Le personalisme// Oeuvres. P 1962. V 3. P 433, 432.

<sup>21</sup> Lacroix J. Le personalisme: Sources... P 8.

<sup>22</sup> Богомолов А. С. Античная философия. М., 1985. С. 175.

<sup>23</sup> См.: Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. М., 1985. С. 192.

тон, а в его воззрениях гиппонского епископа привлекают только те идеи, которые имеют прямое отношение к религии.

Линия Сократ — Платон — Августин, которую, выискивая собственные истоки, проводят философы-персоналисты, существует в истории философии не благодаря сократовскому гуманизму, который, как утверждает Лакруа, подхватил и развил Платон, а христианство просто повторило основные положения этого гуманизма; основу данной линии составляет объективный идеализм, который у Сократа был в зачаточном состоянии, а у Платона получил развернутое осуществление; Августин примыкает непосредственно к платоновской линии.

Главной темой августиновской антропологии становится человек и бог в их сложных взаимоотношениях и связях, которые разворачиваются на основе библейско-христианского вероучения и мотивов платоновской онтологии. Центральным вопросом здесь является проблема отношения священного и мирского, конкретизированная Августином в ряде антитез-дихотомий: дух и тело, град божий и град земной, вечность и время, человек внутренний и человек внешний, мудрость и знание и т. п. В августиновской версии отношения человеческого и божественного доминирует креационизм и теоцентризм, поэтому между совершенным богом и несовершенным человеком — дистанция, непреодолимая в границах эмпирического бытия<sup>24</sup>.

Французский персонализм, идущий в русле августиновской антропологии и поставивший в центр своих теоретических исканий проблему универсального развития личности и всесторонней гуманизации мира, задался целью преодолеть жесткое противостояние небесного и земного. Мунье воспринял августиновскую философию как призыв к «возвеличению земного». Он отказался от радикального противопоставления града божия и града земного, свойственного позиции Августина, и вслед за Ш. Пеги переинтерпретировал отношение священного и мирского следующим образом: «Духовный порядок не есть метафизический принцип, отделяющий человека от его земного удела; он есть динамическая сила, проявляющаяся в человеческом обществе. Град божий и град земной смешаны навеки... и различаются только по своей направленности»<sup>25</sup>.

Из непосредственных предшественников французского персонализма следует специально остановиться на трех мыслителях: Л. Бергсоне, Ш. Пеги и Н. Бердяеве.

Концепция Бергсона сыграла большую роль в приобщении французских персоналистов к идеям феноменологическо-экзистен-

---

<sup>24</sup> См.: Чухина Л. А. Человек и его ценностный мир в религиозной философии.

<sup>25</sup> Mounier E. La petite peur du XX siècle// Oeuvres. V 3. P. 413—414.



циалистской философии и показала им путь переработки последней в религиозном направлении.

Бергсон, как и представители философии жизни, феноменологии и экзистенциализма, выступил за радикальный пересмотр философской проблематики. Он считает, что «гносеологический субъект» традиционной философии, для которого единственным видом деятельности является «узкий и предвзятый» опыт, должен быть заменен человеком во всей полноте его конкретных проявлений, в его антропологической «тотальности»; именно «жизнь, как действительный опыт, как внутренняя, а потому и наиболее достоверная реальность»<sup>26</sup>, должна стать объектом философского исследования.

В связи с этим Бергсон предлагает и иной способ философского осмысления, отличный от рационального познания: с его точки зрения, абстракция и сравнение как основные способы постижения истины, свойственные традиционной (рационалистической) философии и выполняющие свою функцию только там, где речь идет о тождественных и общих признаках вещей и их количественных характеристиках, не могут правомерно использоваться при исследовании своеобразных и качественно различных феноменов, какими являются «внутренние реальности».

Сам по себе упрек Бергсона в адрес сциентистской философии, которая ориентируется на науку и разделяет ее исходные установки, небезоснователен. Это относится прежде всего к вопросу о специфике философского знания.

Философия является особой формой сознания, мышления, притом настолько специфической по своим методам и функциям в социальном мире, что основоположники марксизма отводили ей особое место в системе форм общественного сознания. Отмеченное обстоятельство делает невозможным полное отождествление философии с наукой. Однако философия может осуществлять мировоззренческую функцию, только становясь на позиции научно-теоретического сознания. Бергсон же, требующий освобождения философии от критериев научно-теоретического подхода, высказывается за иной тип философии как специфической формы мировоззрения.

Французские персоналисты, принимая в целом направленность философской мысли своего соотечественника, тем не менее не разделяют его резко критического отношения к рационалистической философии и призыва к расторжению союза философии и науки. Но воспринятая персоналистами бергсоновская логика исследования специфического для феноменологическо-экзистенциалистской философии предмета — внутренней реальности — не только вынуждает их отказаться от замысла сохранить связь философского и научного знания, но и приводит к выводу о подчи-

---

<sup>26</sup> Цит. по: *Карр У* Философия Бергсона. М., 1931. С. 12.

ненности науки философии, точнее религиозной философии, христианскому мировоззрению вообще.

Трактуя человека как вершину «творческой эволюции», Бергсон пытается представить человека как источник творчества и субъект самосозидания. Он стремился создать «конкретную», «динамическую» психологию личности, где индивидуальность человека — это «длительность» его психологической жизни, под которой он понимал непосредственное переживание (интуицию) самого потока жизни и где он исходил из внутреннего опыта человека. Длительность, по Бергсону, это творчество, созидание новых форм, «непрерывная струя постоянно нового»<sup>27</sup>.

Одним из центральных понятий своей метафизики Бергсон избрал понятие свободы и видел существо самой жизни в свободно действующем начале («жизненный порыв»). Для французского интуитивиста жизненный порыв — это творческое и свободное начало, не содержащее в себе никаких норм, принципов, законов собственного движения. Более того, все, что мы фиксируем в качестве такового, является результатом прохождения жизненного порыва через материю. Сам же жизненный порыв есть не что иное, как потребность творчества и полного освобождения от извне навязанных пут; человеку самой судьбой вменено творить новые формы, он открыт для дальнейшего движения эволюционного процесса<sup>28</sup>.

Правда, в конечном итоге, категорией «длительность» Бергсон обозначил лишь принадлежность чувств, эмоций, воли и т. п. самому индивиду, психологическая жизнь которого представлена их последовательным рассмотрением. Критикуя бергсоновскую «конкретную психологию», Ж. Политцер отмечал, что она является по существу утонченной абстрактной психологией<sup>29</sup>; свобода же, поставленная в традиционно психологическом плане, становится внутренней проблемой человека, отождествляется с самим жизнепроявлением человека.

Значение Бергсона для последующего развития западной философии человека, в том числе и для персонализма, заключается в том, что он связывал специфически человеческие характеристики (жизненный порыв, длительность, творчество, свободу и др.) с сознанием человека и в нем стремился найти основания свободного человеческого действования. Бергсон, развивая свою философию «творческой эволюции» и представляя человека в качестве ее вершины, писал: «Жизненным началом должно быть сознание, или, лучше, сверхсознание»<sup>30</sup>, которое в конечном итоге

<sup>27</sup> Бергсон А. Творческая эволюция. Спб., 1914. С. 42.

<sup>28</sup> См.: Кузьмина Т. А. Проблема субъекта в современной буржуазной философии. Онтологический аспект. М., 1979. С. 94—98.

<sup>29</sup> См.: Политцер Ж. Об одной философской мистификации// Французские коммунисты в борьбе за прогрессивную идеологию. М., 1958. С. 156.

<sup>30</sup> Бергсон А. Творческая эволюция. С. 305.

соотносится с богом как единым центром жизни, деятельности, свободы.

Бергсон обращает внимание на сферы сознания (в частности, сверхсознание), включающие в себя не только теоретико-познавательное отношение человека к миру, но и смысложизненные отношения, позволяющие человеку обрести смысл своего существования, согласие с самим собой, единство с миром, людьми. Для французских персоналистов особая ценность философского учения Бергсона заключается в том, что его можно было использовать для преобразования традиционного религиозно-идеалистического мировоззрения. Здесь нельзя не согласиться с Жуссеном в том, что теория Бергсона не только «благоприятна для католической религии», но и «направляет мысль в сторону обновленного католицизма», поскольку рассматривает религию как «внутренний принцип веры и активности»<sup>31</sup>.

Большое значение для персоналистов имела и «эстетичность» философии Бергсона.

Хотя у Бергсона не было специально разработанной эстетической теории и он не оставил ни одной работы по эстетике, тем не менее именно эстетические идеи пронизывают всю философию этого мыслителя. Художественная природа бергсоновой «философии жизни» подтверждается несомненной близостью ее автору идей немецкого романтизма, безоговорочно принявшему тезис о том, что «поэт постигает природу лучше, нежели разум ученого» (Новалис). С точки зрения Бергсона, философия приближается скорее к искусству, чем к науке; более того, философия и искусство соединяются в интуиции, являющейся их общей основой<sup>32</sup>.

В своем учении об интуиции Бергсон развивает тенденции романтического искусства и литературы XIX века, подчинявших познание чувству и воле и объявлявших о их несоразмерности с разумом. Одним из основных убеждений Бергсона является мысль об эстетичности самого мира, для него сама «сущность вещей эстетична»<sup>33</sup>.

Вслед за романтиками Бергсон определяет интуицию как род интеллектуальной симпатии, посредством которой возможно перенестись внутрь объекта и слиться с тем, что есть в нем единственное и невыразимое<sup>34</sup>. Бергсон, как и романтики, придавал большое значение человеческой личности, индивидуальности, призы-

<sup>31</sup> Жуссен А. Бергсонизм и романтизм// Бергсон А. Собр. соч. Т. 4. С. 215, 216.

<sup>32</sup> См.: Свасьян К. А. Эстетическая сущность интуитивной философии А. Бергсона. Ереван, 1976. Интерпретатор бергсонизма Жуссен видит романтический характер философии Бергсона в художественности его изложения, в «чистоте яркого языка», в «свежести и игривости слога, в поэзии мысли, влюбленной в собственный слог» (Жуссен А. Бергсонизм и романтизм// Бергсон А. Собр. соч. Т. 4. С. 213—214).

<sup>33</sup> Там же. С. 72.

<sup>34</sup> См.: Bergson H. La pensée et le mouvant. P., 1934. P. 181.

вая постигать истину в «личной интуиции», специфической особенностью которой является созерцание реальности сквозь призму индивидуального сознания, когда оно «входит в себя», «находит и углубляет себя»<sup>35</sup>, и когда оно «едва отличает себя от созерцаемого объекта»<sup>36</sup>; наиболее полное выражение человеческой индивидуальности в акте интуирования делает последнее подлинно свободным. Интуитивное созерцание Бергсон объявляет целью и философии, и искусства, результатом которого, по его мнению, должно быть эстетическое видение, воссоздающее реальность как подлинную жизнь мира и человека; в итоге эстетическая интуиция выступает высшей и наиболее адекватной формой познания, своего рода «божественной способностью».

Ш. Пеги, оказавший наибольшее влияние на основоположника французского персонализма Э. Мунье<sup>37</sup>, был бергсонистом в христианстве. Он воспринимает бергсоново учение о длительности и тезис о духовном начале мира, идеи Бергсона о непосредственной интуиции и истине, памяти и времени, соединяя учение французского интуитивиста с христианской традицией. Пеги, сам будучи поэтом (а как считает Мунье, он «скорее поэт, нежели философ»<sup>38</sup>), поддерживает романтическую направленность бергсоновской философии.

Особое значение Пеги придавал бергсонову понятию «длительности», ставшей для католического философа принципом духовного и мистического развития. Длительность, по мысли Пеги, на место «метода ярлыков» и всеобщей завершенности ставит метод «само-делания». Для мыслителя, мечтающего о модернизации христианства, а именно таким и был Пеги, длительность стала принципом его преобразования. Как писал Мунье, Пеги придал бергсонизму христианский смысл: «В учении о длительности Пеги нашел смысл воплощения и то высокое призвание, какое он сообщил современному христианскому миру — открыть во вселенной значение временного воплощения»<sup>39</sup>.

Понимание жизненного порыва, основанное на идее абсолютного изменения, трактуется Бергсоном как «захват материи сознанием», как стремление преодолеть гнетущую необходимость материи в свободном творческом акте. Пеги, этот «поэт воплощения», переворачивает перспективу: он использует бергсоновы идеи для обоснования необходимости временного воплощения беско-

<sup>35</sup> Бергсон А. Философская интуиция// Новые идеи в философии. Спб., 1912. № 1. С. 23.

<sup>36</sup> Bergson H. La pensée et le mouvant. P. 36.

<sup>37</sup> Как заметит А. Беген, литературный критик персоналистской ориентации, близкий друг Мунье, после его смерти принявший руководство журналом «Esprit» (1950), «Пеги заставил Мунье стать тем, кем он стал» (Цит. по: Domenach J. M. Emmanuel Mounier, P. 36).

<sup>38</sup> Mounier E. Oeuvres. V. 1. P. 26.

<sup>39</sup> Цит по: Arbour R. Henri Bergson et les lettres françaises. P., 1955. P. 291.

печного духа, «человеческого присутствия Христа». Вечное, считает Пеги, должно приносить земные плоды. Но чтобы это воплощение не стало простым нагромождением прошлого, не превратилось в «мертвое время», надо схватить миг настоящего до того, как он погрузится в прошлое, необходимо наделить его волей, действием, то есть превратить в произведение и тем самым повернуть к вечно-будущему. Именно творческий гений созидания позволяет памятникам прошлого стать вечными произведениями.

К такому пониманию творчества был близок сам Бергсон. На вопрос о происхождении творческого порыва и его направленности он отвечал: «Творческое усилие, в котором жизнь проявляет себя, дано от Бога, если оно не сам Бог»<sup>40</sup>. Однако, если Бергсон пришел к такому выводу в итоге своих изысканий, Пеги исходит из этого и тем самым, как отмечает А. Беген, с самого начала «делает акцент на христианском источнике бергсонизма»<sup>41</sup>. Пеги отождествляет творческий порыв с мистикой, в которой он видит одну из первичных реальностей, спонтанную силу, способную сообщить молодость доктрине, религии, духовному движению.

Пеги — откровенный противник «чистого мышления», «чистого разума», «чистого духа». Он направляет свой интерес на временное существование, находящееся, по его мысли, между двумя полюсами: с одной стороны, свободное творчество, порыв, новизна; с другой — необратимость, деградация, старение.

Католический философ развивает своеобразное учение о «диалектике» временного и вечного, реального и сверхреального. Он настаивает на неразрывной связи этих «противоположностей»: духовное (вечное) бесконечно питается временным, временное постоянно освещается духовным. При этом Пеги, как отмечает Мунье, «точно знал, что в естественном мире дух неотделим от материи», но «вечное не подчиняется закону временного», духовное «всегда первично»<sup>42</sup>.

Примененная к категории времени, эта «диалектика» требует рассматривать настоящее исключительно в его зависимости от будущего, поскольку, по утверждению Мунье, ни одно событие не детерминировано прошлым, оно возникает из прошлого неожиданно и «завершает прошлое без необходимости, как Христос исполняет пророчества»<sup>43</sup>. Историческое движение, в понимании Пеги, сродни воплощению замысла художника, которого посетило внезапное озарение. Только художник у него — весь народ, его душа, устремленная ввысь сверхъестественным зовом, а жизнь народа — это создание неповторимых произведений. Поэтому, согласно католическому мыслителю, историку в своем познании надо

---

<sup>40</sup> Цит. по: *Свасьян К.* Эстетическая сущность интуитивной философии А. Бергсона. С. 46.

<sup>41</sup> Цит. по: *Arbour R.* Henri Bergson et les lettres françaises. P. 292.

<sup>42</sup> *Mounier E.* Oeuvres. V. 1. P. 104, 111.

<sup>43</sup> *Ibidem* P. 93.

прежде всего опираться на искусство, «ученый и художник должны объединиться»<sup>44</sup>.

Как отмечал Мунье, для Пеги народ это не идея об организованном классе, а состояние спонтанного духа, полнота души, которые он приписывал доиндустриальным крестьянам, ремесленникам, виноделам. Длительность, распространенная Бергсоном в равной мере и на сознание, и на бытие, становится у Пеги свойством внутреннего мира народа, его души. Существующий между божественной сверхреальностью и земной реальностью, народ призван воплощать божественное в земном; если божественное — это дух, новизна, творчество, свобода, то земное — деградация, падение. Назначение человека заключается в том, чтобы бросить в земное божественную искру, устремить земное ввысь, преодолевая детерминизмы и механизмы. Длительность, по Пеги, «имеет смысл».

Пеги делил историю на три периода: античный (библейский), христианский, современный (индустриальный). Идеализируя доиндустриальное прошлое, Пеги видел в нем возможность для спонтанного развития народного духа, близости с природой, естественности взаимного общения людей. Его идеалом было некое «невинное» состояние народа, когда все «трудились в радости и святости, когда существовал истинный культ труда, религия труда» и «люди трудились, отвечая зову земли, огня, леса»<sup>45</sup>. Здесь духовная жизнь народа отвечала требованиям «длительности».

Современный этап в истории человечества, который Пеги отождествляет с периодом капиталистических общественных отношений, он расценивает как «упадок длительности», как предательство человека по отношению к духу. Человек, считает Пеги, передоверил свой творческий порыв материальному прогрессу, сам же подчинился «правилу привычки», что заставляет его механически выполнять заученные движения. Пеги критикует обезличенное буржуазное общество как определенный тип «самоделания» человека и заявляет о необходимости революции, призванной, по его словам, освободить плоть и дух человека, сделать его способным на свободное и творческое построение мира.

В поисках новой модели существования и общественного устройства Пеги обращается к социализму, стремясь найти в нем «спасение» человечества, однако находит его в христианском воплощении и искуплении. При сопоставлении социалистических идеалов с мировоззрением христианства Пеги отдает предпочтение последнему и трансформирует в его духе социалистическое учение.

Пеги разрабатывает «новую метафизику», как «метод мышле-

<sup>44</sup> Цит. по: *Mounier E. Oeuvres. V. 1. P. 24.*

<sup>45</sup> Цит. по: *Delaporte J. Péguy dans son temps et dans le nôtre. P., 1957 P. 203, 209.*

ния», «метод внутренней жизнедеятельности человека»<sup>46</sup>, которая вела бы в конечном итоге к обоснованию божественной реальности в качестве высшей ценности человека и человечества, чье назначение, по мнению католического мыслителя, состоит в «выполнении божественной задачи простыми человеческими средствами»<sup>47</sup>. С этой точки зрения, революционное преобразование человеческой реальности означает изменение позиции человека в мире, трансформацию его внутреннего мира, принятие божественного сверхреального бытия в качестве подлинной основы человеческого существования.

Пеги считал, что для того чтобы стать подлинно глубинной для человека, революция должна прежде всего произвести переворот в его сознании; католический мыслитель был сторонником «внутренней» революции, определяя ее как моральное, интеллектуальное, религиозное самоусовершенствование человеческого рода. «Мы должны, — писал он, — начать революцию в мире с революции в нас самих; все теории и фразы не являются социалистическими актами и каждый должен начать с революции в своей собственной жизни»<sup>48</sup>.

Мунье и его соратники в своей общественной и теоретической деятельности во многом повторили опыт Ш. Пеги, который в конце XIX — начале XX века стремился сплотить вокруг журнала «*Cahiers de Quinzaine*» («Двухнедельные тетради») группу людей, способных, по его убеждению, содействовать «очищению» буржуазных общественных отношений. В этом Пеги видел начало «революции», предусматривающей в первую очередь усилия, направленные на перевоспитание человека, на «исцеление большого большинства с помощью святого меньшинства». «Мои «Тетради», — писал он, — создадут великий свободный народ»<sup>49</sup>.

Мунье и его соратники также старались объединить «святое меньшинство» — теперь уже вокруг журнала «Эспри», которое было бы в интеллектуальном, моральном, художественном и особенно религиозном отношении совестью нации и своим примером и деятельностью способствовало бы возрождению народа, готовило его к вступлению в «персоналистское сообщество».

Большая роль в формировании персоналистской философии принадлежит Н. Бердяеву, представителю христианского экзистенциализма, поставившего задачей найти место человеку в сфере мистики и религии. Русский философ сыграл в некотором роде роль наставника по отношению к молодому поколению католических философов Франции в период между двумя войнами. Он был в дружбе с Маритеном, Мунье и другими сторонниками «личностной философии», принимал участие в первых заседаниях группы «Эспри», публиковал статьи в персоналистском журнале. Бердяев

<sup>46</sup> Mounier E. Oeuvres. V. 1. P. 28.

<sup>47</sup> Цит. по: Delaporte J. Péguy dans son temps... P. 78.

<sup>48</sup> Ibidem. P. 177

<sup>49</sup> Ibidem. P. 177, 30.

сам признавал воздействие собственных идей на сторонников «Эспри» в начале 30-х годов: «... это течение среди французской молодежи многим было обязано мне...»<sup>50</sup>; Мунье по этому поводу писал: «...тесное соединение мистики и политики, острое чувство духовной свободы, прямо связанное с мятежным духом социального отчуждения, «объективации» человека, деньгами и экономическим угнетением,— все это тогда мы искали у него (Бердяева.— И. В.)<sup>51</sup>.

В первом номере «Эспри» Бердяев опубликовал статью «Правда и ложь коммунизма», которую Мунье сразу отметил как одну из наиболее содержательных. В этой статье, по справедливому утверждению швейцарского исследователя персонализма П. де Сенарклана, «со всей очевидностью отразилось отношение создателей журнала к марксистской идеологии»<sup>52</sup>. К наиболее значительным истинам коммунизма русский мыслитель относил критику буржуазного общества, его пороков и противоречий, развенчание эксплуатации человека человеком, призыв к изменению социального порядка, угнетающего индивида, стремление придать мышлению и деятельности людей универсальный характер. Под влиянием марксизма он писал: «Было бы отвратительным лицемерием и ложью утверждать, что социальные улучшения могут наступить лишь в результате нравственного усовершенствования людей, и кричать о насилии и нарушении свободы по поводу всякого изменения социального строя. Существует социальная действительность, она есть реальность особого порядка, требующая от нас активного к себе отношения, социальных актов»<sup>53</sup>. Мунье и его единомышленники воодушевлялись этой позицией и будут разрабатывать концепцию социального христианства, заимствующего разнообразные, в том числе и марксистские идеи. При этом первоначально, как уже отмечалось, марксизм во многом прочитывался сквозь призму бердяевских взглядов.

Бердяев, испытывая влияние марксизма, вместе с тем предупреждал о слабых моментах марксистского учения относительно коммунистического будущего. Являясь сторонником персонализма, русский философ отстаивал «принцип личности как высшей ценности, ее независимости от общества и государства, от внешней среды»<sup>54</sup>. По его словам, он согласился бы принять коммунизм социально, как экономическую и политическую организацию, но не согласился бы принять его духовно: «Коммунизм,— писал Бердяев,— как он себя обнаружил в русской рево-

---

<sup>50</sup> Бердяев Н. Самопознание. Опыт философской автобиографии. Париж, 1949. С. 294.

<sup>51</sup> Mounier E. Nicolas Berdiaeff // *Esprit*. 1948. N 144. P. 662.

<sup>52</sup> Senarclens P. de. *Le mouvement Esprit 1932—1941. Essai critique*. Lausanne, 1974. P. 93.

<sup>53</sup> Бердяев Н. Христианство и классовая борьба. Париж, 1935. С. 86.

<sup>54</sup> Бердяев Н. Самопознание... С. 265.



люции, отрицал свободу, отрицал личность, отрицал дух»<sup>55</sup>. Он предостерегал от тоталитаризма «русского коммунизма», требующего отречения от высшего достоинства личности — свободы моральной совести, для нее изначальной, абсолютной. Русский мыслитель был сторонником этического обоснования истории, движение которой связывалось им с вопросом о нравственном критерии прогресса. Со временем в концепции русского философа проблема «духовно-религиозной революции» приобретает первенствующее значение и проблема социального развития общества вытесняется проблемой его духовного совершенствования. Эта логика также нашла свое отражение в персоналистских исканиях, где, как и у Бердяева, мысль о «метаисторическом» смысле истории в значительной мере заменила собой социально-политические идеи.

Большое влияние на философов-персоналистов оказало разрабатываемое Бердяевым религиозно-философское учение о человеке. Признав человеческое существование единственно достоверным и изначальным фактом бытия, рассматривая мир «из субъекта», с позиций изолированной личности, творящей мир, Бердяев в качестве кардинальной философской проблемы выделяет вопрос о свободе и творчестве. Последние, с его точки зрения, «трансцендентны для всякого рационалистического сознания»<sup>56</sup> и могут быть поняты исключительно в отношении к миру духа, выводящего за пределы реального мира в надьсторическую трансцендентальную историю, только перед лицом которой отдельный человек может обрести личностное существование и стать таким образом субъектом истории. Так, согласно замыслу самого философа, «антроподицея» становится путем к «теодицее»: человек должен быть непременно сопряжен с богом, с высшим, вне человека находящимся принципом; бог должен стать не только разгадкой мирового процесса и смысла истории, но и единичного существования.

То, как Бердяев определял свою концепцию: «Я определяю свою философию как философию субъекта, философию духа, философию свободы, философию дуалистически-плюралистическую, философию творчески-динамическую, философию персоналистическую и философию эсхатологическую»<sup>57</sup>, — вероятно, может быть с теми или иными оговорками принято и каждым сторонником «личностной философии». Идея личности, лежащая в основе философской антропологии, идея свободы, творчества и объективации, мысль о «метаисторическом» (эсхатологическом) смысле истории — это центральные темы и бердяевской философии, и французского персонализма.

Концепции Бергсона и Бердяева, несмотря на их существенные

<sup>55</sup> Бердяев Н. Самопознание... С. 265.

<sup>56</sup> Бердяев Н. Философия свободы. М., 1911. С. 10.

<sup>57</sup> Бердяев Н. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация. Париж, 1947. С. 53.

различия, взаимно дополняли друг друга. Попытка Бергсона рассмотреть личность человека с ее основными атрибутами — свободой и творчеством — в рамках светской философии оказалась неудачной по той причине, что философ в качестве такой системы взял традиционную идеалистическую философию: идеалистические рассуждения в этом случае с необходимостью приводят к союзу с мистикой и религией. Бердяев писал по этому поводу: Бергсон — «борец против интеллектуализма, провозглашающий философию действия и раскрывающий своей философией двери мистике и религии»<sup>58</sup>.

Стремление Бердяева поставить вопрос о человеке как субъекте исторического творчества и субъекте самосозидания внутри религиозной и мистической философии заставило его модернизировать христианство, следствием чего явилось оформление разновидности религиозно-идеалистической философии — христианского экзистенциализма.

Именно по пути, предложенному Бергсоном и Бердяевым пошли французские персоналисты. С одной стороны, они стремились довести до логического конца намеченный Бергсоном принцип рассмотрения исторической реальности («конкретной метафизики»), исходя из субъективности индивида, с другой — выявить (вслед за Бердяевым) сферу трансцендентальной истории и показать ее первичность по отношению к истории действительной.

Вместе с тем персонализм впитал в себя много других истоков, давая порой им неожиданную интерпретацию. Так, в отличие от господствующей в современной западной мысли оценки философии Декарта с его знаменитым принципом «*cogito ergo sum*», как типичного выражения гносеологической позиции, Мунье стремился перетолковать декартовское *cogito* в онтологическом плане. По его мнению, философия Декарта несколько не умаляет сложности и богатства человеческого существования; для него «человеческий акт есть не только интуиция разума, но и утверждение бытия, которое сокрушает нескончаемое движение идеи и авторитетно заявляет о себе в существовании». Таким образом, делает вывод Мунье, «декартовское *cogito* есть неопровержимое экзистенциальное *cogito*»<sup>59</sup>.

Паскаля Мунье называет отцом диалектики и современного экзистенциального сознания и отмечает его заслуги в развитии христианской концепции личности. Как персоналист, Мунье отдаст должное Мальбраншу, Руссо и другим представителям Просвещения, подчеркивавшим значение воспитания при формировании личности. Его привлекали мысли М. Блонделя о необходимости самопреодоления личности; учение о диалектике Бытия и обладания Г. Марселя, его концепция таинства и неисчерпаемости

<sup>58</sup> Бердяев Н. Католический модернизм и кризис современного сознания // Русская мысль. М., 1911. С. 81.

<sup>59</sup> Mounier E. Le personalisme. P. 13. 14.

бытия; М. Бубер обогатил видение Мунье идеями интерсубъективности и диалогичности человеческого существования.

Особые заслуги в утверждении «личностной» философии, по мнению Мунье, принадлежат Мэн де Бирану, Киркегору и Марксу. Мэн де Бирана Мунье считает предшественником французского персонализма: для него, пишет персоналист, личность не есть простая совокупность духовных проявлений человека, или «псевдоэлементов мысли»; личность — это специфически человеческое усилие, преображающее мир. Киркегор, по Мунье, глашатай человеческой субъективности и свободы, мыслитель, попытавшийся выявить смысл человеческой свободы перед лицом стоящего над человеком Абсолюта.

Наибольшее же значение в формулировании идей и проблем «личностной философии», как считают персоналисты, принадлежит экзистенциализму и марксизму. Основоположник французского персонализма писал: «Собственно персоналистские исследования, начало которым в 1932 году положил журнал «Esprit», находятся под постоянным влиянием экзистенциалистской и марксистской точек зрения. Первая требует обращения к персоналистским проблемам: свободе, интериорности, коммуникации, смыслу истории; вторая способствует тому, чтобы современное мышление освободилось от идеалистических мистификаций, исходило из положения людей и связывало самую высокую философию с проблемами современного общества<sup>60</sup>. В то же время Мунье отмечает, что экзистенциализм и марксизм представляют собой «расходящиеся линии в философии», и задачу персонализма он видит в том, чтобы «подняться выше их расхождений, к единству»<sup>61</sup>. Здесь большая роль принадлежит, как уже отмечалось, христианскому экзистенциализму (Г Марсель, К. Ясперс), который по многим вопросам выступал своего рода духовным руководителем персоналистов. Первенство принадлежит К. Ясперсу, который оказал существенное воздействие на формирование философских взглядов Г Марселя; французский философ существования, по признанию Мунье, в некоторых моментах предвосхитил персоналистское мышление<sup>62</sup>.

Задача соединения марксизма и экзистенциализма и их преодоления имеется в виду сторонниками персоналистской философии постоянно — идет ли речь о проблемах участия личности в общественном производстве и концепции деятельности (см. гл. 3), о внутреннем мире личности (гл. 4), об этике (гл. 5) и эстетике (гл. 6) личностного существования. Черпая идеи из многочисленных и весьма разнообразных истоков, «личностная философия» стремится избежать опасного в этих условиях эклектизма. Справиться с этой задачей персоналистам помогает крити-

<sup>60</sup> Mounier E. Le personalisme. P. 16.

<sup>61</sup> Ibidem. P. 14.

<sup>62</sup> Mounier E. Introduction aux existentialismes. P. 12—13.

ческая настроенность даже по отношению к тем концепциям, из которых они заимствуют те или иные идеи, не говоря уже о позициях, прямо противоположных их взглядам.

Наиболее опасными для персоналистской «интенции» признаются концепции откровенно сциентистские — объективистские, позитивистские, механистические — словом, все те, где не учитывается или недостаточно учитывается субъективный фактор. Ведь именно проблема субъекта исторического развития стала центральным вопросом «личностной философии», сторонники которой сосредоточивают свой исследовательский интерес на человеке, личности в ее различных аспектах: деятельностном, общностном, моральном, эстетическом, религиозном.

### 3. ЛИЧНОСТЬ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ. «ВОВЛЕЧЕННОЕ СУЩЕСТВОВАНИЕ»

Французский персонализм родился как реакция левых католических мыслителей на противоречия и проблемы, которые поставило перед индивидом общественное развитие эпохи империализма. Основу всей философской проблематики персонализма во Франции составляет вопрос о «кризисе человека», который сторонники этого течения пытаются осмыслить как следствие общего кризиса буржуазной цивилизации. Как отмечает Ф. Дюмон, причиной, вызвавшей к жизни персоналистскую концепцию, была «порочность самой истории»<sup>1</sup>. На разных этапах существования французского персонализма этот вопрос получает неоднозначную трактовку.

В 30-е годы проблема «кризиса человека» в персонализме понимается прежде всего как кризис деятельных способностей индивида, вызванный его участием в капиталистическом производстве, и как упадок человеческой духовности, явившейся следствием буржуазного образа жизни и дехристианизации широких народных масс. За персоналистскими построениями довоенного периода со всей очевидностью прочитывается стремление левокатолических мыслителей из группы «Эспри» понять и найти пути решения одной из основных проблем современного буржуазного общества — проблему противоречия между развитым капиталистическим производством, создающим материальные предпосылки для всеобщего и всестороннего развития отношений и способностей индивидов, и тем способом, каким отдельный человек включается в это «всеобщее», т. е. приобщается к духовной и материальной культуре современного общества.

Французские персоналисты вместе с тем озабочены упадком религиозности в современном мире и слитностью христианства с «буржуазным беспорядком». В одном из первых номеров «Эспри» (март 1933 г.) Мунье и Маритен объявляли о намерении сторонников «личностной философии» отделить христианство от буржуазного мира, «вырвать Евангелие из рук буржуазии». Тео-

---

<sup>1</sup> Dumont F. Sciences de l'homme: de Mounier aux tâches d'aujourd'hui// Esprit. 1983. N 1. P. 121.

ретики персонализма ставили задачу разработать новую концепцию христианства, которая смогла бы быть духовной опорой в деле преобразования буржуазной цивилизации на гуманистических основах. Отмеченные проблемы персоналисты стремятся решить, исходя из анализа деятельного характера человека и признания последнего духовным бытием. Сторонники «личностной» философии намерены перетолковать традиционно христианское представление о человеке как двойственно противоречивом существе, соединяющем в себе дух и материю, опираясь на новые философские идеи.

Современная западная философия предлагает два типа решения проблемы человеческой деятельности. Один из них — сциентизм, исторически связанный с научно-познавательным и промышленно-техническим процессом, согласно которому человек ориентируется на внешнепредметную деятельность и смысл его жизни сводится к овладению внешним миром, его материальному преобразованию, рациональному упорядочению, контролю, подчинению и т. п.; наука и рациональное познание вообще рассматриваются как наиболее адекватные средства для утверждения человеческой исключительности и автономии, а техника и производство — как практическая реализация и торжество человеческой сознательно-созидательной субъективности. В итоге духовные потребности личности отождествляются с научно-технической формой рациональной деятельности, а специальное научное знание в совокупности его результатов и способов получения объявляется наивысшей культурной ценностью и достаточным условием мировоззренческой ориентации человека.

Антисциентизм (антропологизм), опирающийся преимущественно на социально-гуманитарное знание, говорит о возможности и необходимости иной формы деятельности, где безусловная значимость признается лишь за такими способами и принципами человеческого самоосуществления, которые основаны на эстетических, нравственных или религиозных ценностях; здесь исключительно важное значение придается феномену свободы, благодаря которому человеческое бытие выступает уникальным явлением, качественно преобразующим окружающий мир; мотивационно-смысловая сфера считается недоступной объективным методам исследования; ориентация на духовные — нравственные, эстетические, религиозные — ценности принимается независимым от научного подхода, первичным и определяющим по отношению к нему фактором мировоззрения.

Представители антисциентизма выдвигают задачу не просто противостоять экспансии сциентизма, претендующего на адекватное истолкование как природного и социального мира, так и внутренне-личностных сфер человеческого бытия, а найти некую культурно-мировоззренческую антитезу связанному с наукой и техникой способу мышления.

Принимая в целом антропологическое решение проблемы человеческой активности, персоналисты в то же время ставят задачу сохранить достижения классического рационализма, какие он, по мысли персоналистов, имеет в объяснении человеческой деятельности и человеческого феномена вообще. Одну из заслуг рационализма в этой связи персоналисты видят в том, что он сумел обосновать единство природного и человеческого, доказал обусловленность человека всем предшествующим развитием природного и социального мира; рационалистическая концепция деятельности позволяет ввести в человеческий опыт предшествующее развитие и современные достижения культуры, найти в них моменты, конституирующие индивидуально-личностное бытие. Своей теорией деятельности, практики классический рационализм, по убеждению персоналистов, вплотную подвел философский анализ к постижению тайнства личностного существования, которое в персонализме объявляется единственным предметом философского исследования.

Мунье так определяет понятие личности: «Личность есть духовное существо, образованное в своем бытии субстанциальным и независимым образом; она содержит в себе эту субстанцию благодаря присоединению к иерархии ценностей, которые принимает свободно, делает своими и живет ими, пребывая в состоянии ответственного вовлечения и непрерывающегося обращения; таким образом, личность осуществляет свою деятельность свободно и совершенствует ее, опираясь на собственное призвание и благодаря творческим актам»<sup>2</sup>. Один из приверженцев персонализма, М. Гробети, комментируя персоналистское определение личности, писал: «В то время как личность определяется духовным призванием, одухотворяющим и конституирующим ее в каждое мгновение, сама она реализует себя в воплощении, путем мужественного вторжения в конкретную жизнь»<sup>3</sup>. Обоснование значимости активной, деятельностной позиции человека в мире составляет один из важнейших моментов персоналистской модернизации традиционного христианства.

В трактовке вопроса о человеке и его личностном бытии французский персонализм прошел путь от осмысления классического рационализма к религиозному антропологизму феноменологическо-экзистенциального толка. Об этом свидетельствует, в частности, тот очевидный факт, что в работах Э. Мунье, относящихся к первому (довоенному) этапу его творчества, ставятся такие проблемы, которые впоследствии будут расцениваться им как не имеющие специфически философского значения. К этим проблемам относится вся совокупность вопросов, касающихся, по словам персоналистов, «внешнего» бытия человека — его биологического,

---

Mounier E. Manifeste au service du personnalisme. P 63.

<sup>3</sup> Grobéty M. Esprit// Messenger Social. 1935. Sept.

экономического, социально-политического статуса<sup>4</sup>. Послевоенное же творчество Э. Мунье имеет преимущественно антропологическое содержание и непосредственно примыкает к современной феноменологическо-экзистенциалистской философии<sup>5</sup>.

Руководствуясь в 30-е годы идеями Бергсона, Бердяева, Пегги, Мунье и его сторонники с самого начала встали на точку зрения религиозного антропоцентризма, в значительной степени переосмысливающего характер взаимосвязи человека и бога. Сохраняя в целом неизменным положение о подчинении человека абсолютным и общезначимым нормам божественного миропорядка, религиозный антропоцентризм изменяет форму приобщения к нему человека. Основания человеческой деятельности, принципы и нормы индивидуального и общественного бытия, с точки зрения религиозного антропоцентризма, находятся не во вне, а в самом человеке, в глубинных сферах его духовной жизни<sup>6</sup>.

Вместе с тем в поисках сущности человека персоналисты обращаются к практической стороне жизнедеятельности и пытаются определить роль трудовой деятельности в его жизни, пользуясь понятием «вовлечение» и трактуя его как объективацию сознания. Мунье считал персонализм борцом за «чистое», «неискаженное» христианство, которое, по его словам, «реабilitирует труд»: «с самого начала, — писал он, — бог дал человеку закон активности не как наказание, а как занятие, как самоформирование»<sup>7</sup>. В этом плане основатель персонализма критически относился к точке зрения Фомы Аквинского, поскольку он, по утверждению Мунье, превозносил созерцательную жизнь в противоположность жизни активной. По Мунье, христианство с момента своего зарождения было пронизано идеей «прометеизма» и представляло мир в качестве объекта не столько созерцания, сколько преобразования; эта идея вместе с тем придала истинное величие человеку.

Трактовка проблемы деятельности Мунье была резко отрицательно оценена сторонниками неотоцизма, придерживающимися ортодоксальных взглядов. Так, учитель и наставник основателя французского персонализма католический философ Ж. Шевалье увидел в муньерской концепции деятельности и объективации

---

<sup>4</sup> См.: *Mounier E. La vision du monde et des hommes // La pensée de Charles Péguy. P., 1931; Révolution personaliste et communautaire. P., 1935; De la propriété capitaliste à la propriété humaine. P., 1936; Manifeste au service du personalisme. P., 1936; L'affrontement chrétien. Neuchâtel, 1944.*

<sup>5</sup> См.: *Mounier E. Liberté sous condition. P., 1946; Traité du caractère. P. 1946; Introduction aux existentialismes. P., 1946; Qu'est-ce que le personalisme? P., 1947; La petite peur du XX siècle. Neuchâtel — Paris, 1948; Le personalisme. P., 1949; Feu la chrétienté. P., 1950.*

<sup>6</sup> См.: *Радугин А. А. Персонализм и католическое обновление (гл. II: Антропологизм — методологический прием и направление модернизации католицизма). Воронеж, 1982.*

<sup>7</sup> *Mounier E. La petite peur du XX siècle. P. 58.*



сознания («вовлечения») призыв к измене традиционной католической позиции; Ж. Маритен упрекал Мунье в этой связи в том, что он не сделал «Эспри» подлинно христианским журналом.

В первые годы существования персонализма Мунье, несмотря на сильное влияние идей Бердяева, был несогласен с тем, как русский философ трактовал проблему объективации. Бердяев не верил в возможность самореализации человека во внешнем мире. Для него конфликт между материей и духом, имманентным и трансцендентным был абсолютным: «дух революционен, материя же консервативна и реакционна», «дух хочет вечности, материя же знает лишь временное»<sup>8</sup>. Понятие объективации у русского мыслителя описывает «ниспадение» свободы в необходимость, превращение продуктов самовыражения духа в отчужденные от субъекта объекты и подчинение последних законам пространства и времени, причины и следствия и т. п.

Мунье и его единомышленники стояли за диалектическое взаимодействие духа и материи, в котором они видели главное условие для самоосуществления человека как личности. В работе «Персоналистская и общностная революция» (1934) Мунье пишет о трех основных измерениях личности — призвании, воплощении, объединении, где акцент делается на «воплощении в труде». Труд, считает его единомышленник Лакруа, это «не акцидентальное определение человека, но сама его сущность, метафизическое условие его бытия. Человека можно определить как существо, способное трудиться»<sup>9</sup>.

Труд для философов-персоналистов первого поколения есть прежде всего творчество, в процессе которого человек выступает законодательным, целеполагающим существом («труд осуществляется ради творчества»). Создавая тот или иной продукт, человек не только выражает себя в нем, но и завершает себя («труд есть средство завершения человека как личности») и определенным образом конституирует собственное «я» («труд возвращает индивида к самому себе»). В труде человек осуществляет себя не только как мыслящее и действующее существо, но и как бытие чувственное, эмоциональное («труд сопровождается радостью» и т. п.); дисциплина труда, его конкретный порядок и точная определенность организуют человека, давая ему чувство уверенности, конкретности, определенности.

Одним из наиболее существенных моментов трудовой деятельности как личностной является, по мнению Мунье, опыт творческой самоотверженности: человек в труде, творчески осуществляя себя, отрекается от самого себя и делает это не только ради продукта, производимого им, но и ради другого человека, которому этот продукт предназначается. Таким образом, труд выступает

---

<sup>8</sup> Бердяев Н. Самопознание... С. 42, 43.

<sup>9</sup> Lacroix J. Sentiments et la vie morale. P., 1957 P. 86.

изначальным условием человеческого общения и инструментом воспитания людей: дух товарищества и любви, господствующий в процессе труда, — вот та основа, на которой создается истинно человеческое, личностное сообщество<sup>10</sup>.

Приведенные персоналистские рассуждения о труде, действительно, выходят за пределы классически-рационалистического понимания человеческой активности. А поскольку философы-персоналисты, как уже говорилось, часто отождествляют марксизм с классическим рационализмом, им представляется, что их собственная концепция труда в определенной мере зависит от Гегеля и Маркса, поскольку «высвечивает границы» гегелевско-марксова учения о труде, но «переводит марксистский гуманизм в более широкую перспективу<sup>11</sup>. По мнению Р. Банжамэна, Маркс не видел ничего за гранью труда, поскольку его концепция соответствовала вполне определенной исторической ситуации — эпохе утверждения капитализма; научный коммунизм, по утверждению Мунье, игнорирует внутреннюю жизнь человека, его индивидуальное и коллективное предназначение<sup>12</sup>.

Это утверждение философов-персоналистов основывалось, в частности, на том, что в первые десятилетия Советской власти в нашей стране упор делался главным образом на восстановление и развитии экономики. Мунье увидел в этой тенденции движение к продуктивизму западного образца; Э. Борн отождествлял стахановское движение в России со стремлением Запада к сверхпроизводству. «Социализм по отношению к капитализму, — писал он, — то же, что капитализм по отношению к феодализму: социализм лучше потому, что он позволяет производить и потреблять гораздо больше продуктов, а вовсе не потому, что рабочий находит в нем более благоприятные условия для собственного развития, что труд является здесь тем, чем ему надлежит быть»<sup>13</sup>.

Основное, что отличает персоналистскую концепцию труда от рационалистически понимаемой деятельности — это попытка связать труд с «тотальным» (целостным) самопроявлением личности, осуществляющей себя в качестве субъекта не только производственной деятельности, но и деятельности моральной, эстетической, религиозной, в терминологии персоналистов — духовной.

Как пишет Лакруа, «трудиться — значит делать себя, создавая произведения, совершенствовать себя, совершенствовать мир»<sup>14</sup>. Это возможно только при условии, если человек размыш-

---

<sup>10</sup> См.: *Mounier E. Révolution personaliste et communautaire// Oeuvres. V 1. P. 277—282.*

<sup>11</sup> *Benjamin R. Notion de personne et personalisme chrétien. P., 1971. P. 93.*

<sup>12</sup> См.: *Mounier E. Déclaration des droits des personnes et des communautés// Oeuvres. V. 4. P. 69.*

<sup>13</sup> Цит по: *Winock M. Histoire politique de la revue Esprit: 1930—1950. P. 79.*

<sup>14</sup> *Lacroix J. Personne et amour. P., 1955. P. 94—95.*

ляет о всех своих творениях и, исходя из них, постоянно переосмысливает себя, с тем чтобы не потеряться ни в одном из них; такое движение между творчеством и рефлексией составляет, по персонализму, всю историю человечества. Жизнь человека протекает как равновесие между требованием объективации и требованием дезадаптации и рефлексии; именно это равновесие удерживает человека на ногах. Экстериоризируясь и объективируясь в труде, человек остается индивидом; стать же личностью значит создать произведение и не оказаться его рабом, иными словами, стать личностью означает придать своему творчеству определенный смысл. Личностное же существование, по персонализму, предполагает непрерывную связь человеческой активности с трансцендентной перспективой.

Поставленная задача превращения труда в подлинно человеческую активность решается французскими персоналистами в постоянном споре с буржуазной цивилизацией, воплотившей просветительский идеал «разумного общества» в виде буржуазной рационализации, превратившей человека-индивидуалиста в человека-одиночку, общественного активиста-реформатора — в социального манипулятора и подчинившей всю внутренне духовную жизнь людей безликой, анонимной власти, заменившей человеческие отношения вещными, а самих людей — юридическими абстракциями.

Существует довольно распространенный тип христианской критики капитализма, в рамках которой комплекс негативных социальных, экономических, политических, культурных, моральных явлений, свойственных буржуазному обществу, связывается исключительно со «злоупотреблениями» капитала. Эта критика не только не обращается к научному анализу социально-экономических основ капитализма, но отвергает его как неприемлемый для подлинного христианина.

Историческая заслуга французского персонализма заключается в том, что он попытался встать на путь всесторонней критики основ капитализма. «Наша оппозиция капитализму, — писал Мунье в «Манифесте персонализма», — не ограничивается выявлением злоупотреблений и отдельных слабых сторон этого строя... Наша оппозиция касается не только вопроса о хорошем или плохом использовании капитала, но и основных структур этой системы»<sup>15</sup>.

Наиболее сильны антикапиталистические мотивы в творчестве Мунье, часто пользовавшегося в критическом анализе капитализма марксистскими источниками<sup>16</sup>. Как представитель персонализма, Мунье подверг критике капиталистическое общество, исходя

<sup>15</sup> Mounier E. Manifeste au service du personnalisme // Oeuvres. V 1. P. 583.

<sup>16</sup> См.: Кузнецов В. Н. Французская буржуазная философия XX века. С. 219—223; Сахарова Т. А. От философии существования к структурализму. М., 1977 С. 129—130, 144—145.

из положения в нем отдельной человеческой личности; он разоблачал капиталистическое производство, превратившее человека в своего бессознательно действующего агента и лишившее его саморазвития; он подчеркивал антигуманную сущность капиталистического потребления, показывая, что оно все более и более становится безудержным стремлением к комфорту, препятствует духовному развитию личности и превращает ее в носителя стандартов буржуазного общества; наконец, Мунье отвергал сам тип буржуазной личности, с его точки зрения, индивидуалистической, утратившей способность к самоусовершенствованию.

Для персоналистов 30-х годов очевидно, что надежды, возлагаемые ими на труд как основу и действительность духовной жизни личности, неосуществимы в условиях капиталистического общества; понимают они также несоответствие между оптимизмом рационалистической веры в поступательное развитие истории, прогресс науки, культуры, морали и т. п. и практикой современного буржуазного мира. Признав человека создателем культуры, духовного и материального богатства цивилизации, персоналисты отмечают тот реальный факт, что в условиях высокоразвитого буржуазного общества с присущим ему способом производства и потребления человек владеет бесконечно малой долей совокупного общественного богатства; остальная человеческая культура чужда ему, развивается по своим, отдельному человеку не подвластным законам; личностные характеристики человека теряются в общем потоке предметного мира. Персоналисты подчеркивают, что при таком способе участия в общественном труде человек не прогрессирует как существо деятельное, моральное, эстетическое; здесь прогресс касается только анонимного, абстрактного духа человеческой жизни, динамики человеческих произведений. Такое состояние человека и общества в целом персоналисты связывают с капиталистической цивилизацией.

Капитализм, по утверждению персоналистов, создает особую ситуацию как в жизни общества в целом, так и в индивидуальном бытии: он, по словам Мунье, «усиливает роль материальной причинности в историческом развитии»<sup>17</sup>. С точки зрения персоналистов, основной порок капиталистической цивилизации состоит в том, что она по самому своему существу бесчеловечна — цель ее принципиально отлична от того, чтобы всемерно содействовать развитию личностей. Экономика капиталистического государства ни в одном из своих звеньев не ориентируется на человеческие потребности; она характеризуется приматом производства (человек на службе экономики), приматом денег (примат капитала над производством), приматом прибыли. Показателем бесчеловечности капиталистического мира и в то же время его сущностью

---

*Mounier E. Révolution personaliste et communautaire// Oeuvres.*  
V 1. P. 145.

являются деньги, создающие, как писал Мунье, «правило анонима»: «обладая математической мерой, деньги стремятся преобразовать все человеческие отношения в совершенную систему эквивалентов»<sup>18</sup>; деньги стали самым значительным символом духовного и морального беспорядка, мерилom любой деятельности и любой человеческой ценности. В буржуазном обществе, отмечал Мунье, человек полностью подчинен производству, конкретные люди подменены юридическими абстракциями; в итоге капиталистическая цивилизация утвердилась как «режим безответственности и эгоизма»<sup>19</sup>.

Одновременно с экономическим «беспорядком» капитализм создает и духовный «беспорядок», главное зло которого персоналисты видят в том, что человек буржуазного общества «не заботится более о преобразовании своей души, своей жизни, мира»<sup>20</sup>. Утрата духовности и творческого начала в человеке объявляется наиболее существенной его потерей в условиях капитализма.

Признав деятельность в качестве основной характеристики человеческого бытия, персоналисты констатируют тот факт, что в условиях развитого капитализма историческое движение человека как деятельного существа заходит в тупик; человек все более и более утверждает себя как механически действующий агент производственного процесса, он превращается в «частичного» человека, теряет свою специфическую природу: человек перестает совершать деятельность в глубоком значении этого слова, поскольку моменты деятельности оказываются оторванными друг от друга, и каждый из них проделывает лишь частичные операции, смысл которых вынесен за пределы самой деятельности и противостоит индивиду как навязанная извне сила. Приблизить к человеку цель и содержание деятельности, сделать человека творческим субъектом — такова одна из основных задач, которую должна решить «персоналистская и общностная революция».

Для решения поставленной задачи Мунье предлагал перестроить капиталистическое производство на человеческих основах, подчинив его этике потребностей. Основными принципами человеческой экономики должны стать: примат труда над капиталом, примат личной ответственности над анонимным аппаратом, примат служения обществу над прибылью, примат человеческих организмов над механизмами.

Очевидно, что в приведенной выше критике капитализма персоналисты пользуются марксистскими источниками. Стремление опереться на марксизм наблюдается также и в их попытках обозначить перспективы развития «тотального», универсального

<sup>18</sup> Цит. по: *Moix C.* La pensée d'Emmanuel Mounier. P., 1960. P. 63.

<sup>19</sup> *Mounier E.* Révolution personaliste et communautaire // Oeuvres. V 1. P. 179, 116.

<sup>20</sup> *Ibidem.* P. 256—257

человека-личности. Это создает видимость адекватного использования идей марксизма в рамках персоналистской философии, которая объявляется своего рода «синтезом» христианства и марксизма. Более того, некоторые из последователей Мунье заявляют о том, что персонализм как в своей критической, так и в позитивной программах превосходит позицию Маркса.

Так, швейцарский персоналист Кандид Муа, отмечая, что у Мунье антибуржуазность получила определенную марксистскую окраску, утверждает вместе с тем, что глава французского персонализма в своей критике капитализма стоит выше Маркса. Поскольку капитализм, пишет Муа, одновременно порождает экономический беспорядок и беспорядок духовный, существуют два способа критики капитализма — технический и моральный; «нельзя отделять одно от другого, и Мунье критиковал капитализм всесторонне, не упуская ни одного из этих аспектов. Вот почему его критика даже выше, чем критика Маркса»<sup>21</sup>. Подобные утверждения мы находим и у Лубе д. Бейля, считающего, что в критике капитализма персоналистские философы из «Эспри» приближаются к марксизму, но превосходят его своей духовной направленностью.

Эти выводы сторонников персонализма основаны на муньеровской оценке марксизма как исключительно экономического учения, которой основатель «личностной философии» придерживался в предвоенный период. Марксизм, по убеждению Мунье, видит в кризисе капитализма только экономический кризис, «кризис структуры» и призывает: «Займитесь экономикой и кризис прекратится»<sup>22</sup>; марксизм, считает основоположник персонализма, в своих революционных требованиях ограничивается всего лишь перераспределением богатств. В противовес этому Мунье писал: «Мы заявляем: моральная революция будет экономической, или ее не будет вовсе. Экономическая революция будет моральной, или она не будет никакой»<sup>23</sup>.

Одностороннее знакомство с марксистской теорией революции приводит персоналистов к ложному выводу о том, будто марксистская критика буржуазной цивилизации и учение марксизма о социалистической революции имеют прежде всего и исключительно экономическое содержание. Кроме того, персоналисты видят в марксистской концепции революции признание фатальной предопределенности человеческой истории и отрицание творческой свободы индивида, обреченного выполнять роль пассивного агента исторического процесса, быть всего лишь игрушкой в цепи неотвратимых событий. Здесь очевидно сказывается идеология сталинщины с ее уподоблением человека «винтику», «приводному ремню» экономического механизма. Сторонники «личностной фи-

<sup>21</sup> Moix C. La pensée d'Emmanuel Mounier. P. 61.

<sup>22</sup> Mounier E. Qu'est-ce que le personnalisme? P. 13.

<sup>23</sup> Ibidem. P. 14.

лософии» намереваются дополнить марксизм (как в его позитивных, так и в критических выводах) этической проблематикой.

Классики марксизма подчеркивали, что в учении о социалистической революции требование глубочайшей переделки мира на социалистических началах необходимо именно потому, что капиталистическая система несовместима с идеалом целостной личности. Коммунизм же есть такая общественная форма, основным принципом которой является полное и свободное развитие каждого индивидуума, свободное всестороннее развитие всех членов общества.

Трезвый научный анализ общественных структур капитализма, выполненный в марксизме, его исторически и классово обусловленная этика чужды каких бы то ни было бесплодных морализирований и абстрактных «сверхисторических» выводов. Социалистическая революция в России совершилась в условиях «обнищания, разорения, переутомления и истощения главных производительных сил, крестьян и рабочих»<sup>24</sup>. Разумеется, в такой обстановке, как отмечал В. И. Ленин, экономическим задачам «приходится на время подчинить все»<sup>25</sup>. Слова «приходится» и «на время» свидетельствуют о том, что это вынужденная и временная мера; но совершаемое уже по новым законам экономическое развитие в первые годы Советской власти было в то же время и нравственным развитием людей, которое выводило трудящихся на дорогу самостоятельного творчества новой жизни. Культурная (в том числе и нравственная) революция в этом плане означает коренную переделку всех старых устоев труда, быта, сознания и психологии людей, которая совершается не до политической и экономической революции, а в ходе ее, интенсивно развиваясь после ликвидации и экспроприации эксплуататорских господствующих классов, в процессе строительства нового общества.

В марксизме нравственный аспект революции и ее политико-экономическое содержание неотделимы друг от друга. Персонализм же утверждает приоритет моральной революции, будто бы неизбежно ведущей к революции экономической. Здесь срабатывает идеалистический постулат, согласно которому социально-экономическая жизнь общества подчинена ее духовному содержанию; последнее выводится персоналистами из сверхреальной действительности. В таком случае под персоналистской революцией подразумевается «революционное» преобразование внутреннего мира личности, что в конечном итоге означает ее рехристианизацию. Вот что писал на этот счет Мунье: «Часто говорят замечательные вещи, например, если бы все люди были святыми, подлинное сообщество установилось бы само по себе. Из этого заключают, что надо работать над усовершенствованием каждого. Согла-

---

<sup>24</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 43. С. 79.  
См. там же.

сен: именно поэтому мы отбросили иллюзию о революции, которая касалась бы только социальных структур, и говорим о личной революции в душе революционеров»<sup>26</sup>.

В своей критике капиталистической цивилизации персоналисты прежде всего отвергают тип мировоззрения, свойственный буржуазному обществу; духовное содержание общества признается первичным элементом, в соответствии с которым создается ее материальная основа: «не идеи определяются экономикой, а экономика определяется идеями; именно идеология образует основу социальной жизни, экономика же лишь отражает ее»<sup>27</sup>. Тогда для осуществления революции необходимо и достаточно изменить мировоззрение людей, их идеи, причем для персоналистов это изменение связано прежде всего с возрождением христианской веры.

Такой явный перекося в персоналистском понимании причинно-следственных зависимостей, вероятно, стимулировался не только склонностью сторонников «личностной философии» к идеалистическо-романтическому мировосприятию, но и тем, что в 30-е годы получает широкое распространение вульгарно-механистическая версия марксизма. Философы-персоналисты выступали против того, чтобы в материальной причинности видели единственный фактор исторического развития и тем самым недооценивали фактор субъективно-личностный. «Эспри», начиная с 1935 г., ратует за реабилитацию работ молодого Маркса, которые квалифицируются его сторонниками как произведения подлинного гуманизма и противопоставляются тем марксистским концепциям, где человек признается исключительно продуктом обстоятельств<sup>28</sup>.

Согласно «философам личности», примат экономического начала не реальное отношение, а буржуазная и антиреволюционная вера<sup>29</sup>. Установление и развитие капитализма персоналисты объясняют утверждением духа наживы и предпринимательства, что стало возможным потому, что человек изменил своему призванию, добровольно избрал пассивную жизнь среди вещей, подчинился продуктам своей деятельности. По персонализму, истинное назначение человека состоит в том, чтобы преобразовывать реальность под углом зрения «высших ценностей», т. е. подтекстом человеческой деятельности должна стать перспектива личностного отношения между богом и человеком. В этой связи возрождение христианства и превращение его в массовое мировоззрение выдается в персонализме за революционное преобразование буржуаз-

<sup>26</sup> Mounier E. Révolution personaliste et communautaire// Oeuvres. V. 1. P. 197.

<sup>27</sup> Loubet del Bayle J.-L. Les non-conformistes des années 30. P. 280.

<sup>28</sup> См.: Moré M. Les années d'apprentissage de Karl Marx// Esprit. 1935. N 4, 6, 9, 10.

<sup>29</sup> См.: Rougemont D. de. Politique de la personne. P., 1934. P. 72—73.



ной цивилизации. Особую роль в этом «возрождении» призвана сыграть этика, которая также выводится персоналистами из сферы божественного, трансцендентного<sup>30</sup>.

Персоналистское сообщество, которое, как считал Мунье, будет некапиталистическим, но и немарксистским, должно основываться «на серии оригинальных актов» личностей, обеспечивающих «новую форму бытия». К таким актам основатель персонализма относил следующее: способность человека выйти за пределы самого себя, чтобы стать доступным другому; умение человека понимать другого, готовность встать на его точку зрения, взять на себя его судьбу, горе, радость, заботы; быть великодушным и бескорыстным, преданным и верным в дружбе<sup>31</sup>.

Очевидно, что персоналистская программа «революционного» преобразования капитализма во многом перекликается с идеями этического социализма, обосновывающего социалистический идеал, исходя из нравственных принципов. Персоналистам, как и представителям этического социализма, чужд объективно-классовый подход в объяснении явлений социальной действительности.

Первоначально может сложиться впечатление, будто Мунье четко определял классовую структуру современного ему буржуазного общества. Так, в работе «Персоналистская и общностная революция» он говорит о трех классах капиталистического общества — богаче (буржуа), мелком буржуа, бедняке (пролетарии). Однако их характеристики он выводит не из того, какое место они реально занимают в системе общественного производства, не из их действительного отношения к средствам производства и роли в общественной организации труда, как это делает марксизм, а опираясь на собственное понимание личности, конечным содержанием которой является, по его мнению, сопричастность божественной сущности.

Личность, писал Мунье, это «общий объем человека», равновесие составляющих его сил, создаваемое духовным измерением. Персоналист выделяет три существенных момента личности: «Размышление в поисках своего призвания; обязательство перед самим собой; отказ от самого себя (самопожертвование)<sup>32</sup>. Существование отмеченных трех социальных групп Мунье связывает с «потерей одного из моментов личностного существования», что ведет к индивидуализму; последний и объявляется им главной причиной капиталистического беспорядка<sup>33</sup>.

Индивидуализм, как его понимают персоналисты, это самочув-

<sup>30</sup> Именно потому, пишет Ж. Лакруа, персоналист не может понять марксистский тезис о совпадении морали и революции, что в этом утверждении радикально отрицается божественная трансценденция (см.: *Lacroix J. Marxisme, existentialisme, personnalisme*. P. 19—20.)

<sup>31</sup> См.: *Mounier E. Le personnalisme*. P. 39—40.

<sup>32</sup> *Mounier E. Révolution personnaliste et communautaire // Oeuvres*. V. 1. P. 178.

<sup>33</sup> *Ibidem*. P. 183.

стве индивида в буржуазном обществе, вырастающее на почве анонимности этого общества, его безликости, бездуховности и лежащее в основе классовых различий. По Мунье, «людей не объединяют ни интересы, ни стремления, ни чувства или предрасудки, ни порабощение... Люди объединяются только на основе своих внутренних жизней»<sup>34</sup>. Именно из внутренней жизни, из жизненного стиля, самочувствования индивидов выводится «дух класса». Так, буржуазия как класс определяется частной жизнью богача, единственной ценностью для которого является расчетливость; его движение по нисходящей линии обусловлено отказом от творчества и довольствованием предметами комфорта. Мелкого буржуа характеризует стремление к продвижению; пролетарий же, подавленный экономической нуждой, заботой о хлебе и крыше над головой, «не думает более об изменении своей души, мира, жизни»<sup>35</sup>.

Для Мунье нет принципиальной разницы между положением буржуа и пролетария в капиталистическом обществе: и богатство, и нищета **одинаково бесчеловечны**, поскольку они отвлекают человека от незаинтересованного созерцания универсума, от бога<sup>36</sup>; к тому же «окаменение в классах» не является сущностной характеристикой отдельных групп людей. Согласно персоналисту, стирающему классовые различия как объективные характеристики основных групп буржуазного общества, весь народ является «инструментом революции». «Только народ может быть жизнеспособным органом духовного обновления», «пробуждения цивилизации», — писал Мунье, призывая воспитывать народные массы в синдикатах, комитетах предприятий, в молодежных и культурных организациях. «Революция, к которой мы стремимся, — утверждал он, — будет творчеством живого народа»<sup>37</sup>.

Для Мунье и его соратников народ — это «тело божьего града», и они стремились не только воздействовать на народ, но и быть вместе с народом, страдать вместе с ним и разделять его судьбу.

В марксистском определении пролетариата как могильщика капитализма, католические мыслители видят только «негативную» сторону, связывая его непременно с насилием, гражданской войной, разрушением. Персоналисты игнорируют тот действительный факт, что марксистское учение о классовой борьбе, о ее целях и средствах уже в момент своего зарождения ставило вопрос о мирной революции. Этот принцип неоднократно подчеркивали Маркс, Энгельс, Ленин.

Для философов-персоналистов борьба с капитализмом означа-

---

<sup>34</sup> Mounier E. Révolution personaliste et communautaire// Oeuvres. V 1. P 147

<sup>35</sup> Ibidem. P 154.

<sup>36</sup> Ibidem.

<sup>37</sup> Цит. по: Moix C. La pensée d'Emmanuel Mounier. P. 93—95.

ет прежде всего перевоспитание всего народа: именно народ является для них революционной силой, чья революционность заключается в осознании неправильности своей позиции по отношению к миру и переориентации на сверхреальную действительность, что и должно обеспечить революционное обновление общества<sup>38</sup>.

Говоря об отношении персоналистов к марксизму, нельзя не отметить, что марксизм оказал влияние на некоторые позитивные разработки персонализма по проблемам деятельности. В частности, в персоналистской концепции «вовлечения», как она представлена в предвоенные годы, сделана попытка усвоить Марксово учение о деятельной сущности человека и с его помощью обосновать новый общественный строй (персоналистское сообщество), делающий самоцелью «тотальное» развитие личности. Об этом говорил сам Мунье, утверждая, однако, будто марксизм своей теорией практики воспроизвел в искаженной форме одну из истин христианства, согласно которой практическая деятельность человека в мире является евангелием его жизни. На деле персоналисты в своих построениях опирались как на христианский «первоисточник», так и на концепцию Маркса, включив ее в свое учение и подвергнув христианской обработке.

Известно, что Маркс в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» ставит вопрос о труде как специфически человеческой деятельности, формирующей и отдельного человека, и человечество в целом; в этой же работе он формулирует понятие отчужденного труда как исторически определенной формы человеческой деятельности, порожденной низким уровнем развития производительных сил и ставшей сущностью общественных отношений периода капитализма. В результате длительного прогрессивного развития производительных сил формируется объективная необходимость уничтожения отчужденного труда, неизбежными историческими формами которого являются частная собственность, капитал и т. п. Марксово понимание проблемы отчуждения составляет одну из важнейших предпосылок материалистического исследования генезиса капитализма и доказательства его исторически преходящего характера. Таким образом, в марксизме труд как специфически человеческая активность и его развитие исследуются объективно, как «экономический факт»<sup>39</sup>. Персоналистское понимание человеческой деятельности, лишенное такой объективной основы, чаще исходит не из реальных общественных отношений, а из религиозно-антропологических предположений.

---

<sup>38</sup> В конце 40-х годов, под воздействием идей левого христианства и более углубленного знакомства с работами Маркса, позиция Мунье меняется: он пересматривает свое отношение к пролетариату и именно в нем начинает видеть субъекта грядущего революционного переустройства буржуазного общества и рехристианизации современного мира.

<sup>39</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42. С. 87.

Персоналисты справедливо связывают отчуждение человека и овеществление межличностных отношений с капитализмом, который Мунье по этой причине определял как одну из самых убогих цивилизаций в истории человечества. Более того, — они намерены проанализировать отчуждение как факт «социальной и психологической реальности, когда человек становится чуждым самому себе и утрачивает себя»<sup>19</sup>. На деле же отчуждение в персонализме является не объективным отношением, а выступает в качестве следствия отчужденной позиции самого человека. Мунье, например, различает два типа отчуждения — отчуждение Нарцисса и отчуждение Геркулеса. Первое для него — это «примат чистых идей над действенной мыслью и опытом», «бесцельная мысль», «бездейственные идеалы». Второй тип отчуждения персоналист связывает с активизмом, с овеществлением действий человека, являющихся в свою очередь смыслом и содержанием человеческой деятельности в условиях капиталистической цивилизации. Но и в том, и в другом случае отчуждение — это позиция человека, его отношение к деятельности, к самоосуществлению. С точки зрения Мунье, капитализм не навязывает неизбежно человеку отчужденный тип деятельности, а сам человек, изменив своему призванию, выбирает наиболее легкий путь существования — «пассивную жизнь среди вещей», подчинение продуктам собственной деятельности.

Ссылка на призвание человека здесь не случайна. Если сравнить персоналистскую трактовку человеческой активности с рационалистической, то мы увидим, что в отличие от рационалистической концепции, где деятельность человека совпадает с освоением внешнего мира, а ее смысл и «истина» имманентны самим вещам, персоналисты выносят смысл человеческой активности за пределы осваиваемого им мира. Смысл и назначение своей деятельности человек, согласно персоналистам, ищет в призвании, трансцендентном по отношению к реально существующему миру.

Персоналисты выделяют в человеческом самоосуществлении два момента — один трансцендентный, сферу «смысла», «значения», другой имманентный, собственно деятельность; первичным, законодательным здесь является «смысложизненная область», иными словами — призвание.

Вводя в анализ человеческого бытия понятие призвания, французские персоналисты стремятся освободиться от традиционной для религиозной философии трактовки природы человека как изначально данной и неизменной. Мунье считал, что было бы правильнее говорить о человеческом уделе, а не о человеческой природе; с точки зрения персоналистов, удел человека в том, чтобы господствовать над своим условием: «человек полностью погружен в материю, но он не является рабом условий и меха-

<sup>19</sup> Lacroix J. L'échec. P. 1964. P. 41.

низмов. Человек в борьбе с ними способен превзойти их и господствовать над ними»<sup>41</sup>. Персоналисты меняют акцент в рационалистической трактовке деятельности: католических мыслителей интересует не мир объектов, который изменяется человеком и подчиняется его господству, а мир человека, личности, преобразующей действительность, чтобы сделать ее человеческим миром. Для персоналистов именно в том и состоит призвание человека, чтобы преобразовать реальность под углом зрения «высших» ценностей, ценностей «тотального» человека. В этом плане подтекстом человеческой деятельности должна быть перспектива личностного отношения между богом и человеком. Бог же трактуется в персонализме как «горизонт человеческого существования»<sup>42</sup>, как «символ и свидетельство реальности, понятой и побежденной, то есть взятой на себя человеком»<sup>43</sup>.

Таким образом, согласно персоналистам, смыслом человеческой активности является не вообще преобразование реальности, идущее по пути раскрытия и использования ее имманентных законов, а изменение объективной действительности в человеческом плане, очеловечивание. И если для классического рационализма по существу любое взаимодействие человека с действительностью означает ее очеловечивание, то персоналисты под очеловечиванием понимают особую организацию мира (природного и социального), совершаемую от имени тотального человека. Персоналисты выступают за то, чтобы человек, человеческая личность были исходным моментом деятельности, ее законом и оправданием. Отсюда призвание трактуется в персонализме как самопожертвование человека трем мирам — «миру материи, находящемуся под ним, куда он должен заронить божественную искру; обществу людей, сквозь которых должна пройти его любовь, чтобы он смог соединиться с их судьбой; миру духа, простирающемуся над ним и предлагающему ему свои услуги, выводящему его за его собственные пределы»<sup>44</sup>.

Специфически человеческим действием в персонализме признается активность, одухотворяющая окружающий мир и совершающаяся от имени «тотального» человека, утопии человеческой полноты и своеобразия. Собственно человеческая деятельность духовна, поскольку человек в качестве закона своей деятельности избирает ориентацию на трансцендентную, духовную реальность, принимая ее за свою собственную, несмотря на то, что она превосходит его и выводит за собственные пределы.

Отталкиваясь от классически рационалистической трактовки человеческой активности, французские персоналисты задались

---

<sup>41</sup> *Moix C.* La pensée d'Emmanuel Mounier. P. 123.

<sup>42</sup> *Ricoeur P.* L'histoire et vérité. P. 204.

<sup>43</sup> *Rougemont D.* Politique de la personne. P., 1946. P. 85.

<sup>44</sup> *Mounier E.* Révolution personaliste et communautaire // Oeuvres. V I. P. 153.

целью представить деятельность человека более широко, чтобы человек выступал не просто агентом собственно материального производства, но был бы подлинным субъектом построения человеческой цивилизации в целом. Для персоналистов это означало прежде всего изменение конечной цели человеческого производства — не формальное преобразование реальности, не активизм сам по себе, а целенаправленное очеловечивание мира, предусматривающее «тотальное» развитие человека. С этой точки зрения, не материальное производство должно навязывать человеку законы его самопроявления, как это происходит при капитализме, а сам человек, руководствуясь соображениями духовного порядка, должен ставить перед производством человеческие цели и задачи, в результате чего социальная деятельность совпадала бы с собственно человеческим назначением и цели, преследуемые обществом, соответствовали бы смыслу человеческого бытия. При таком понимании человеческой активности особый акцент делается на внутренней, духовной работе личности, на осознании человеком как собственного назначения, так и судьбы цивилизации в целом. Как раз эта программа и получила в «личностной философии» название «персонализации мира и человека».

В отличие от многих западных мыслителей персоналисты не ограничиваются только описанием отчужденного состояния человека в условиях капиталистического способа производства, они предлагают программу изменения практики самоосуществления человека. Но их понимание деятельного характера человека лишено исторического подхода, а историческое учение носит идеалистический характер.

С точки зрения персоналистов, общественно-историческое развитие лишь в незначительной степени детерминировано объективными законами; в большей мере (а порой и исключительно) оно определяется духовными (идеальными) образованиями. «От справедливого утверждения, что в истории нет математических законов, персоналисты приходят к ложным в своей основе заключениям, что в ней законов не существует вовсе»<sup>45</sup>. Историческому детерминизму персоналисты противопоставляют «метафизику» истории, то есть непредвиденное действие свободных и творческих личностей, руководствующихся высшими ценностями добра и блага. «Дух правит миром», «духовное управляет экономикой и политикой» — эти и им подобные мысли составляют основной пафос первых работ Мунье. В связи с этим реальная историческая действительность понимается не как поступательное развитие человечества от низших форм производства и общения к высшим, а как существование замкнутых локальных цивилизаций, отличающихся одна от другой степенью воплощения христианских идеалов.

---

<sup>45</sup> *Ibarrola J* Réflexions sur le personnalisme // *La nouvelle critique*. 1961 N 128. P. 92.

Здесь встает вопрос об идеалах и ценностях, одухотворяющих реальное историческое движение и играющих, по справедливому утверждению персоналистов, значительную роль в жизни человечества. В самом деле, человеческая деятельность всегда направлена на достижение идеала, формируемого сознанием субъекта. Но идеал, в соответствии с которым строится человеческая деятельность и на достижение которого она направлена, полагается двумя полярными способами. В одном случае идеал полагается сознанием по необходимости, в соответствии с объективными законами и тенденциями. К. Маркс подчеркивал, что социальный идеал должен иметь земное происхождение, то есть выводиться не из головы философа, а из действительного исторического движения общества. «Коммунизм для нас,— писали основоположники марксизма,— не с о с т о я н и е, которое должно быть установлено, не и д е а л, с которым должна соотносываться действительность. Мы называем коммунизмом д е й с т в и т е л ь н о е движение, которое уничтожает теперешнее состояние. Условия этого движения порождены имеющейся теперь налицо предпосылкой»<sup>46</sup>.

Другой способ полагания идеала не по необходимости, а по произволу воображения, когда сознание стремится освободиться от необходимости, встать над временем и историей<sup>47</sup>. Именно к такому пониманию социального идеала тяготект философы-персоналисты. Являясь «горизонтом» устремлений человека, принадлежащего определенной цивилизации, персоналистская сфера духа включает в себя такие ценности, которые способны лишь идеально «преодолевать» существующую действительность. В частности, отвергая рационалистическую веру в науку и технику, персоналисты утверждают ее как надежду, связанную с индивидуальным, личностным аспектом исторического творчества.

Рикер прав, когда говорит, что цивилизация не идет вперед одновременно по всем направлениям (противоречивый характер развития капитализма со всей очевидностью доказывает это — экономически высокоразвитое общество может создать в качестве своего адекватного механического человека с весьма ограниченным духовным миром). Тем не менее это вовсе не означает, что «сфера духа» как отдельной личности, так и общества в целом не зависит от уровня развития общественной структуры. А именно это и утверждают персоналисты, когда говорят о «метафизическом зове», который будто бы один ведет человека к высшему могуществу. С другой стороны, если принять персоналистский тезис о том, что человек является по своему существу («от начала до конца») бытием духовным, то снимается вопрос о содержании духовности и средствах, создающих основу для духовного развития личности.

<sup>46</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 34.

<sup>47</sup> См.: Ильенков Э. В. Об идолах и идеалах. М., 1968; Баталов Э. Я. Социальная утопия и утопическое сознание в США. М., 1982.

Тогда становится неважным, какова социальная система и соответствующее ей материальное и духовное богатство, в которой живет человек, лишь бы она обеспечивала ему возможность для созерцания ценностей, самоуглубления, самопонимания и т. п.

В соответствии с этой логикой французские персоналисты и отвергают капитализм как необходимое звено в общественно-историческом развитии, видя в нем поворотный пункт в истории человечества, начиная с которого цивилизация «пошла вспять». «Машина,— писал Мунье, имея в виду машинное капиталистическое производство,— перевернула современный мир. Машины приводят людей к безработице, они ведут к единообразию в труде: рабочий как никогда чувствует себя рабом, живым винтиком мертвого механизма. Машины, порождая кризисы, ведут к нищете»<sup>48</sup>.

В критике капиталистического способа производства Мунье пытался опереться на марксизм. В частности, он ссылался на известное положение «Капитала» Маркса: «Противоречий и антагонизмов, которые неотделимы от капиталистического применения машин, не существует, потому что они происходят не от самих машин, а от их капиталистического применения!»<sup>49</sup>. Это положение Мунье стремится использовать для подтверждения своего тезиса о том, что в период возникновения машинного производства было возможно некапиталистическое использование машин. Машина, считает он, с самого начала «могла стать условием освобождения человека... если бы технику рассматривали не в ее чисто механическом и утилитарном значении, а оценивали с точки зрения того, какое значение она должна иметь в судьбе человека»<sup>50</sup>.

Маркс в самом деле говорил о возможности и, более того, о необходимости некапиталистического применения машин, но осуществление этой возможности он видел не в прошлом, а в будущем. В «Капитале» Маркс писал, что при определении машины следует учитывать «исторический элемент». Маркс приводит различные определения машин, предлагаемые экономистами, математиками, механиками, и подчеркивает, что существенной характеристикой машины, игнорируемой всеми указанными толкованиями, является ее использование для производства прибавочной стоимости. Никакого иного применения машины капитализм не знает. С другой стороны, только с машины начинается крупная капиталистическая промышленность, собственно капиталистическое производство. Маркс считает, что для того, чтобы человечество смогло вступить в эру своей подлинной истории и получить возможность для безграничного совершенствования и родовой человеческой сущности, и каждого индивида в отдельности, необходим

<sup>48</sup> Mounier E. La petite peur du XX siècle. P., 1948. P. 447, 47.

<sup>49</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 451.

<sup>50</sup> Mounier E. La petite peur... P. 59, 58.



процесс накопления человеческого богатства, материальной и духовной культуры.

В условиях низкой производительности труда средством накопления результатов труда могла быть только частная собственность и основанный на ней капиталистический способ производства, когда происходило создание богатства, то есть «неограниченных производительных сил общественного труда, которые одни только могут образовать материальный базис свободного человеческого общества»<sup>51</sup>.

Маркс неоднократно отмечал положительную сторону наемного труда, «цивилизующее» значение капитала. Капитал, писал он, создает такую общественную ступень, «по сравнению с которой все прежние выступают всего лишь как *локальное развитие* человечества и как *суеверное поклонение природе*»<sup>52</sup>. Без капиталистических производственных отношений «не были бы созданы ни средства производства — материальные средства для освобождения пролетариата и основания нового общества, — ни сам пролетариат не достиг бы такого объединения и такой ступени развития, когда он действительно становится способным совершить революцию в старом обществе и революционизировать самого себя»<sup>53</sup>.

Маркс, сравнивая античное и буржуазное производства, подчеркивал несомненное преимущество последнего в том, что оно открывает дорогу безграничному развитию сущностных сил человека. Основоположники марксизма важнейшим преимуществом буржуазного периода считали то обстоятельство, что он разрушает устойчивые патриархальные порядки и создает систему напряженных противоречий, являющихся условием движения человеческого общества вперед. Капитал, писал Маркс, разрушителен по отношению к старому обществу, он постоянно революционизирует старое общество. «Та универсальность, к которой неудержимо стремится капитал, находит в его собственной природе такие границы, которые на определенной ступени капиталистического развития заставят осознать, что самым большим пределом для этой тенденции является сам капитал, и которые поэтому будут влечь людей к уничтожению капитала посредством самого капитала»<sup>54</sup>.

Очевидно, что антибуржуазность Мунье и его сторонников в корне противоположна антибуржуазности марксизма: марксизм отвергает буржуазное общество от имени будущего, он отрицает предысторию человечества от имени его истинной истории, являющейся условием для всестороннего развития человека, свободного

---

Архив Маркса и Энгельса. Т II (VII) С. 35.

Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т 46. Ч. I. С. 387

<sup>53</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 6. С. 601.

<sup>54</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т 46. Ч. I. С. 387.

от уродующих последствий общественной системы разделения труда.

Мунье и его единомышленники искали целостность человеческой деятельности в «слегка автоматизированном» физическом труде, являющемся, как они полагали, «условием тотальной человеческой жизни». В возрождении докапиталистического способа производства, будто бы приближающего цель и сущность трудовой деятельности к непосредственному производителю и на этой основе укрепляющего в нем чувство ответственности не только за свое деяние, но и за свою жизнь, персоналисты видели один из способов наполнить физический труд духовным содержанием.

Правда, Доменак, анализируя в 70-е годы взгляды Мунье, отметил, что концепция деятельности, разрабатываемая основоположником персонализма, не вела к ностальгии по докапиталистическому прошлому. Мунье, по его словам, имел в виду только подлинно человеческие потребности, которым угрожали экспансия техники и чрезмерный рост потребительства. Сам Мунье писал: мы не думаем о возврате назад.

Тем не менее, как представляется, именно неразвитую «целостность» средневекового ремесленника, который, как писал Маркс, «был целиком поглощен своей работой, относился к ней с рабской преданностью и был гораздо более подчинен ей, чем современный рабочий»<sup>55</sup>, персоналисты противопоставляют тому подлинному субъекту деятельности, чье рождение было подготовлено всем предшествующим развитием человечества. Мунье возвел в степень добродетели идеал «живой бедности» и искал разрешение общественных противоречий в утопическом среднем состоянии.

Маркс показал, что реальной почвой такого среднего состояния является классическая форма простого товарного хозяйства, основанного на свободной мелкой собственности, которая, как он отмечал, никогда не существовала в «чистом» виде, а всегда сочеталась с рабством и отношениями личной зависимости. Такой способ производства, по словам Маркса, «совместим лишь с узкими первоначальными границами производства и общества»<sup>56</sup>.

В свое время Маркс и Энгельс уже подвергли критике реакционный социализм, к которому они относили феодальный и примыкающий к нему христианский, а также мелкобуржуазный социализм. Для них, как показали основоположники марксизма, характерна идеализация прошлого, стремление предотвратить развитие капитализма, возродить или сохранить изжившие себя общественные отношения. Они отмечали, что мелкобуржуазный социализм «прекрасно умел подметить противоречия в современных производственных отношениях... Он неопровержимо доказал

---

<sup>55</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 52.

<sup>56</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 771.

разрушительное действие машинного производства и разделения труда, концентрацию капиталов и землевладения, перепроизводство, кризисы, неизбежную гибель мелких буржуа и крестьян, нищету пролетариата, анархию производства, вопиющее неравенство в распределении богатства...»<sup>57</sup>.

Французский персонализм 30-х годов как в своей критической программе, так и в позитивных решениях повторяет многие положения этого социализма, стремившегося, по словам основоположников марксизма, «восстановить старые средства производства и обмена, а вместе с ними старые отношения собственности и старое общество, или — вновь насильственно втиснуть современные средства производства и обмена в рамки старых отношений собственности, отношений, которые были уже ими взорваны и необходимо должны были быть взорваны. В обоих случаях он одновременно и реакционен и утопичен»<sup>58</sup>.

Чтобы сообщить универсальный характер жизнедеятельности человека, занятого «слегка автоматизированным» физическим трудом в условиях технически слабо развитого производства, персоналисты предполагают изменить его отношение к труду путем воспитания. В связи с этим теоретики «личностной» философии особое значение приписывают «святому меньшинству», «элите», взявшей на себя ответственность за перевоспитание человечества, в том числе и за изменение его отношения к труду, деятельности. «Мы переделаем мир только с помощью ответственных людей»<sup>59</sup>, — писал Ружемон; им следует постоянно напоминать людям и убеждать их в том, что труд, являясь естественным занятием человека, каким бы тяжелым он ни был, должен сопровождаться радостью. Эта радость возникает прежде всего потому, что труд затрачен ради продукта, который есть завершение личности.

Французские персоналисты понимали слабость своей попытки перенести основные характеристики духовной деятельности (творчество, целеполагание, смысложизненная ценность) на труд, сопряженный с определенной долей автоматизма. Руководствовавшие версией, будто в христианском вероучении понятия творчества и труд равноценны, в то время как эксплуататорское общество порождает у трудящегося отвращение к своему отупляющему и лишенному творческого начала труду, философы-персоналисты искали каких-то внешних трудовой деятельности определений, будто бы обеспечивающих ей духовный смысл, или подменяли целостный процесс деятельности отдельными его моментами, где человек проявляет себя как бытие духовное. Однако и это не дало искомого результата. В итоге Мунье вынужден был обратиться к таким сферам человеческого существования, как досуг, потреб-

<sup>57</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 4. С. 450.

<sup>58</sup> Там же.

<sup>59</sup> Цит. по: *Loubet del Bayle J.-L. Les non-conformistes des années 30. P., 1969. P. 298.*

ление. В них он пытался отыскать идеал гармоничной жизни. Философ-персоналист формулирует следующий вывод: человек в свободное от труда время совершает деятельность более существенную, чем труд, и здесь он может быть универсально действующим субъектом, развивающим свои способности, творчески осваивающим мир культуры.

В этом вопросе персонализм Мунье и его единомышленников не идет дальше исканий их предшественника и идейного вдохновителя Ш. Пеги, также ставившего вопрос о гармоничном развитии личности за пределами ее конкретного самоосуществления в процессе предметной деятельности. Он видел эту возможность в «интересной духовной активности» (искусство, наука, философия), осуществляемой на досуге и восполняющей те утраты, какие отдельный человек несет, находясь на службе у необходимости, то есть выполняя «неинтересную работу» по поддержанию телесной жизни общества<sup>69</sup>. Обращение Пеги и вслед за ним французских персоналистов к непроизводительной стороне жизнедеятельности человека и стремление найти здесь целостность делает их концепции весьма близкими к современным буржуазным теориям типа «массовой культуры», «массового потребления» и т. п.

В свое время Мунье упрекал французских социалистов в том, что у них не было иной политической и идеологической перспективы для трудящихся, кроме демократизации буржуазной и мелкобуржуазной модели общественного развития. Очевидно, что сами персоналисты не сделали здесь никаких решительных шагов в обосновании небуржуазного образа жизни. В персоналистской концепции целостность оказывается иллюзорной; в ней не только нет единства духовного и материального, а напротив, эти моменты деятельности оказываются оторванными друг от друга и противопоставленными один другому. Логика персоналистских исканий приводит к выводу о том, что чем менее человек участвует в общественном производстве, тем больше возможностей он получает для духовного развития. Так вовлечение, задуманное как подлинно человеческая деятельность, превращается в антидеятельность, созерцательность и решение проблемы личного бытия вырисовывается где-то за пределами реально-исторической активности человека.

Однако персоналистская концепция вовлечения вошла в историю современного мышления в более широком значении как фактор пробуждения общественного сознания в кризисные 30-е годы нашего столетия. Многие идеи персонализма предвоенной поры не только были созвучны своему времени, но и шли впереди него. Критика буржуазной общественной системы и требование замены ее на «человеческую цивилизацию»; стремление отделить церковь и верующих от коррумпированного буржуазного государ-

---

<sup>69</sup> См. *Péguy Ch. Marcel. Premier dialogue de la cité harmonieuse. P. 1973.*

ства и связать ее судьбу с современностью и силами прогресса; борьба против идеологии фашизма, национализма, колониализма, милитаризма, «сталинокрапии»; выдвижение идеи политики «без образа врага»; призыв к консолидации всех гуманистически мыслящих людей, независимо от их вероисповеданий, с целью выработки общецивилизационной программы обеспечения личного существования; возвышение ценности и достоинства личности,— эти и другие идеи, пропагандируемые на страницах «Эспри» в 30—40-х годах, можно рассматривать в качестве провозвестников нового мышления, которое властно заявило о себе в наши дни.

Личная судьба многих сторонников персонализма являет собой пример бескомпромиссного и ответственного — «вовлеченного» — существования. В годы оккупации Франции большое число корреспондентов и ответственных работников «Эспри» боролись в рядах Сопротивления (А. Ульман, П.-Э. Тушар, Э. Юмо, Ж.-М. Суту, К. Бурдэ и др.); один из основателей персонализма, полковник французской армии А. Делеаж был убит на войне; П.-Л. Ландсберг и Ж. Госсэ погибли в фашистских концлагерях; через гестаповские застенки прошли Ф. Гогель, М. Шастэн, П.-А. Симон; Э. Мунье по состоянию здоровья не мог участвовать в вооруженной борьбе с фашизмом; проведя несколько месяцев в тюрьме по обвинению в сотрудничестве с «Комба» («Борьба»), он до освобождения Франции вынужден был скрываться под чужим именем.

Из рядов содружества, сплоченного вокруг журнала «Эспри», вышли всемирно известные философы (Э. Мунье, Ж. Лакруа, П. Рикер), экономисты (Ф. Перу), деятели киноискусства (А. Базен, Р. Леенхардт) и другие представители науки и культуры, чье творчество проникнуто идеалами гуманизма, справедливости, человечности.

#### 4. ВНУТРЕННИЙ МИР ЛИЧНОСТИ

Параллельно с темой человека, вовлеченного в практическую деятельность по освоению и очеловечиванию реального мира, во французском персонализме разрабатывается весьма актуальная для современной западной философии проблема внутреннего мира личности. При определении деятельного отношения человека к миру персоналисты, как уже отмечалось, пользуются понятием вовлечения, подразумевая под ним единство трех форм движения: экстерииоризации (взаимодействие с внешним миром и вынесение вовне своих сущностных сил), интериоризации (обращение к изначальным, глубинным пластам человеческого «я») и трансценденции (самопреодоление как внутренний принцип личностного бытия). В предвоенный период философы-персоналисты делают акцент на моменте экстерииоризации, пытаясь именно в предметной, трудовой деятельности найти опору личностного существования: творчество, свободу, самоотверженность, бескорыстную любовь к людям, духовное (этическое, эстетическое, религиозное) совершенство — все эти характеристики личности сторонники персонализма намерены были отыскать в труде.

Однако реальность отчуждения человека в труде в капиталистическом обществе, которое Мунье трактовал в значительной степени опираясь на Маркса (отчуждение от средств производства и от продукта труда, анонимность, обезличенность труда, антагонистическое разделение труда, превращение человека в объект эксплуатации и манипуляции со стороны господствующих классов, овеществление социальных отношений), заставила философов-персоналистов изменить направление своих исследований личностного бытия. Этому способствовала и их склонность к теологической интерпретации отчуждения, к отождествлению последнего с грехопадением: отчуждение, пишет Р. Банжамэн, «объясняется присутствием в человеке того, что можно назвать злом»<sup>1</sup>.

В послевоенное время, сближаясь с экзистенциализмом<sup>2</sup> и фе-

<sup>1</sup> *Benjamin R.* Notion de personne et personnalisme chrétien. P., 1971. P. 90.

<sup>2</sup> Мунье писал в 1947 г.: «Существует тесное единство между экзистенциалистскими и персоналистскими работками. Мы судим об этом не только по работам Габриэля Марселя, но и Бердяева: экзистенциальная философия — это персоналистская философия» (*Mounier E.* Introduction aux existentialismes // *Oeuvres*. P., 1962. V. III. P. 111).

номенологией, теоретики персонализма переключают свой исследовательский интерес на проблемы внутреннего мира личности — интериорность, где они предполагают найти отмеченные выше подлинно личностные характеристики человека.

При анализе внутреннего мира личности французские персоналисты, как правило, формулируют и отстаивают свои позиции в полемике с уже существующими в западной философии решениями. Порою персоналистская критика здесь оказывается справедливой. Странники «личностной философии» довольно чутко реагируют на ошибки и слабые места современной западной философии, однако их собственные позиции не отличаются ни большей доказательностью, ни ясностью<sup>3</sup>. Поэтому выявление собственно персоналистского учения о личностном бытии, внутреннем мире личности требует постоянного критического сопоставления (и это соответствует логике персоналистских исследований) с точками зрения, существующими как в классической, так и в современной западной философии.

Оценивая современные философские концепции, персоналисты справедливо фиксируют в них две противостоящие друг другу позиции: натурализм (сциентистско-позитивистское направление), трактующий человека как часть природы и в силу этого находящегося полностью под воздействием ее законов и детерминизмов, и антинатурализм (антропологизм), который выделяет человека как своеобразное бытие, «выпадающее» из цепи природных явлений и обладающее собственной спецификой. Обе тенденции, с точки зрения персоналистов, не могут привести к подлинному решению проблемы человека, к выявлению личностного содержания отдельного человека и исторического процесса в целом: если в первом случае (натурализм) абстрактно-анонимное рассмотрение человеческого бытия сводит на нет значение деятельного субъекта, то во втором случае (антропологизм) истинное бытие человека выводится за пределы реально протекающей истории и противопоставляется ей.

Выделяя антитезу «натурализм — антинатурализм», персоналисты схватывают одно из основных противоречий современной западной философской мысли, тяготеющей к двум полюсам — сциентистскому объективизму, рассматривающему мир безотносительно к процессу человеческой деятельности, и антисциентистскому субъективизму, претендующему на решение проблемы человека, взятого вне его отношения к диалектике самого мира.

Снятие противоречия натурализм — антинатурализм мыслится персоналистами в первую очередь как разрешение проблемы

---

<sup>3</sup> Последнее признают сами сторонники христианского персонализма. Так, Р. Банжамэн отмечает, что центральное понятие этой концепции — личность — «остается нечетким и смутным» (*Benjamin R. Op. cit. P. 14*).

соотношения природного и собственно человеческого (в трактовке персоналистов — исторического). Персоналисты ставят перед собой задачу «по-новому осознать философское обоснование субъекта»<sup>4</sup> и таким образом вывести философию из того тупика, в каком она оказалась в результате некритического следования указанным философским позициям.

Причисляя себя к экзистенциальным философам, персоналисты принимают «перспективу» феноменологическо-экзистенциального анализа специфики собственно человеческого феномена и, соответственно, философского исследования, не соглашаясь с его окончательными выводами. Один из существенных просчетов антропологизма феноменологическо-экзистенциального содержания состоит, по мнению персоналистов, в том, что он, как и натурализм берет человека в «урезанном» виде. Но если натурализм отрицает за человеком духовность, то антропологизм не признает «материального измерения» человека. Персоналисты как раз и берут на себя задачу осмысления целостного человека, «тотального» человеческого опыта. Они ставят в центр своей философии человека, который не только рационально мыслит, но и действует, чувствует, живет, постоянно внося в мир нечто новое, свое, человеческое. Человеческая деятельность для персоналистов, не сводится к одной познавательной функции: человек — это не только познающий разум, но также бытие чувственное и духовное. Как тотальное бытие человек не просто составная часть природного процесса, а прежде всего субъект «переориентации» реальности.

Более определенное понимание персоналистской концепции «тотального» человека выявляется в анализе соотношения в его духовном мире личностного и сознательного моментов.

В персоналистской литературе существует большое число определений понятия сознания. В одних случаях сознание получает узкую трактовку: сознание — это простая регистрация, констатация внешней реальности, направленная на приспособление человека к окружающей действительности. В других — сознание понимается предельно широко и отождествляется с внутренним миром человека, с его субъективностью. Первое определение в персонализме носит негативный, даже уничижительный характер: оно приравнивается к сциентистско-позитивистскому пониманию сознания, которое, как уже отмечалось, подвергается решительной критике в «личностной» философии. Мунье, например, считает, что в подобной трактовке сознание имеет лишь адаптивное назначение и обусловлено сиюминутной потребностью. «Сознание,— пишет он,— замыкает человека в неподвижном состоянии; благодаря сознанию человек направлен на объект своей деятельности, не зная того, что находится справа и слева от него»; сознательные реакции человека «чаще всего грубые, плоские, прерывистые», его

---

<sup>4</sup> Lacroix J. *Marxisme, existentialisme, personnalisme*. P. 48.



раздражает любая сколько-нибудь усложненная ситуация, он «становится рабом стереотипных побуждений», «ведет себя наивно и неспособен без предварительной подготовки на остроумие, иронию, сложное действие»<sup>5</sup>.

Не удовлетворяет персоналистов и отождествление сознания с познанием и понимание последнего в качестве инструмента преобразования внешнего мира. В этом случае, по мнению Мунье, сознание рассматривается не онтологически, с точки зрения его причастности человеческому бытию, как одно из его выражений, а «инструментально», «со стороны вещей» как средство их классификации и использования. Именно такое понимание сознания свойственно, по утверждению главы персонализма, классическому рационализму, который сначала создает «чистую объективность без субъекта, чтобы потом уже констатировать присутствие субъекта»; в итоге, делает вывод Мунье, для рационализма человеческое присутствие в мире — «непонятный и стыдливый пережиток»<sup>6</sup>.

Главное обвинение персоналистов в адрес рационалистической и сциентистско-позитивистской концепций сознания заключается в том, что в них субъект неправоммерно отождествляется с объектом, и тем самым уничтожается не только качественное отличие субъекта от объекта, но и существующая между субъектом и объектом глубинная, внутренняя связь; сознание превращается в некое «око духа», расположенное перед миром, а сам мир предстает перед сознанием в качестве зрелища.

Французские персоналисты, относя себя к экзистенциальным философам, требуют при объяснении сознания человека исходить из человеческого существования, которое, по их убеждению, есть свободный акт и в силу этого не должно приравниваться к объекту. Человек, будучи существованием, «интимно сопричастен объекту», он «заодно с объектом». Здесь, как считает Мунье, опрокинута традиционная схема познания, где сознание расположено *перед* миром; сознание, по персонализму, живет *в* мире. Сознание-в-мире коренным образом отлично от сознания-о-мире и постигается иначе, нежели субъект-объектное отношение. Жизнь сознания обнаруживается в особом чувстве (*Stimmung* у Хайдеггера), где «способность откровения главенствует над объясняющей способностью познания»<sup>7</sup>. Слово *sentiment-Stimmung*, пишет Мунье, многосмысленно; в экзистенциальной философии оно означает особое видение, одновременно целостное и скрытое, это особого рода сознание — «тайное», способное «схватить человека и жизнь одновременно»<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> Mounier E. *Traité du caractère*// Oeuvres. Vol. 2. P. 415.

<sup>6</sup> Mounier E. *Introduction aux existentialismes*. P. 1946. P. 16.

<sup>7</sup> *Ibidem*. P. 34.

<sup>8</sup> Mounier E. *Traité du caractère*. P. 526, 415.

Близость персоналистской позиции ненатуралистическому пониманию сознания очевидна. Однако в ней есть и своя специфика.

В центр своих теоретических построений французские персоналисты поставили проблему личности, личностного существования. Личностное «я» человека, его внутренний духовный мир является для персоналистов «первичной реальностью», предпосылкой и действительностью исторического творчества. Личность есть центр переориентации объективной вселенной, писал Мунье, понимая под этим, что человек, достигший уровня личностного существования, является субъектом созидания собственно человеческой реальности. Преобразование действительности из нечеловеческой в человеческую происходит во внутреннем мире личности; ядром духовного мира человека, по персонализму, является сознание, однако, как это ни парадоксально, не оно определяет личность и личностное творчество. Мунье, подчеркивая несомненное значение сознательного выбора личности, вместе с тем утверждает, что «сознательное поведение является лишь частью целостного «я», а наилучшими из наших действий оказываются как раз те, в необходимости которых мы менее всего уверены»; творчество как преодоление данного «достигается за пределами сознания и деятельности»<sup>9</sup>. Известный французский феноменолог, сторонник «личностной» философии Поль Рикер, сравнивая понятия «личность» и «сознание», считает первое живым и плодотворно работающим в современной философии, второе же — весьма смутным и неопределенным<sup>10</sup>.

В персоналистской концепции внутреннего мира личности большое значение отводится проблеме бессознательного. Подчеркивая особое положение человека в мире как средоточия и конечной цели естественного (природного) процесса и начального пункта сверхъестественного откровения (исторического), персоналисты приписывают исключительное значение бессознательной деятельности, обеспечивающей, по их мнению, связь человека с целостным миром — дочеловеческим и сверхчеловеческим, и открывающей особые связи между «я» и «не-я». Персоналисты говорят о «разомкнутости» индивида: человек открыт некоей реальности более обширной, чем мир, где протекает его сознательная жизнь, реальности, с одной стороны, предшествующей человеку, с другой — превосходящей его. Именно бессознательное позволяет человеку общаться с этой реальностью: через бессознательное, уверяет Мунье, человек соединяется с той частью самого себя, которая превосходит его собственное сознание. Мир, окружающий человека, в котором он живет и который он познает, это, по утверждению персоналистов, лишь ущербный фрагмент реальности. «Мир, называемый объективным,— пишет Мунье,— удоб-

<sup>9</sup> Mounier É. Traité du caractère. P. 526, 415.

<sup>10</sup> См.: Ricoeur P. Meurt le personnalisme, revient la personne// Esprit. 1983. P. 115.

ное, но бедное понятие, наименее реальное из всех наших представлений»<sup>11</sup>. Более реальная, чем чувственно воспринимаемый мир, реальность — это внутренний мир человека, где действительность получает свое подлинное развитие.

Создавая свою внутреннюю реальность, человек соединяет в ней прошлое и будущее, действительное и возможное, ирреальное и сверхреальное. «Только в нас и нигде более,— повторяет А. Беген Новалиса,— существует вечность со своими мирами, только в нас живет прошлое, настоящее и будущее»<sup>12</sup>. Сознание, по утверждению персоналистов, занимает положение острова в безграничном океане бессознательного; последнее имеет два слоя — подсознательное (досознательное) и сверхсознательное. К области подсознательного персоналисты относят бездну органического и коллективного бессознательного. Авторитетами в изучении этого, по словам Мунье, огромного неисследованного континента, для персоналистов являются Фрейд, Адлер и Юнг. Однако концепции указанных представителей психоанализа принимаются персоналистами с большими оговорками. Особенно много возражений у сторонников «Эспри» вызывает позиция Фрейда.

Заслугу основоположника психоанализа Мунье видит в том, что Фрейд своей концепцией бессознательного переориентировал познание человека. Он сделал попытку выявить феномен собственно человеческого и через него объяснить весь человеческий мир. Так, клиническая деятельность Фрейда, в процессе которой тот стремился обнаружить некое начало человеческой психики, было в то же время анализом истоков человеческой субъективности, человеческого «я», а стало быть и человеческой истории. Фрейд, далее, расширил границы внутреннего мира человека, включив в него наряду с сознанием, как область бессознательного, так и сферу «сверх-я», культурные образования, берущие начало не в физиологических закономерностях, а в мире культуры, цивилизации. Психоанализ своим исследованием человеческого «я» показал необходимость связывать его объяснение с историей личности и со значениями, аккумулированными в индивидуальном субъекте. Значение фрейдизма, по утверждению Мунье, заключается в том, что он направил психологию и философию по пути изучения драматического своеобразия человека, субъектом которого являются не психологические или философские абстракции, а сам конкретный человек. Подчеркивая значение фрейдовского психоанализа в изучении внутреннего мира человека, персоналисты вместе с тем критикуют многие его положения как несоответствующие адекватному познанию человеческого «я».

Сторонники «личностной» философии отвергают фрейдизм как вариант примитивного механистического детерминизма. В концеп-

---

*Mounier E. Traité du caractère. P. 389.*

*Beguin A. L'âme romantique et le rêve. P., 1939. P. 53.*

ции Фрейда, считает Мунье, бессознательное выступает единственной и незаменимой основой психического, его «чистой изначальностью», в психоанализе, пишет он, все происходит так, как если бы жизнь наделила человека одной лишь унылой фатальностью. Решительное возражение Мунье вызывает и фрейдовское стремление свести все высшие проявления человеческого духа: мораль, искусство, религию — к модификации внутренних влечений, тождественных инстинктивной, бессознательной деятельности, в результате чего человеческое бытие трактуется как «сплошная животность» и собственно личностные характеристики сводятся к безличностному; ведущим моментом человеческого бытия выступает «укрывшийся в бессознательном принцип удовольствия»<sup>13</sup>.

Подчеркивая заслугу Фрейда в том, что он своей трактовкой «сверх-я» выделил в человеческом бытии культурные образования, Мунье в то же время упрекает основателя психоанализа в том, что он своей трактовкой этих образований фактически блокировал человеческую свободу, сделав ее фатально зависимой от культурного окружения. В итоге, по утверждению Мунье, фрейдовский человек предстает «абсолютно зависимым», с одной стороны, от природы, с другой — от культуры, а сам Фрейд выступает «упрямым позитивистом и детерминистом», «человеком XIX века»<sup>14</sup>.

Возражение философов-персоналистов вызывает фрейдовская трактовка отношения подсознательного и сознания. Психоанализ, считает Беген, склонен рассматривать человека как замкнутого индивида, внутри которого сознание и подсознание обмениваются своими содержаниями. Фрейдовское учение о соотношении сознания и бессознательного, по мнению Бегена, продолжает реализм XVIII века: и там, и здесь деятельность сознания понимается как воспроизведение объективной реальности и заданных отношений, а бессознательное определяется в виде «низшей» деятельности, когда человеческая субъективность, будучи неспособной поддерживать контакт с реальным миром, отказывается от своей автономии и суверенности.

В критике фрейдизма французские персоналисты отстаивают и развивают представление романтиков о сущности мира как бесконечном становлении, чуждом неизменных и готовых форм, субъектом которого является творческая духовная личность, реализующая свой внутренний мир вовне. Вслед за романтиками персоналисты идеализируют прошлое человечества, отыскивая в нем потерянное ныне Единство, Целое; персоналистам, как католическим мыслителям, это единство представляется изначальным совпадением божественного и человеческого. «Золотой век»

---

<sup>13</sup> Mounier E. *Traité du caractère*. P. 133.

<sup>14</sup> *Ibidem*. P. 581.

рисует персоналистами временем, когда человек существовал нераздельно с природой, когда единственным способом овладения миром и вещами было созерцание и когда человек говорил на своем родном языке — языке поэзии. Действительность «золотого века» обнаруживается в глубинах внутреннего мира человека, в его бессознательном, наиболее надежным проводником которого в настоящее являются сновидения.

Любая эпоха человеческого мышления, считает Беген, достаточно глубоко определяется отношениями, какие она устанавливает между сновидениями и реальной жизнью. На вопрос, поставленный еще Гераклитом: не являются ли наши сновидения индивидуальной, непередаваемой сферой, а наше бодрствование — общей областью, где все мы согласны, существует, по мнению Бегена, два возможных ответа. «Либо признают, что субъект находится перед лицом объективной вселенной, которую он, копируя, познает, тогда чувственный мир, общий всем людям, более истинен, чем замкнутый, индивидуальный, иллюзорный мир сновидений. Либо — и это романтическая концепция (которую разделяют и французские персоналисты. — *И. В.*) — мир, называемый «объективным», есть просто соглашение, на какое мы ссылаемся и какое мы «полагаем» для удобства в общении, а мир сновидений, напротив, есть мир, данный нам изнутри; этот мир реально общий для всех, поскольку мы в нем причастны к универсальной Реальности»<sup>15</sup>.

Одна из главных функций сна состоит, согласно персоналистам, в том, чтобы возрождать покрытое слоем времени прошлое. Это прошлое присутствует в каждом индивидуе, но оно скрыто в глубинах его души в виде бессознательного, которое нельзя познать никакими средствами; только сон открывает путь в бездны бессознательного (досознательного), оставаясь принципиально противоположным сознанию и соприкасаясь с иной реальностью, нежели действительность, доступная сознанию. Персоналисты говорят о сне как об особом человеческом опыте, в котором индивид получает внутренний ответ на свои тревоги и заботы и благодаря которому он ощущает в себе присутствие чего-то такого, что беспредельно превосходит его. Сон вторгается в особую сферу образов и идей, не осознаваемых индивидом, но принадлежащих ему как представителю рода человеческого и сына природы и свидетельствующих о существовании творческой вселенной, в которую погружен человек.

Существенное назначение сна персоналисты видят в том, что он содействует поддержанию целостности человека, опуская сознание в «бездну его собственной ночи», где царит не хаос, как это принято считать, а тотальная полнота сокрытой жизни; сон, стало быть, возвращает душу человека к самой себе. Подчеркивая

---

<sup>15</sup> *Beguin A. L'âme romantique et le rêve. P. 85.*

значение сновидений в жизни человека, персоналисты противопоставляют их сознанию, сознательному овладению действительностью. Для персоналистов «понимание», приходящее к человеку во время сна, более ценно, чем осознание, поскольку понимание, как пишет Беген, «касается всего бытия» и «обнаруживает способности бесконечно более содержательные и более таинственные, чем те, которые принадлежат интеллекту»<sup>16</sup>.

Вместе с тем досознательное, по персонализму, тесно связано с сознанием, работает на него, поставляя ему материал, которого сознание, опираясь на собственные силы, достичь не в состоянии. Досознательное выступает необходимым конституирующим элементом сознания, расширяющим его границы и в известном смысле корректирующим его содержание. Так, сон, по Бегену, есть средство, позволяющее человеку, не покидая реального мира, вернуться в те времена, когда новизне мира соответствовало удивление первых людей. Удивление здесь некое изначальное чувство, испытанное первым человеком от контакта с вещами. Оно сродни сартровской тошноте, какую испытывает человек, устранивший все условное и привычное в отношении с внешним миром и оказавшийся внезапно лицом к лицу с ним, как если бы воспринимал его впервые. Однако для Сартра это первое чувство почти невыносимо, абсурдно; оно содержит в себе интуицию непредвидимой, немотивированной реальности, перед которой человеческий дух застывает в оцепенении. Для персоналиста это чувство не имеет ужасающего значения, оно — что-то чудесное. Ведь возвращаясь из сна, пишет Беген, где человек по сути испытывает опыт, подобный «первоощущению», он становится способным на чудо, поскольку «вещи внезапно на какое-то мгновение предстают в их изначальной новизне. «Я» рождается в вещах, вещи рождаются в «я»; совершается взаимный обмен между миром и человеком, как в первые минуты существования. Удивление возрождает феерическое, чудесное явление мира»<sup>17</sup>.

Подводя итог своему исследованию «Романтическая душа и сновидения», Беген пишет: «...сон плодотворен, если в процессе его личность углубляется в себя, а потом возвращается к сознательной жизни», чтобы видеть жизнь новыми глазами. «Из сна я возвращаюсь со способностью любить жизнь, любить людей и вещи»<sup>18</sup>. Именно на реальную, и только на реальную, хотя и неподлинную, жизнь работают сновидения, давая человеку возможность соприкоснуться с подлинным существованием и тем самым почувствовать всю полноту жизни. Сновидения, или «ночная жизнь», имеют смысл, если после них человек возвращается в жизнь дневную — жить только во сне это тщетное желание. Позиция персоналистов близка здесь точке зрения Бергсона, для

<sup>16</sup> *Beguin A. L'âme romantique et le rêve. P. 83.*

<sup>17</sup> *Beguin A. Poésie de la présence. P., 1957. P. 131.*

<sup>18</sup> *Beguin A. L'âme romantique et le rêve. P. 402, 404.*

которого почти не существует границы между сознательным и бессознательным и переход между ними непрерывен, но несомненный приоритет принадлежит сознанию: бессознательное само по себе не создает ничего.

Итак, соглашаясь с психоанализом в общей оценке бессознательного как необходимого элемента человеческой субъективности, французские персоналисты вместе с тем противопоставляют свое понимание неосознаваемой деятельности человека ее фрейдовскому истолкованию.

Очерчивая зону досознательного, представители «личностной» философии выделяют в ней в качестве элемента, конституирующего человеческое «я», изначально человеческое, а не «животную изначальность», как это, по их утверждению, делает психоанализ: Фрейд, требуя исторического анализа субъективности, по сути дела размыл границы между человеческим и нечеловеческим. В противоположность фрейдизму, который обращается к бессознательному для объяснения «темных» сторон человеческой субъективности и видит лишь антагонизм в отношениях между сознанием и бессознательным, персоналисты оценивают бессознательное как некий гармонизирующий внутренний мир человека элемент. Если для Фрейда бессознательное по принципу своего действия прямо противоположно сознанию и, будучи переведенным в сознание, действует в нем как чуждая, иррациональная сила, то для персоналистов бессознательное благотворно воздействует на сознание. Сторонники «личностной» философии решительно возражают против фрейдовской трактовки бессознательного в качестве разрушительной силы, принимая точку зрения Юнга, который увидел в бессознательном не «отрицательные импульсы», а исток собственно человеческих характеристик. Персоналисты выступают также и против фаталистического понимания воздействия досознания на сознание, для них досознательное — всего лишь форма, принимающая то или иное содержание в зависимости от личностного автономного выбора, решения.

Итак, анализируя человеческую субъективность (сознание в широком для персонализма смысле слова), сторонники «личностной философии» намеренно включают в сферу своего рассмотрения неосознаваемое психическое. Последнее для них — один из факторов формирования и конституирования сознания. Сам по себе этот подход не лишен смысла. Вопрос о фундаментальном единстве человеческой личности может быть решен только при условии, если личность берется в совокупности ее отношений к действительности. Нельзя не согласиться с персоналистами в том, что бессознательное необходимо изучать в тесной связи с сознанием, а не рассматривать неосознаваемое психическое лишь отрицательно, как нечто совершенно противоположное сознанию. Однако в этой попытке персоналисты доходят до преувеличения роли бессознательного в жизни индивида. Гипертрофия

положительной роли неосознаваемого достигает абсолютных пределов, когда персоналисты анализируют иной тип бессознательно-го, сопутствующего творческой деятельности.

Творческое бессознательное персоналисты называют сверхсознанием. В его трактовке они руководствуются гуссерлевским учением об интенциональности, подвергая его вместе с тем и решительной критике, и существенной переработке. Возражение персоналистов направлено против узкого, преимущественно рационалистического понимания основоположником феноменологии проблемы интенциональности. Действительно, Гуссерль создал учение об интенциональности для решения ряда теоретико-познавательных вопросов. В его понимании интенциональность как «выхождение за пределы» означала прежде всего направленность сознания вовне, на предмет. И хотя в феноменологической трактовке за сознанием признается конститутивная смыслообразующая активность, персоналисты видят в учении Гуссерля всего лишь философию познания, где человек «идентифицируется с реальностью, а не преодолевает ее»; у Гуссерля, по мнению персоналистов, «трансценденция и объективность совпадают друг с другом»<sup>19</sup>.

Не устраивает персоналистов и экзистенциалистская<sup>20</sup> трактовка проблемы интенциональности, поскольку, как они считают, философы «существования» в понимании этой важнейшей философской категории не смогли выйти за пределы отдельного индивида: в экзистенциализме, отмечал Мунье, человеческая субъективность герметически закрыта. Феноменологи и экзистенциалисты, по утверждению персоналистов, лишь схватывают факт наличия у человека трансцендирующей способности, но не дают ей сколько-нибудь положительного объяснения; и гуссерлевская, и сартровская трансценденция, считает Мунье, — это «псевдотрансценденция, всего лишь развернутое описание имманентности»<sup>21</sup>.

Казалось бы, несправедливо упрекать экзистенциализм в имманентизме. Сартр радикально отвергал всякую мысль об интериорности сознания, подчеркивал его нацеленность вовне: «у сознания нет «внутри», это отсутствие — его субстанция»<sup>22</sup>. Но персоналистские авторы правы, указывая на бессодержательность экзистенциалистских понятий интенциональности и трансценденции, с помощью которых, как замечает Мунье, описывается движение «бесцельного бытия»; экзистенциалистская трансценденция, подчеркивает он, всего лишь формальный структурный момент человеческого существования, чистая негативность, не соотносимая ни

<sup>19</sup> *Siegwalt G.* Nature et histoire. P., 1965. P. 223.

<sup>20</sup> Речь идет об атеистическом экзистенциализме.

<sup>21</sup> *Mounier E.* Tâches actuelles du personnalisme// *Esprit*. 1948. N 11. P. 705.

<sup>22</sup> *Sartre J.-P.* Situations, I. P., 1947. P. 31—35.



с какими объективными критериями. В атеистическом экзистенциализме вне человека нет ничего, что превосходило бы его бытие по своей значимости и масштабу. Выдвинутое основоположником персонализма возражение против точки зрения Бергсона с полным основанием распространяется и на феноменологическо-экзистенциальную интерпретацию человеческого бытия и свободы, где они выглядят, по утверждению Мунье, «завихрениями жизненного порыва», не ведущего ни к чему иному, кроме себя самого, являющегося страстью жить любой ценой, даже ценой попрания тех ценностей, какие дали ему смысл<sup>23</sup>. Персоналисты разделяют здесь точку зрения христианских экзистенциалистов Г. Марселя и К. Ясперса, в чьих учениях их привлекает стремление понять человека не только из него самого, но связать его внутренний мир с неким надличным, абсолютным, то есть божественным, бытием.

Пытаясь описать понятие божественной трансценденции, персоналисты ссылаются на его принципиальную неопределимость. И хотя Мунье, в отличие от Ясперса, например, предлагает сообщить некоторые характеристики этого понятия, смысл его остается столь же зашифрованным, что и у немецкого экзистенциалиста. Понятие божественной трансценденции, или бога, содержит в себе, согласно персонализму, прежде всего указание на некоторый абсолютный предел для человеческих возможностей, где, с одной стороны, обнаруживается конец человеческого мира и становятся невысказанными все человеческие представления и масштабы и где, с другой стороны, именно в силу этого приобретает смысл сам человеческий мир.

По персонализму, понятие трансценденции характеризует не собственно сознание, а человеческую субъективность, духовный мир личности. Область духа предстает в персонализме как та часть его субъективности, где осмысливается человеческое существование с позиций добра и зла, блага и греха и т. п.; дух есть и самосознание человека. Дух в персонализме — это особая смысловая сфера человеческого опыта, априорная по отношению к предметно-конкретному самоосуществлению человека, «сверх-сознательная и сверх-временная»<sup>24</sup>. Духу свойственно от природы трансцендировать и его специфической чертой является открытость не внешнему миру, а некоему высшему бытию. Трансцендентное — это сверх-сознание, как и под-сознание, поставляющее свои идеи сознанию.

Представление о трансцендирующей деятельности сознания дает человеческая способность к воображению. Воображение, по мысли персоналистов, нацелено не на реальные объекты, оно устремлено в космическую бездну, открывающуюся за порогом сознания. Если в сновидениях обнаруживаются преимущественно

---

<sup>23</sup> См.: Mounier E. Le personnalisme. P. 84.

<sup>24</sup> Roy J. Mounier aux prises avec son siècle. P., 1972. P. 28.

архаические формы бытия, то воображение ведет человека вперед, в будущее, к сверх-реальному. И до-сознание, и сверх-сознание, утверждают персоналисты, расширяют человеческое представление о реальности, вовлекая индивида в общение с более объемной действительностью, чем та, которая доступна его актуальному сознанию. Воображение трактуется в персонализме как человеческий опыт свободы, отрицающий наличную действительность и создающий сферу ирреального. Здесь персоналисты согласны с положениями экзистенциалистской философии, изложенными, в частности, Сартром в работе «Воображаемое»<sup>25</sup>, особенно подчеркивая функцию «превосхождения» реального, выполняемую воображением.

Признание сверхреальной действительности подлинной основой человеческого существования сближает персонализм с философией сюрреализма. И для персонализма, и для сюрреализма действительное не то, что открывается человеку в его сознательном контакте с миром, а нечто иное, «интимное таинство реальности», с которым соприкасается воображение. Последнее получает статус истинного существования, и персоналисты, и сюрреалисты требуют реабилитации мечтаний и даже состояний безумия, видя в них путь к подлинной жизни. Однако, если для сюрреалистов открытость воображения не имеет предела, а стало быть, и смысла (вариант бергсоновской «творческой эволюции» и сартровского «ничто»), то персоналисты предписывают предел воображению — божественную сверх-реальность, бога. Человек приходит к постижению этого предела в моменты потрясения, откровения, что сродни акту озарения, открывающего, по словам Мунье, мир в его глубинной реальности и соединяющего человека за пределами сознания с тотальным целым.

В отличие от сознания, детерминированного наличной действительностью, трансценденция — это область недетерминированного, не имеющего никаких оснований ни в прошлом, ни в настоящем и полностью принадлежащего будущему, которое будто бы дано человеку «самым непосредственным образом». Если для характеристики сознания и представлений человека персоналисты пользуются понятием «истинное» (*verai*), имея в виду их соответствие существующей вне и независимо от человека реальности, то к сфере трансцендентного, по убеждению персоналистов, применимо понятие истины (*verité*) в хайдеггеровском понимании как «раскрытия бытия». Истинное имеет имманентный характер и обнаруживается в процессе взаимодействия человека с миром, истина же трансцендентна миру и ее постижение возможно лишь в эсхатологической надежде.

Опираясь на феноменологическую идею об интенциональности,

---

<sup>25</sup> См.: Sartre J.-P. L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination. P., 1940.

Мунье говорит о человеке, «взрывающемся по отношению к миру», одновременно основоположник персонализма считает сам объективный мир интенциональным в отношении к человеку, не только «предрасположенным» к нему, но и «взывающим» к нему. Разводя человека и объективный мир, предполагая между ними расстояние, Мунье затем соединяет их через это расстояние, определяя его как расстояние-посредника, обеспечивающего взаимную встречу субъекта и объекта. Расстояние-посредник, по утверждению Мунье, не индифферентно ни с точки зрения субъекта, ни с точки зрения объекта. Последний персонифицируется, приобретая не свойственные ему черты: предметная интенциональность — это не просто открытость объекта субъекту, но и «тревожный зов» объекта, обращенный к субъекту. Субъект и объект, пишет Мунье, до всякой деятельности не безразличны друг к другу<sup>26</sup>

Путем распространения принципа интенциональности на предметы объективного мира, персоналист надеется обосновать целостность «первичного восприятия», которая в самой феноменологии выглядит весьма сомнительной. В самом деле, гуссерлевская феноменология, «закрывающая в скобки» мир и ограничивающая предмет философии лишь данностями сознания, оказывается неспособной объяснить активность самого сознания, богатство его связей и отношений. Поздние феноменологи, в частности М. Мерло-Понти, М. Дюфрен и др., стремясь исправить очевидные просчеты основателя интенционального метода, попытались расширить рамки феноменологического анализа.

Дюфрен трактует интенциональность как «взаимную солидарность объекта и субъекта», как «изначальную» открытость субъекта и объекта. Согласно Дюфрену, основой этой открытости является некое специфическое *a priori*, характеризующее одновременно и субъект, и объект. Изначальное отношение между субъектом и объектом, пишет он, «предполагает не только то, что субъект открывается объекту, трансцендирует к нему, но также и то, что нечто от объекта присутствует в субъекте до всякого опыта, а нечто от субъекта принадлежит структуре объекта до всякой проекции на него субъекта»<sup>27</sup>. Здесь, по убеждению Дюфрена, имеет место «консубстанциальная» связь субъекта и объекта, своего рода со-рождение (*copnaissance*) субъекта и объекта, их внутренняя связь. В учении Дюфрена нет изначально-пассивного (инертного, нейтрального) противостояния субъекта и объекта; с самого начала объект обладает способностью вовлечь субъекта в восприятие и привести его в творческое состояние. В этой связи Дюфрен говорит о богоявленности объекта.

<sup>26</sup> Проблема субъект-объектного отношения посвящены многие страницы фундаментального произведения Э. Мунье «Трактат о характере» (*Mounier E. Traité du caractère// Oeuvres. V II*).

<sup>27</sup> *Dufrenne M. Esthétique et philosophie. P., 1967. P. 60.*

Сторонники «личностной философии» также персонифицируют объект, но не ему отдают приоритет в установлении субъект-объектных отношений. Этот приоритет принадлежит субъекту, но только при том условии, если он изначально наделен способностью соотноситься со сверх-реальной действительностью. Субъект-объектное отношение, по Мунье, чревато двумя опасностями: с одной стороны — полным приспособлением, абсолютной адаптацией субъекта к объективному миру, когда ему не остается ничего иного, как механически воспроизводить мир; с другой — крайней дезадаптацией, ведущей к потере субъектом реальных связей с миром. Персоналист считает наилучшим человеческим состоянием позицию «недоадаптации», когда за субъектом остается возможность «идти дальше», т. е. иметь будущее. «Эта недоадаптация,— пишет Мунье,— зависит от того, на какую высоту вознесены наши руководящие ценности и какую широту возможностей для творчества они открывают»<sup>28</sup>.

Состояние «недоадаптации» свидетельствует о том, что между субъектом и миром существует зазор, расстояние, которое Мунье называет «единящей дистанцией». Это, по словам персоналиста, парадоксальное выражение означает, с одной стороны, что субъект отличен от объекта, но с другой — что он заодно с объектом. Мунье, вслед за психологом Минковским, называет эту дистанцию «живым пространством», в отличие от геометрического. Живое пространство, пишет Мунье, есть «способ интимного бытия нашей активности, его выход за пределы внутреннего»<sup>29</sup>.

Однако прежде чем выйти за пределы внутреннего «я», человеку необходимо обрести то, с чем он выйдет вовне. Это позитивное «что-то» субъект, по убеждению персоналистов, ищет внутри собственного «я», отрешаясь от мира объектов и внешних связей и приостанавливая деятельность сознания. Приостановка сознания здесь активна, поскольку в этот момент человек совершает сложную духовную работу, он мобилизует все свои силы, чтобы оценить ту или иную ситуацию, преодолеть многочисленные сопротивления, принять решение и реализовать его. При этом, считает Мунье, «сознательный акт не является чистой и простой регистрацией или констатацией внешнего мира. Он имеет смысл, исходящий из личного авторитета, который санкционирует воздействие на какой-либо объект при условии выбора ценности и оценки средств»<sup>30</sup>.

Г Мадинье считает фундаментальной характеристикой личности «способность давать значение»<sup>31</sup>; Мунье в своих послевоенных работах также определяет личность как «единство, дающее значе-

<sup>28</sup> Mounier E. Oeuvres. V II. P. 351.

<sup>29</sup> Ibidem. P. 296.

<sup>30</sup> Ibidem. P. 275.

<sup>31</sup> Madinier G. Conscience et amour. P., 1938. P. 62.

ние»<sup>32</sup>. Персонализм отвергает в этой связи учения и о «состояниях сознания», и о «потоке сознания», противопоставляя им активное, «ищущее», осознание, которое постоянно ищет смысл собственной активности. Философы «личности» отождествляют акт трансцендирования с рефлексией. Рефлексия не есть простое познание, она не принадлежит к плану рационального, а располагается в «высшем» регистре; рефлексия, по Рикеру, это критическое вопрошание человека о человеческом уделе. «Рефлексия, — пишет Мунье, — есть принятие ценности, которая будучи едва постижимой, вменяет деятельности ее наивысшие значения»<sup>33</sup>.

Тезис о том, что высшая ценность едва постижима, не оговорка персоналиста, он весьма важен в «личностной» концепции субъективности. Продуктивная, собственно человеческая (личностная) деятельность, согласно персоналистам, совершается в бытии сознания, в его «верхних» слоях, которые, как и «нижние этажи», досознание, являются зоной неосознанного. Только в «верхних слоях», в отличие от «досознания, где господствует биопсихологическое и социальное бессознательное (экзистенциалистская зона *on*), законодателем выступает личность, устремленная за пределы сознания. «Необходимо, — писал по этому поводу основоположник французского персонализма, — чтобы это «за-пределами-я» отвечало моим наивысшим стремлениям и выступало бы передо мною в качестве образа того, кем я мог бы быть»<sup>34</sup>. Однако «подлинно личностное решение не является полностью осознанным: личностная трансценденция имеет свои бездны, как правило, не подвластные нашему контролю»<sup>35</sup>.

Стремление человека к бытию высшего порядка объявляется персоналистами собственно и исключительно человеческим свойством. В этом плане экзистенциалистскому «ничто» как формальному источнику динамизма сознания сторонники «личностной» философии противопоставляют христианское чувство греховности, которое, по утверждению Мунье, «не только настоятельно ставит перед человеком вопрос о новых, неизвестных ситуациях, но направляет его к наиболее человеческим решениям: христианское чувство греховности есть по существу пребывание перед богом, отношение к бесконечно хорошему бытию»<sup>36</sup>. Мунье проводит аналогию между христианским сознанием греха и адлеровским учением о человеческом чувстве неполноценности, играющем, согласно персоналисту, позитивную роль в жизни отдельного человека и истории человеческой цивилизации в целом: «история человека — это история его чувства неполноценности и поисков утления этого чувства»<sup>37</sup>. На место экзистенциалистского «ничто» как

---

<sup>32</sup> Mounier E. Le personnalisme. P. 82.

<sup>33</sup> Mounier E. Oeuvres. V II. P. 275.

<sup>34</sup> Ibidem. P. 584.

<sup>35</sup> Ibidem. P. 58.

<sup>36</sup> Ibidem. V. III. P. 43.

<sup>37</sup> Ibidem. V. II. P. 591.

формальной нехватки бытия персоналисты ставят неосознаваемую тоску по совершенству, стремление к Абсолюту, к «сверх-я».

Личностное как стремление к «сверх-я» налагает свое законодательство на все, в том числе и на неосознаваемое психическое. «Секс древнее человеческой цивилизации, но личность сильнее секса», — таков ответ персоналистов психоаналитикам фрейдовской ориентации. Устремленность ввысь позволяет индивиду очеловечивать биопсихические инстинкты — не только подчинять своей воле и сознанию, но и с выгодой использовать их в качестве конституирующих элементов бытия. Инстинкт, — писал Мунье, — это буйный и опасный друг человека, «инфраструктура» личности, ориентирующая индивидуальное мышление и коллективную культуру к простейшим целям; в то же время инстинкт — «плоть и кровь личностного порыва», но стать таковым он может только тогда, когда «подчинится глобальному порядку жизни и позволит ему управлять собой»<sup>38</sup>. Глобальный порядок жизни, по Мунье, создается в субъективности человека и затем проецируется в реальную действительность. Эта человечески наиболее значимая работа выполняется в момент остановки сознания, когда человек «творит объекты из собственной плоти»<sup>39</sup>, получая силы только из сферы божественного трансцендентного.

Бессознательный характер трансцендирования персоналисты связывают с врожденной телеологической структурой человеческого духа. Бог, божественная трансценденция, согласно персонализму, не существует «объективно», то есть вне человеческого духа как его предустановление. Верить в бога, пишет Лакруа, вовсе не означает верить в то, что «на непостижимом небе существует полностью завершенная история и мы только повторяем ее»<sup>40</sup>. Бог также не должен отождествляться с представлениями людей о совершеннейшем человеке, но только в божественной перспективе и исходя из нее может быть понят целостный («тотальный») человек и истинное назначение человека. Бог, по определению персоналистов, это горизонт тотальности человеческого существования, утопия человеческой целостности и своеобразия, «призыв, ведущий человека к высшему могуществу»<sup>41</sup>.

«Недогматическая» трактовка персоналистами божественного как центра сознательной жизни индивида не отменяет религиозно-идеалистического характера их концепции. Позиция человека в конечном итоге определяется персоналистами не сознательно-практическим отношением к предметной среде, окружающему миру, а ценностной ориентацией. Лишенное социально-культурной

<sup>38</sup> Mounier E. Oeuvres. V. II. P. 610.

<sup>39</sup> Ibidem. P. 660.

<sup>40</sup> Lacroix J. Marxisme, existentialisme, personnalisme. P. 119.

<sup>41</sup> Madinier G. La conscience morale. P., 1961. P. 32.

опосредованности персоналистски трактуемое человеческое сознание ищет опору в «высших ценностях», трансцендентных по отношению к миру и человеку. Религиозно-идеалистическая установка персонализма требует от его сторонников признания религиозной веры главным условием «наинтимнейшей» связи человека с окружающей действительностью.

Подлинная причастность человека к действительности видится философам-персоналистам в творческой деятельности, сущность которой была выражена в метафизическом учении Ш. Пеги. Метафизика понималась Пеги как «метод мышления», как «метод внутренней жизнедеятельности человека»<sup>42</sup>, как способ обоснования божественной реальности в качестве высшей ценности отдельного человека и человечества в целом.

Сторонники «личностной» философии, намеревающиеся «интеллектуализировать» религию<sup>43</sup>, стремятся найти в самом сознании основу религиозного миропонимания. Божественные основания человеческой жизнедеятельности, принципы и нормы индивидуального и общественного бытия находятся, по персонализму, не вовне, а в самом человеке, в глубинах его духовного мира. Познать их, опираясь на сознание, невозможно; они постигаются в процессе «последовательного интуитивного отражения»<sup>44</sup>. Однако появившись на грани между осознаваемым и неосознаваемым, эти основания включаются в сознание в качестве его законодателя и с этого момента выступают безусловным проводником божественных идей.

В этой связи чрезвычайное значение в персонализме приобретает вопрос о самосознании личности: Если истина мира, основания человеческой жизни, принципы индивидуального и общественного бытия коренятся в духовном мире личности и нет никаких «внешних» (главным образом научных) средств их постижения, то именно личности надлежит их открывать и проводить в мир. Самосознание в данном случае означает уяснение человеком своей миссии, а отнюдь не осознание своей самоотнесенности с миром.

Со временем во французском персонализме тема «вовлеченного существования» сужается и в конечном итоге сводится лишь к «внутренней» работе по осмыслению действительности. Так, Рикер в 80-е годы предлагает «универсализировать» понятие кризиса, питавшее персоналистскую концепцию в момент ее создания, сделать его сущностной, онтологической характеристикой личности и тем самым «вывести его за пределы экономического,

---

<sup>42</sup> Mounier E. Oeuvres. V I. P. 28.

<sup>43</sup> См.: Mounier E. Oeuvres. V II. P. 742.

<sup>44</sup> Lacroix J. Op. cit. P. 110.

социального и культурного поля»<sup>45</sup>. С этой целью Рикер обращается к Шелеру, в чьем учении о субъекте он находит соответствующее собственным представлениям понимание кризиса личности. Субъект, по Шелеру, характеризуется двумя конститутивными моментами: восприятием себя как человека, «сдвинутого с места» и потерявшего ценностные ориентиры. К этому Рикер добавляет еще одно обстоятельство: предельность, экстремальность чувства невыносимости, возникающего в результате крайней неустойчивости и неопределенности душевного состояния человека. Выход из кризисного положения Рикер видит в том, чтобы индивид смог создать новую шкалу ценностей, способных воодушевить его.

На вопрос о том, чем должен руководствоваться человек при создании новых ценностей, Рикер не дает определенного ответа. Ясно только, что причина, побуждающая человека к творчеству новых ценностей, находится вне мира, она трансцендентна миру, но чтобы сделать ее действующей причиной, человек должен отождествить себя с ней и тем самым придать причине характер долженствования, а себя сделать проводником новых ценностей. «Принимая позицию,— пишет Рикер,— я тем самым признаю, что нечто большее, чем я, делает меня несостоятельным должником. Вместе с тем новая иерархия ценностей меня обязывает, превращая из дезертира или бесстрастного наблюдателя в убежденного человека, который раскрывается в творчестве и творит, раскрывая себя»<sup>46</sup>.

Убежденность, по Рикеру, это верность выбранному направлению, она — смысл и добродетель той длительности, какой Бергсон обозначил психологическую жизнь человека, его внутренний субъективный опыт, который, в конечном счете, соотносится с богом. Убежденность достигается в результате интимной внутренней работы, осуществляемой в момент полной отрешенности от мира, отступления от него и абсолютного молчания.

Очевидно, что в рикеровском «балансе» личностного существования действительно выявлены главные тенденции персоналистского учения о человеческой субъективности. Однако, говоря о перспективности персоналистской концепции личности, Рикер на деле отмечает ее соответствие современному религиозно-идеалистическому антропологизму феноменологическо-экзистенциалистской ориентации, к которому он сам принадлежит и который считает всеобъемлющей философской антропологией, где человеческое бытие оправдывается и получает смысл через соотнесенность с божественной трансценденцией.

За персоналистскими построениями нетрудно увидеть попытку постичь духовные устремления человека, его личностное мировоззрение. Французские персоналисты резонно (хотя и далеко не адекватно), ставят вопрос о необходимости господства человека

---

<sup>45</sup> Ricoeur P. Meurt le personnalisme, revient la personne// Esprit. 1983. N 1. P. 116.

<sup>46</sup> Ibidem. P. 117.



над «внешними» структурами бытия (объективной действительностью), об управлении инстинктами и т. п. Активно-субъективное самопроявление человека означает воздействие его субъективности на внешний мир, причем субъективность человека не задана ему как некая определенность, с которой он непосредственно сливается воедино. В этом плане вопросу о личностном мировоззрении как фактору образования субъективности принадлежит решающая роль. В конечном итоге ядром индивидуального мировоззрения оказывается объективное, постоянно расширяющееся восприятие и познание мира и человека.

Персоналисты, принимающие в расчет исключительно субъективный план внутреннего мира личности и выносящие «за скобки» его объективное содержание, основу личностного мировоззрения вынуждены искать за пределами и внешнего, и внутреннего мира человека. Именно об этом писал Н. Бердяев, анализируя основные противоречия самосознания: «С одной стороны, я переживаю все события моей эпохи, всю судьбу мира, как события, происходящие со мной; с другой стороны, я мучительно переживаю чуждость мира, далекость всего, мою неслиянность ни с чем»<sup>47</sup> Вторая тенденция непременно берет верх, заставляя человека быть вне мира и постоянно жить под знаком тоски по трансцендентному.

Из отстаиваемой французскими персоналистами идеи о том, что человек не равен самому себе и полностью не детерминирован наличной действительностью, логически следует вопрос о тех специфических моментах, из которых складывается индивидуальность человека, его личностное «я». Выступая против жестко детерминистских концепций, отрицающих роль субъекта в историческом развитии, персоналисты приходят к другой крайности — к отрицанию какой-либо объективной обусловленности человеческого «я», к признанию абсолютной независимости внутреннего мира личности от конкретно-исторических реалий времени.

Признание сферы трансцендентного областью, далеко превосходящей осознание личностью ее собственной позиции, означает в персонализме сведение личностного к бессознательному. Духовная устремленность в таком случае не предполагает познавательных усилий человек и признается онтологической структурой человеческого бытия.

Отказавшись от «конечно-предметных» терминов, будто бы не дающих возможность описать бесконечность человеческих духовных усилий по постижению и преобразованию объективного мира и самого человека, персоналисты вынуждены были вернуться к традиционным понятиям религиозной философии и обречь себя на постоянное пояснение и перетолкование этих понятий в надежде придать им современное звучание и сколько-нибудь конструктивный смысл.

## 5. ЛИЧНОСТЬ И ОБЩЕНИЕ

Французские персоналисты одними из первых в современной западной философии выступили за понимание гуманизма как жизненного опыта взаимного сопереживания и общения (коммуникации) людей. Не случайно программная работа Э. Мунье называлась «Персоналистская и общностная революция», где понятия «персонализм» и «общность» употреблялись как тождественные и где ставилась задача обоснования нового типа жизнедеятельности людей, включающего нетрадиционное понимание межличностного общения. А в одном из своих последних произведений он писал: «...истинным призванием человека является не господство над природой, не наслаждение полнотой собственной жизни, а последовательное осуществление общения сознаний, достижение всеобщего взаимопонимания»<sup>1</sup>. Позднее проблема межличностного общения была сформулирована в «личностной философии» как проблема «другого»<sup>2</sup>.

Мунье видел в персоналистской концепции общности то специфическое отличие, которое отделяет его концепцию от современных ему учений о личности, тяготеющих к индивидуализму. По свидетельству французского историка философии А. Лаланда, известного автора многократно переиздававшегося «Технического и критического философского словаря», Мунье, ознакомившись в предназначенной для этого словаря статьей о персонализме, где

<sup>1</sup> Mounier E. Qu'est-ce que le personnalisme? P. 73—74.

<sup>2</sup> Наиболее развернутое описание проблема человеческой общности получила в работах философа-персоналиста Мориса Недонсея, и Мунье, обсуждая эту проблему, часто ссылаясь на произведения своего единомышленника. Названия основных трудов Недонсея красноречиво свидетельствуют о том, что интерес к субъективности является приоритетной темой его исследований: Взаимность сознаний (La réciprocité des consciences. P., 1943); К философии любви и личности (Vers une philosophie de l'amour et de la personne. P., 1957); Интерсубъективность и онтология (Intersubjectivité et ontologie. P., 1974). Однако Недонсель в своих исканиях заметно тяготеет к традиционному религиозно-философскому учению, используя в качестве методологического средства феноменологическое описание, и проблема общности в его истолковании решается с позиции «иерархии существ». Вместе с тем эстетическое учение Недонсея, которое в основном строится как конкретизация и своеобразная секуляризация христианской концепции «другого» и трансценденции, органически включается в персоналистскую доктрину.

говорилось, что персонализм — это «морально-социальная доктрина, основанная на абсолютной ценности личности...», сделал следующее существенное добавление: «персонализм радикально отличается от индивидуализма, он подчеркивает коллективистский и космический характер личности»<sup>3</sup>. Индивидуализм вообще считается антиподом персонализма: «главенствующее направление личностной жизни и изначальное стремление к индивидуализму прямо противоположны»<sup>4</sup>.

В значительной мере прав Мунье, утверждая, что классическая философия обходила молчанием эту проблематику. Перечисляя ее основные темы: познание, внешний мир, «я», душа и тело, материя и дух, бог, будущее,— создатель персонализма справедливо отмечает, что «отношение к другому» среди них не фигурирует<sup>5</sup>. Благодаря разработкам французского персонализма, а также «диалогической философии» М. Бубера, христианского экзистенциализма Г. Марселя, феноменологической этики Э. Левинаса проблема «другого» стала одной из центральных проблем современной западной философии.

Для философов-персоналистов несомненно, что становление человека личностью осуществляется только в человеческом обществе, так что личностное и общественное связаны неразрывно. Как пишет французский исследователь близкий персоналистской ориентации К. Лаво, «вместе с персонализмом в XX в. мы пытаемся понять утверждение личностного начала... отныне оно связано с коллективным, общественным аспектом человеческого существования»<sup>6</sup>. Однако общественный характер и общественные связи человека получает в персонализме весьма специфическую трактовку.

Как уже отмечалось, первоначально философы-персоналисты намеревались найти основу личностного взаимоотношения людей в трудовой деятельности, в этом, по словам Мунье, естественном занятии человека. Анализируя персоналистские поиски подлинного межчеловеческого общения, Лаво отмечает: «Если труд и политическая организация были бы всегда такими, какими им свойственно быть по определению, то есть взаимоотношительными, и образовывали ткань взаимозависимости, то это составляло бы основу, на которой могла бы возникнуть субъективность»<sup>7</sup>. Однако неестественность, «не-жизненность» отчужденного труда основывает связь человека с человеком столь же неподлинным образом. Анонимная взаимозависимость людей в мире отчуждения

---

<sup>3</sup> *Lalande A.* Vocabulaire technique et critique de la philosophie. P. 1983.  
*Mounier E.* Qu'est-ce que le personnalisme? // Oeuvres. V. III. P. 208.

<sup>5</sup> См.: *Mounier E.* Introduction aux existentialismes. P. 109.

<sup>6</sup> *Lavaud Cl.* Le tiers retrouvé: pour une logique de l'altérité. Lille, 1984. P. 83.

<sup>7</sup> *Ibidem.*

становится, по выражению Лаво, «чудовишной, шупальцеобразной, подчиняющей личность своей силе и душащей ее»<sup>8</sup>.

Вопреки утверждению Лаво, будто персонализм принял вызов этой отчуждающей действительности и попытался в ней найти место для личностного существования и взаимодействия людей, сторонники Мунье ищут истоки подлинного человеческого общения за пределами конкретной истории. Правда, замысел Мунье здесь был таким, каким его рисует Лаво. В книге «Введение в экзистенциализм» он пишет о принадлежности человека истории: «бытие человека — это историческое бытие, ...человеческое существование — только в истории»<sup>9</sup>, — и первоначально все подлинно человечески характеристики он намеревался найти в конкретно-историческом бытии человека. Однако впоследствии ход мысли философа-персоналиста отклонился от этого пути.

Персоналистская концепция человеческого общения развивается в русле феноменологическо-экзистенциалистской традиции. Учением о коммуникации французские персоналисты вносят известный вклад в эту традицию, где впервые в истории западной философии «другой» становится предметом специального анализа. Введением проблемы «другого» в область специфически философского рассмотрения эта традиция обязана Э. Гуссерлю, вынужденному обратиться к этой проблеме в связи с реально обозначившейся в его учении тенденции к солипсизму. Экзистенциалисты превращают проблему «другого» в одну из основных тем своей философии, пытаясь сформулировать ее на онтологическом уровне как отношение бытия к бытию. Философы существования выступили против отчуждения людей друг от друга в условиях капиталистической организации труда и общества в целом.

Оценивая экзистенциализм в этом плане, Мунье пишет: «Проблема «другого» является одним из великих завоеваний экзистенциальной философии»<sup>10</sup>. Философы-экзистенциалисты решительно выступили против «организационной» и «инструментальной», то есть объективистской концепции коммуникации, где во внимание принимается только и исключительно социальная организация. «Экзистенциалистская критика, — отмечает Мунье, — направлена против опасности отчуждения, которое подстерегает каждого существующего, когда он рассматривает свои отношения с людьми только в плане организации»<sup>11</sup>.

Считая такую постановку вопроса о «другом» в философии существования не только правомерной, но и единственно возможной, персоналисты тем не менее подвергают критике экзистенциалистскую трактовку отношения «я» — «другой»<sup>12</sup>, которое, как

<sup>8</sup> *Lavaud Cl.* Le tiers retrouvé: pour une logique de l'altérité. Lille, 1984. P. 84.

<sup>9</sup> *Mounier E.* Introduction aux existentialismes. P. 101.

<sup>10</sup> *Ibidem.* P. 109.

<sup>11</sup> *Ibidem.*

<sup>12</sup> Это относится к атеистическому экзистенциализму.

считал Мунье, остается по существу вне изначального человеческого опыта: в экзистенциализме, отмечает он, речь идет не об исследовании отношений двух свободных субъектов («я» и «ты»); опыт общения экзистенциалисты непременно мыслят в форме конфликта и угнетения и, как правило,— одного из субъектов низводят до уровня объекта; в итоге философы существования всего-навсего описывают неподлинное отношение «бытия для другого». У Сартра, пишет Мунье, «взгляд «другого» обращает меня в объект», к тому же не просто в объект, а в такой, каким обладают. В конце концов, замечает Мунье, у Сартра речь идет о двух собственниках, а не о двух существованиях, поскольку в самые интимные человеческие контакты философ существования «вводит абсолютную интериорность»<sup>13</sup>, у экзистенциалиста «другой» либо тиран, либо раб. Так, согласно Мунье экзистенциализм отторгает от человека его онтологическую способность к непосредственной коммуникации, в результате чего в центре внимания философов существования оказывается не личность, а индивид с его ущербным самовосприятием в анонимном мире.

Сартр, описавший в своих работах неподлинный способ бытия человека в условиях определенного социального опыта и разоблачая «иллюзии общности», исходит из анализа действительных механизмов обезличивания и овеществления человека в буржуазной культуре XX в. Философ-экзистенциалист описал нивелирование людей, обособленность и затерянность человека в толпе, возникновение в его сознании чувства бессмысленности и безнадежности жизни; он показал растворенность индивида в море обывательских банальностей и фраз, в тривиальности обыденного существования; Сартр показал, как все эти явления ведут к утрате индивидуальности человека, снижают его устремления до уровня житейских тривиальностей, ведут к отказу от глубинных экзистенциальных истин, раздумий о мире, о смысле собственного существования, к признанию банальных стандартов буржуазной культуры единственно и совершенно естественным способом бытия<sup>14</sup>.

Глава атеистического экзистенциализма не рассматривал и не предлагал путей очеловечивания межличностных отношений. Мунье, в отличие от Сартра, рассматривает такую возможность и видит ее в выходе за пределы бесчеловечных связей. «Личность,— пишет он,— противостоит не *vous* (нам.— *И. В.*) обосновывающему и питающему ее, а тираническому и безответственному *on* (синоним немецкого *Man*.— *И. В.*). Личность не только не характеризуется некоммуникабельностью и замкнутостью; она

<sup>13</sup> Mounier E. Introduction aux existentialismes. P. 114, 121. Справедливость слов Мунье подтверждают известные выражения Сартра: «Другие — это и есть ад», «Другой крадет у меня мир», «Мое изначальное поражение — в существовании другого» (*Sartre J.-P. L'Être et le Néant*. P., 1943. P. 321, 431).

<sup>14</sup> См.: Ярошевский Т. Личность и общество. С. 222—223.

одна из всех существ Вселенной способна к коммуникации, устремлена к другому, в мир другого...»<sup>15</sup>.

Сартровской концепции «другого» Мунье противопоставляет этику христианского экзистенциализма, в частности концепцию Г Марселя, с ее центральным понятием о самодостаточности, самонаполненности индивида. Марсель видит угрозу превращения человека в объект не только со стороны «другого», о чем говорит Сартр, но и в отношении человека к самому себе, если он замыкается в себе, становится собственником самого себя, впадает в эгоцентризм. Человеку, по Марселю, следует быть открытым миру и другим людям, чтобы присутствие другого явилось необходимым и благотворным источником его обновления и творчества.

Если, по Сартру, взгляд другого обладает всего лишь «фиксирующей» возможностью, то, согласно Марселю, взгляд другого способен перевернуть, взволновать меня, поставить под вопрос само мое существование. Как считает Марсель (и Шелер, и Бубер), коммуникация субъектов — это диалог, встреча, где я вижу в другом свободу, более того, я сотрудничаю с этой свободой, а он, субъект, взаимодействует с моей свободой.

В понимании проблемы личностной коммуникации персоналисты близки и к позиции М. Шелера, поставившего своей задачей перенести в этическую область выводы феноменологии и дополнить гуссерлевскую интенциональность сознания «интенциональностью сердца», руководствуясь не знанием, а предпочтением. Шелер исследует с позиций феноменологии новую, по сравнению с гуссерлевской феноменологией, область — сферу эмоциональной жизни, которая первоначально не входила в круг интересов основоположника феноменологии, и формулирует следующее положение: «Наша изначальная позиция по отношению к миру вообще, не только к миру внешнему, но в равной степени и к миру внутреннему, не есть позиция «воспроизведения», «восприятия», а есть изначальная эмоциональная позиция, включающая постижение ценностей»<sup>16</sup>. В результате в шелеровской концепции человек определяется как направленность к высшей ценности — божественному, а личностное благо получает универсальное значение; фундаментальнейшим свойством личности объявляется чувство солидарности, то есть любви, абсолютное значение которой кристаллизуется как священное.

Персоналистская концепция личностного общения совпадает со многими положениями феноменологической этики видного современного философа Франции Э. Левинаса, который также обосновывает проблему «я» — «другой», исходя из опыта трансценденции. Создавая свой, этический, вариант феноменологии, Левинас опирается на гуссерлевское понятие интенциональности.

<sup>15</sup> Mounier E. Qu'est-ce que le personnalisme? P. 52.

<sup>16</sup> Scheler M. Le formalisme en éthique et l'éthique matériel des valeurs. P. 1955. P. 213.

Однако Левинас-феноменолог ищет одухотворяющую силу интенциональной жизни не в направленности человеческого сознания к объекту (Гуссерль), или к «ничто» (Хайдеггер, Сартр), а в обращенности человека к другой субъективности, наделенной не только теоретическим сознанием, но полнотой душевной жизни. Французский историк философии Ф. Гибаль с полным основанием называет концепцию Левинаса «апологией другого», «теорией субъективности перед-лицом-другого»<sup>17</sup>.

Отношение «лицом-к-лицу» Левинас заимствует из библейской традиции и осовременивает его с помощью феноменологии и экзистенциализма. Вслед за Шелером и Хайдеггером он, как и персоналисты, распространяет интенциональный анализ на духовно-эмоциональную жизнь индивида, считая такие внутренние переживания человека, как забота, беспокойство, тревога, осмысление смерти («состояния души» у Хайдеггера), суверенной сферой феноменологии. «Интенциональность,— пишет Левинас,— не есть удел воспроизводящего мышления. Интенционально и чувство, и желание», при этом «чувственное, желаемое, обожаемое не суть вещи», «интенция желания, чувства содержит в себе своеобразный смысл, не являющийся объективным в узком смысле слова»<sup>18</sup>.

В понятии интенциональности, по Левинасу, резюмируется духовно значимая работа, и чтобы увидеть истинный смысл того или иного объекта, надо учитывать по возможности все аспекты этой работы. Речь идет о том, пишет французский философ, чтобы «поместить объект в совокупность духовной жизни», во все ее «горизонты» и «выразить мир в понятиях субъективного опыта»<sup>19</sup>. Тогда истина будет не в созерцании или познании реальности, она станет способом бытия, «располагающего реальность в соответствии со смыслом, какой она имеет для субъекта»<sup>20</sup>. Таким образом, концепция интенциональности у Левинаса получает экзистенциальное значение: она применяется к анализу существования и его смысла.

Заслугу экзистенциалистской философии феноменолог Левинас видит в том, что она сумела вывести философское мышление за пределы субъект-объектных отношений, представив субъект и объект лишь в качестве полюсов интенциональной жизни, но не ее содержанием, и тем самым превратила феноменологический метод в метафизический. Философы-экзистенциалисты, используя гуссерлевское понятие интенциональности, поставили вопрос о «транзитивности» существования. Так же как в феноменологии мышление есть мышление о чем-то, так, согласно экзистенциализ-

<sup>17</sup> *Guibale F.* «...et combien de dieux nouveaux. Lévinas. P., 1980. P. 19.

<sup>18</sup> *Levinas E.* En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. P., 1967 P. 24.

<sup>19</sup> *Ibidem.* P. 25.

<sup>20</sup> *Ibidem.* P. 47.

му, глагол «быть» всегда сопровождается прямым дополнением: я есть мое страдание, я есть мое прошлое, я есть мой мир. Акт существования, благодаря экзистенциализму, понимается как интенция. Такую трактовку существования Левинас находит уже у Бергсона: бергсоновское понятие жизни, или длительности, не сводимой к линейному времени, «буквально скалькировано с транзитивности мышления».

Развивая экзистенциалистскую трактовку идеи интенциональности (трансцендирования), Левинас стремится найти новый предел трансцендирующей активности субъекта. Согласно Левинасу, трансцендирующая активность человека не выводится из его отношения к бытию, даже если это отношение понимается как «открытость» человеческого сознания миру, как его способность к творческому мышлению, преодоление «данности», выход за пределы наличного бытия; при таком понимании, утверждает Левинас, человеческая субъективность сводится в конечном итоге к мышлению, то есть к «имманентности», и трансценденция «увязает внутри бытия». Человеческую способность к трансцендированию Левинас обнаруживает в опыте общения одного субъекта с другим, с иной субъективностью, нежели его собственная, с иным миром, нежели его мир. Трансценденция, по мнению феноменолога, неразрывно связана с человеческой субъективностью, в ней раскрываются новые отношения, отличные от тех, что соединяют человека с бытием. «Один — для — другого» — так формулирует Левинас проблему трансценденции, сводя ее к этическому отношению и определяя как высшую способность и пафос человеческой субъективности, а этику — как «дело человеческое и только человеческое»<sup>21</sup>. Отношение «я — другой» Левинас формулирует как своеобразную парадигму межчеловеческого общения, где присутствуют не только два субъекта, но множество других субъектов и где плюрализм выступает в качестве самой структуры бытия. Человечество рисуется французским феноменологом как коммуникация разнообразных культур, единство которых коренится в изначальном межсубъективном общении, а культура обретает место «всеобщего человеческого общения»<sup>22</sup>.

Человеческое чувство общности Мунье, как и представленные выше мыслители, относит к фундаментальным характеристикам личности, ее первичному опыту. «Изначальный опыт личности — это опыт второй личности»<sup>23</sup>; «ты», а в нем «мы» предшествуют «я» или, по меньшей мере, сопровождают «я» на протяжении всего жизненного пути: личность по природе своей общительна. Человек с первых шагов движется в направлении к другому: как

<sup>21</sup> Philosophie, justice et amour. Entretien avec Emmanuel Levinas// Esprit. 1983. N 8—9. P. 12.

<sup>22</sup> Левинас Э. Философское определение культуры// Общество и культура: философское осмысление культуры. М., 1988. С. 39.

<sup>23</sup> Mounier E. Le personnalisme. P. 38.



только ребенок выходит из «вегетативной стадии» развития, он открывает себя в другом, взрослеет под взглядом другого (матери, отца и т. д.). Обретая внутреннюю жизнь, личность предстает нацеленной на мир, к другим личностям, смешивается с ними без ограничений, в перспективе универсализации, так что другой (другие) не только не ограничивает личность, но обуславливает ее существование и восхождение. «Личность существует только в движении к другому, познает себя только через другого, обретает себя только в другом»<sup>24</sup>.

Персоналистское сообщество, предназначение которого стало целью «личностной философии», основывается, по мнению ее сторонников, на серии своеобразных актов, которым, как считает Мунье, нет никаких аналогий во всей Вселенной. К этим актам основоположник персонализма относил следующее:

1. Выход личности за собственные границы и открытость «другому».

2. Умение понимать другого и становиться на его точку зрения, искать взаимного согласия, учитывающего своеобразность каждого.

3. Способность взять на себя судьбу другого, разделить с ним его тяготы и радость.

4. Умение быть великодушным, не рассчитывая на взаимность.

5. Способность к созидающей верности другому (другим) на протяжении всего жизненного пути<sup>25</sup>.

В итоге Мунье следующим образом формулирует кредо личностного существования: «я существую только в той мере, в какой я существую для другого и в пределе быть означает любить. Эта истина и есть персонализм...»<sup>26</sup>.

Французские персоналисты трактуют коммуникацию как внутреннюю метафизическую способность личности открывать в себе чувство другого, осуществлять непосредственную перцепцию другого. Они говорят о действенном характере человеческого общения, «утверждающего и умножающего бытие каждого»<sup>27</sup>. В конечном итоге именно личностное общение является для персоналистов целью и назначением человека: «другой не является границей «я», он — источник «я»; каждый имеет цель в себе и в то же время во всех»<sup>28</sup>. Отношение «я — другой» конституируется в «мы», если партнеры признают свободу изначальным свойством друг друга и сотрудничают с этой свободой. Встреча «ты» и «я» в «мы» создает особый, персональный опыт, коммуникацию душ.

---

<sup>24</sup> Mounier E. Le personnalisme. P. 38.

<sup>25</sup> Ibid. P. 39—40. Для более полного уяснения проблемы верности Мунье отсылает читателя к работам Г. Марселя: *Être et avoir* (P. 1935); *Du refus à l'invocation* (P., 1938).

<sup>26</sup> Ibidem. P. 39.

<sup>27</sup> Ibidem. P. 39, 40.

<sup>28</sup> Nédoncelle M. La réciprocité des consciences. P., 1963. P. 50, 67.

Подлинно личностное общение Мунье называет любовью, оговаривая при этом, что под любовью он понимает отношение не «по природе» (сексуальное, родственное), а сверхприродное, видит в нем «новую форму бытия»: она даруется личности по ту сторону его естества, требует от нее возможно полной самореализации и осуществления свободы<sup>29</sup>. Акт любви, по Мунье, это неопровержимое *cogito* человека: «Я люблю означает, что есть существование, и жизнь стоит того, чтобы ее прожить»<sup>30</sup>.

В центре персоналистской концепции коммуникации — идея о «единстве человечества во времени и пространстве»<sup>31</sup>. Она, по словам Мунье, наследует позднеантичные и иудео-христианское представления. Для подлинного христианина «нет ни гражданина, ни варвара, ни хозяина, ни раба, ни еврея, ни язычника, ни белого, ни черного, ни желтого, а есть люди, созданные по образу Божию и призванные Христом к спасению»<sup>32</sup>. Персоналистское учение о человеческом единстве выдвигалось в качестве оппонента всем формам расизма и кастовости, отторжения от общества т. н. «ненормальных», ненависти к инородцам, политическим противникам: человек, какими бы отличиями он ни обладал, остается человеком и достоин подлинно человеческой жизни. Мысль философов-персоналистов о едином человечестве была тесно связана с идеями о равенстве людей и справедливости.

Говоря о человечестве и перспективах его развития, философы-персоналисты постоянно употребляют выражение *au-delà*, по ту сторону — по ту сторону того, что мы имели в прошлом и имеем в настоящем. Они предполагают, что обретение людьми личностного существования — «внутренняя революция», (Мунье), «перестройка мышления» (Недонсель) — обеспечит беспрецедентный скачок всего человечества в качественно иное будущее, отличающееся от настоящего, которое несет в себе множество черт предыстории.

Аналогичные суждения мы находим у Бергсона. Его учение о длительности и жизненном порыве трактовало человека как уникальное существование во вселенной, способное на преодоление наличной действительности, в том числе и определенной социальности со свойственной ей нравственностью. Бергсон выделял два типа моральных норм. Один — это социальные обязанно-

---

<sup>29</sup> Б. Пастернак в «Докторе Живаго», как представляется, описывает подобный опыт следующим образом: «Встретились два творческих характера, связанные семейным родством, и хотя встало и второй жизнью зажило минувшее... но едва лишь речь зашла о главном, о вещах, известных людям созидательного склада, как исчезли все связи, кроме этой единственной, не стало ни дяди, ни племянника, ни разницы в возрасте, а только осталась близость стихии со стихией, энергии с энергией, начала и начала» (Новый мир. 1988. № 2. С. 98).

<sup>30</sup> Mounier E. Le personnalisme. P. 41.

<sup>31</sup> Ibidem. P. 48.

<sup>32</sup> Ibidem.

сти («закрытая» социальная мораль), которые порождены самой природой и могут быть представлены в виде набора определенных предписаний; второй тип — это неформулируемые настроения, пафос, эмоции человека («открытая» человеческая мораль), требующие раздвижения рамок наличных природных и социальных отношений и выхождения за их пределы в сферу абсолютного. Назначение и смысл человеческого бытия Бергсон видел в продолжении эволюционного процесса, в обязанности не дать исчерпаться жизненному порыву, не позволить ему угаснуть в автоматизме биологического и социального существования.

Как бы продолжая размышления Бергсона, философы-персоналисты одной из действенных структур современного общества объявляют организацию людей по принципу живого организма: подчинение частей целому и функциональная связь между отдельными частями. Отсюда — тоталитаризм, воспроизводящий «природное состояние» и рождающий «массы», «аппарат», «руководителей», где личности отведена роль лишь игрушки («винтика»). Кроме того, как писал Мунье, мир «других» сам по себе не есть сад одних удовольствий. «Другие» постоянно провоцируют борьбу и, как показывает история человечества, дней войны в ней было больше, чем дней мира. Это происходит потому, что абсолютная коммуникация невозможна, в «другом» — всегда есть что-то, что препятствует общению, «общение, — отмечал основатель «личностной философии», — выпадает человеку реже, чем счастье, оно более хрупкое, чем красота»<sup>33</sup>

Проблему личностного общения персоналисты связывают со способом самоосуществления человека. В этой связи они используют еще одну возможность для критики капитализма. Различение в персонализме «индивида» и «личности» основано на противопоставлении двух видов жизнедеятельности — индивидуалистического и личностного. Персоналисты употребляют понятие «индивид» для обозначения человека буржуазного общества, потерявшего свою индивидуальность, неповторимость и вступающего в социальную связь с другими людьми, опосредованную исключительно материальными интересами.

Индивид, по Мунье, это — «победа материи над человеком», когда тот вместо того, чтобы выбрать в качестве цели своего существования другую личность, людей вообще, что продиктовано его онтологическим свойством коммуникативности, избирает материальную цель, в концентрированном виде выступающую в виде денег. Непосредственные личностные связи подменяются материальными, опустошающими личность, лишаящими ее истинных человеческих отношений, делающими ее игрушкой в руках анонимных сил. Именно на этой почве возникает и укрепляется индивидуализм как «система нравов, чувств, мыслей, учреждений, фиксирующая человека в положении изоляции и самозащи-

<sup>33</sup> Mounier E. Le personnalisme. P. 42.

ты»<sup>34</sup>. Индивидуализм, пишут персоналисты, препятствует приобщению индивида к обществу и тем самым ограничивает его возможности в деле овладения способностями, принадлежащими всему человечеству; в силу этого индивидуализм признается наиболее опасным врагом персонализма.

Индивидуализм и ущербная буржуазная общность являются, по персонализму, частным выражением обезличенности и анонимности, свойственных миру *en*. Последний не есть социальное отношение, он — способ бытия, когда люди отказываются быть трезвыми и ответственными субъектами. В этих условиях первым актом личностной жизни является осознание анонимности жизни и бунт против деградации, какую она несет с собой.

В отличие от экзистенциализма, Мунье и его единомышленники ставят вопрос о выходе за пределы «замутненных» человеческих отношений, господствующих в буржуазном обществе, об отыскании основы подлинных человеческих связей. Они усматривают возможность найти ее в сфере трансцендентного. «Чтобы другой не был моим конкурентом,— писал Мунье,— я должен в самом себе, в другом, в мире видеть неисчерпаемое, какое я испытываю в том опыте трансценденции, с которым сартровская трансцендентность не имеет ничего общего, кроме названия»<sup>35</sup>.

Сам по себе вопрос о «подлинных», «непосредственных человеческих связях», выделяемый персоналистами в качестве одной из основных проблем философии, несомненно, заслуживает внимания. По существу, речь идет о духовном общении и его эмоционально-действенном эффекте. Однако персоналистов интересует не духовное общение как таковое, а его особая, «невыговариваемая» сфера личностных смыслов и значений. Отчужденный характер капиталистической производственной деятельности, где смысл ее для отдельной личности приходит в противоречие с универсальными значениями, заставляет персоналистов исключить из области подлинных связей производственные отношения. Следуя этой же логике, персоналисты отождествляют предметную деятельность как таковую со специфически капиталистической деятельностью, и предметность объявляется чуждой сфере подлинных человеческих контактов.

Подобным образом персоналисты оценивают и общественные отношения: никакая социальная связь, по их мнению, не обеспечивает непосредственных человеческих отношений, поскольку цели социального общения отличны от целей участвующих в нем конкретных личностей. Иными словами, персоналисты намеренно выносят за скобки объективную основу действительного человеческого общения, обусловленного, как отмечал Маркс, экономиче-

---

Mounier E. Le personnalisme. P. 37

Mounier E. Introduction aux existentialismes. P. 127.

скими предпосылками, необходимой солидарностью свободного развития всех, универсальным характером деятельности индивидов на основе имеющихся производительных сил <sup>36</sup>.

Подлинное общение, с точки зрения персоналистов, вообще исключает какое-либо посредничество, оно складывается как непосредственная коммуникация сознаний, их «взаимопроникновение». Обществу как совокупности исторически сложившихся форм совместной деятельности людей персоналисты противопоставляют мистическое сообщество, где происходит «встреча личностей по ту сторону слов и систем» <sup>37</sup>. Подлинные человеческие связи в персонализме осуществляются в обход исторически сложившихся культурно-социальных форм человеческого общения; персоналистское личностное единство возможно только где-то на периферии человеческого бытия, на уровне неосознанных перспектив существования. Язык этого общения отличен от языка общепринятых значений: личностные смыслы передаются при помощи символов, не имеющих фиксированных значений.

Более внимательное прочтение работ философов-персоналистов, посвященных проблемам общения и человеческой общности дает основание сделать вывод о том, что социальность отвергается в той мере, в какой речь идет о буржуазной социальности и буржуазных общественных отношениях. Более того, задача сторонников «личностной философии» более фундаментальна, чем простое «вынесение за скобки» буржуазного способа общения. В их трудах речь идет о «переворачивании» этого способа общения, о том, чтобы, как отмечает Лакруа, «развить новую концепцию социального бытия» <sup>38</sup>, которая, по словам Ж.-К. Эслена, основывалась бы на «консубстанциальности» (единосущности) человеческих существований <sup>39</sup>. Общественное устройство, по персонализму, должно строиться на онтологическом приоритете «горизонтальных» связей, под которыми его сторонники понимают «самоконструирующуюся» социальность, то, что французский феноменолог М. Мерло-Понти назвал «социальной плотью», «общественным пространством» <sup>40</sup>.

Своей концепцией межличностного общения персоналисты присоединились к тем мыслителям, которые начали дело проблематизации феномена глубинного общения и его философского осмысления. Одно из преимуществ сторонников личностной позиции в философии заключается в том, что они заострили внимание на духовном содержании межличностного общения и попытались связать его с задачами совершенствования социального бытия людей, во всех своих формах пронизанного коммуникативными

<sup>36</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 441.

<sup>37</sup> Roy J. Mounier aux prises avec son siècle. P. 52.

<sup>38</sup> Lacroix J. Margisme, existentialisme, personnalisme. P. 50.

<sup>39</sup> См.: Eslin J.-C. Trois variantes de la séparation// Esprit, 1986, N 4—5.

<sup>40</sup> См.: Merleau-Ponty M. Signs. P., 1960.

связями. Но акцентируя несловесный, недискурсивный способ общения, незаменимый в передаче интимных, жизненно весомых сторон бытия, персоналисты оставляют в тени, а чаще сознательно отвергают возможность подлинного общения, осуществляемого через слово, интеллект, деятельность.

Более плодотворным представляется подход, когда общение — в философском его понимании — берется возможно широко, как многоплановый процесс «установления и развития контактов между людьми, порождаемый потребностями совместной деятельности и включающий в себя обмен информацией, выработку единой стратегии взаимодействия, восприятие и понимание другого человека»<sup>41</sup>.

## 6. ЛИЧНОСТЬ И ИСКУССТВО

Французский персонализм принадлежит к ряду современных философских учений, которые при решении теоретических проблем широко опираются на искусство и художественное творчество. Основопологающие понятия этого левокатолического философского течения — личность, трансценденция, коммуникация, революция и др.— в значительной степени определяются через художественное творчество и трактуемое с позиций религиозного идеализма искусство. Эстетический момент в персоналистском понимании личностного самоосуществления и самопроявления человека занимает такое большое место, что нередко подменяет собой понятийные характеристики. Только искусство признается адекватным средством для описания и понимания личностного бытия, сконцентрированного в духовном мире человека.

Однако тема «человек и искусство» на разных этапах существования французского персонализма получает неоднозначную трактовку. В период создания «личностной» философии и в первые послевоенные годы ее основоположник Э. Мунье развивал утопическую концепцию поэтической жизни, где религиозное искусство признавалось специфически человеческой активностью, единственно обеспечивающей становление личности и ведущей человека к истинной внутренней свободе. Как справедливо пишет Ш. Лимузен, «возрождение ценностей в персонализме, возрождение личности, политики, мистики с необходимостью опирается на эстетику, на искусство»<sup>1</sup>.

Создавая журнал «Эспри», Мунье намеревался содействовать развитию литературы, поэзии, искусства, чтобы через них выражать основные требования «личностной» философии<sup>2</sup>. Художник в его концепции выступал проповедником и проводником личностного существования, а произведения искусства считались мо-

*Limouzin Ch.* «Refaire la renaissance». Mai avec quelle esthetique?// *Esprit*. 1983. N 1. P. 89. См. также: *Вдовина И. С.* Эстетика французского персонализма. М., 1981.

<sup>2</sup> Как считает Лубе дель Бейль, одним из существенных мотивов создания журнала «Эспри» для Мунье была его острая реакция против слишком беспроblemной литературы 30-х годов и потребность в художественном творчестве, более вовлеченном в человеческую судьбу (*Loubet del Bayle J.-L.* *Les non-conformistes des années 30.* P. 237).

делью подлинно личностного самоосуществления. Персоналистская «революция», о которой мечтал и к которой призывал родоначальник французского персонализма, представлялась ему как духовное возрождение народа, становящегося художественно-творческим субъектом.

Подобную позицию занимали и последователи Мунье. А. Беген, возглавлявший журнал «Эспри» после смерти основателя персонализма до 1957 г., в решении вопроса о человеческом «я» и смысле его бытия также ориентировался на художественное творчество, предполагая, что именно оно позволит человеку самоопределиться в качестве личности и обеспечит ему гармоничную жизнь в сообществе с другими людьми. М. Недонсель, тоже персоналист первого поколения, видит залог подлинности человеческой жизнедеятельности в «перевоссоздании» природы в произведениях искусства — монументах, симфониях, живописных полотнах.

Характеризуя персонализм, Мунье писал, что его «философия личности, выражающей себя и общающейся с другими личностями или с космосом, отводит центральное место эстетике»<sup>3</sup>. Философские работы основоположника французского персонализма наполнены поэтическими образами, которые, как он считал, помогают наиболее адекватно выразить то или иное теоретическое положение, сделать наглядными рассуждения о пространстве и времени, жизни и смерти, теле и духе. Размышляя, например, о структурной определенности и постоянной устремленности личности вовне, за собственные пределы, Мунье говорит о том, что только единство архитектуры и музыки могло бы выразить трепетное сочетание стабильности внутреннего мира и его неустойчивости — архитектуры, поскольку она для персоналиста символ строгой мысли и основательности конструкции; музыки, так как она символ свободы, вольной импровизации. Литературу, литературное творчество Мунье называл языком личности и отводил им едва ли не главную роль в персоналистском движении.

Значение искусства персоналисты видят прежде всего в том, что только ему, по их мнению, дано выразить невыразимую сущность божественной трансценденции. При определении трансценденции человек прибегает к помощи символического языка, назначение которого состоит в том, чтобы раскрывать связь человека со священным. По мнению персоналистов, эта цель наиболее полно реализуется в искусстве, которое, как считал Мунье, «открывает нам мир в его глубокой реальности и каждое отдельное бытие в его связи со Всеобщим»<sup>4</sup>. Искусство по своей направленности всегда трансцендентно, оно есть «протест против лжи наличной реальности от имени тотальной реальности, открывшейся в ее

<sup>3</sup> Цит по: *Charpentreau J., Rocher L. L'esthétique personnaliste d'Emmanuel Mounier*. P. 25.

<sup>4</sup> *Mounier E. Oeuvres*. V. 2. P., 1966. P. 389.



маргинальных проявлениях». Трансценденция и искусство идентичны по своему пафосу: как трансценденции, так и искусству свойственно развенчивать привычные точки зрения, бросать на обыденные вещи луч божественного света; и искусство, и трансценденция приближают нас к тому, «что наши мысли и чувства не схватывают непосредственно», стремятся «ввести нас в страну ада и сверхчеловеческого»<sup>5</sup>.

Выше уже говорилось о влиянии эстетических концепций Бергсона и Пеги на формирование «личностной философии». Вместе с тем персоналистское учение, обосновывающее сущность искусства через его связь со «сверхреальной» действительностью, во многом разделяет пафос и основные методологические установки философско-эстетического сюрреализма<sup>6</sup>. Историк философии Ж. Люроль не без основания называет персонализм философским сюрреализмом<sup>7</sup>. Мунье в заметках по поводу выхода в свет первого тома «Истории сюрреализма» М. Надо и книги Ж. Монеро «Современная поэзия и священное» оценивал сюрреализм как одно из самых серьезных духовных движений начала XX века, раскрывающее глубинные потребности нашего времени, а сюрреалистов называл апостолами всеобщего преобразования жизни.

В 30-е годы сюрреализм вообще пользовался широкой популярностью среди представителей «протестующего сознания». Так, все персоналистски ориентированные движения того времени расценивали сюрреализм как бунт против рационализма и утилитаризма буржуазного мира, приветствовали его отчаянный нигилизм, граничащий с абсурдом, воспринимали его как наиболее адекватное выражение тенденций эпохи, свидетельствующих о кризисе человека и мира.

С сюрреализмом персонализм объединяет многое, но, пожалуй, главное, с чего начинается их сближение, это признание сверхреальной действительности подлинной основой человеческого существования и художественного творчества. И для персонализма, и для сюрреализма действительно не то, что открывается человеку в его контакте с миром, а нечто иное, «интимное таинство реальности», обнаруживающееся в глубинах человеческого «я».

В своем стремлении устранить границу между субъективным и объективным оба течения обращаются к поэтическому вообра-

<sup>5</sup> Mounier E. Le personnalisme. P. 97, 96.

<sup>6</sup> Философско-эстетический сюрреализм, в отличие от сюрреализма как художественного течения, это своеобразная концепция о человеке, его месте в мире и истории, опирающаяся на искусство. Историк философии и искусства Ж. Пьер справедливо отмечает, что в философско-эстетическом сюрреализме «речь идет не только о том, как пишут или рисуют, но и о том, как с помощью живописи и литературы и за их пределами спасти человека, помочь ему достичь равновесия» (Цит по: *Alquier F. Le surréalisme et l'art// Les études philosophiques. 1975. N 2. P. 153*).

<sup>7</sup> См.: *Lurole G. Mounier et surréalisme// Esprit. 1973. N 6.*

жению, «возможному» существованию, которые, по мнению их представителей, всегда нацелены на сверхреальность. Противоположность мечты и действительности разрешается ими в «абсолютной» реальности, в фантазмагии (Ницше), где нет ничего невозможного; здесь воображение получает статус подлинного существования.

И персоналисты, и сюрреалисты требуют всеобщего преобразования жизни на поэтических началах, реабилитации мечтаний и состояний безумия, возрождения «изначальных» связей. Речь идет о внутренней «революции» в человеке, о кардинальном изменении его отношения к миру, о поиске нового типа человека. При этом и Мунье, и Надо, например, говорят не о собственно художественном творчестве, а о повседневном существовании, не о писании стихов, а о поэтической жизни. «Мы считаем,— писал Мунье,— что каждый человек родился для того, чтобы жить в поэзии; это означает не случайное знакомство с поэмами, а повседневную поэтическую жизнь». Поэзия — «восприятие в любом бытии, в каждом объекте чего-то нового, чего-то большего, не сводимого ни к дефиниции, какой бы полной она ни была, ни к полезности, сколь бы нужной ее ни признавали; это — восприятие, присущее нам в особые моменты, когда мы чувствуем, что в неисчерпаемой гармонии открывается сверхъестественное»<sup>8</sup>.

Безграничное доверие воображению как форме подлинного существования человека требует безоговорочного признания будущего реальным временем человеческой истории. Настоящее не понимается как результат, или следствие, прошлого, оно — исключительно продукт будущего, трактуемого как самое непосредственно данное сознанию. Тогда действительная жизнь человека с его страданиями и борьбой, реальными отношениями, и осуществимыми надеждами признается неподлинным существованием, обыденной повседневностью, от которой надлежит отвернуться и забыться в мечтаниях «высшего порядка», не только не осуществимых, но и не претендующих на реализацию. Не случайно Мунье повторяет слова Рембо: «Истинная жизнь — это отсутствие. Нас нет в мире».

Известно, что сюрреалисты религиозное решение проблем человеческого бытия отвергали, как мошенничество, тем не менее искомая ими сверхреальность, в которой разрешаются все противоречия: объективного и субъективного, сознательного и бессознательного, нормального и безумного, известного и неизвестного, — весьма напоминает божественную сверхреальность персоналистов. Схожи и пути достижения этой реальности. В персонализме человек приходит к ее постижению в моменты потрясения, откровения, что сродни акту художественного воображения, открывающего, по словам Мунье, мир в его глубинной реальности

<sup>8</sup> Цит по: Esprit. 1972. N 6. P. 1014.

и объединяющего человека с «тотальным» целым за пределами сознания; сюрреалисты говорят о поэзии как своего рода галлюцинации, преодолевающей объективность и материальную связанность реального мира и рациональные формы представления о нем.

Персонализм — это философия, обосновывающая себя через искусство, сюрреализм — философско-эстетическая концепция, претендующая на общефилософское постижение человеческого феномена и его фундаментальной способности к творчеству. Внутреннее родство этих духовных явлений делает их взаимно дополняющими друг друга как в анализе человеческой личности, так и в исследовании художественного творчества.

Первоначальный замысел основоположника французского персонализма ориентировал его на обоснование художественного творчества как «обыкновенного» способа человеческого самоосуществления, состоящего в выполнении божественной задачи простыми человеческими средствами. В основе художественного творчества, считал он, как и любого другого человеческого акта, лежит жизненная активность личности. В этом отношении назначение художника не отличается коренным образом от других призваний: если призвание художника в том, чтобы утверждать себя в качестве личности, то все люди являются художниками. Этот вывод Мунье стремился подтвердить анализом различных аспектов человеческой деятельности — преобразующего, познавательного, коммуникативного. При этом он полагал, что художественность вписана в активность человека, в его отношение к самому себе, миру, другим людям и составляет его изначальную онтологическую структуру.

Мунье справедливо отмечал, что эстетическое отношение человека к действительности проявляется во всех сферах его жизнедеятельности — и в материальном производстве, в познавательной деятельности, в человеческих взаимосвязях, что человеческое общество стремится внести красоту в создаваемые им предметы и отношения. Несомненно также вывод персоналистов о том, что эстетическое воспитание должно быть направлено прежде всего на то, чтобы развивать и обогащать творческие способности человека, которые реализуются в различных областях его жизнедеятельности — труде, науке, политике, быту.

Как известно, способность создавать прекрасное присуща человеку почти на всех ступенях общественного развития. Эстетическое чувство возникло в процессе труда, эстетическое отношение к действительности вырабатывалось по мере того, как человек преодолевал гнет «непосредственной физической потребности»<sup>9</sup>, в плену которой находилось общество на крайне низкой ступени экономического развития. Эстетическое отношение человека к миру стало проявляться в выработке умения подходить

<sup>9</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42. С. 93.

к каждому предмету с соответствующей его смыслу и значению мерой, в формировании и развитии чувств, способных к человеческим наслаждениям.

В формировании эстетического отношения к действительности определяющую роль играет общественная практика, в процессе которой порождается вся материальная и духовная культура общества. «Лишь благодаря предметно развернутому богатству человеческого существа, — пишет Маркс, — развивается, а частью и впервые порождается, богатство субъективной *человеческой* чувственности...»<sup>10</sup>. Человек овеществляет в создаваемом предмете свой талант, свое вдохновение, чувство.

Казалось бы, именно эти выводы должны следовать из персоналистского учения об эстетическом содержании человеческой деятельности и о художественном творчестве как обыкновенном самопроявлении личности. Понимание художественного творчества как преобразующей, познавательной, коммуникативной деятельности человека — это вполне реальная основа, на которой возможно построение подлинной теории эстетического освоения действительности. Однако во французском персонализме, где по существу основой учения о художественном самовыражении личности является феноменологическо-экзистенциалистское истолкование специфики человеческой деятельности, на этой почве вырастает религиозно-идеалистическая теория художественного творчества. Персоналисты в создании своей философско-эстетической теории идут не от реальных отношений, а исследуют последние с точки зрения уже сложившихся позиций религиозно-идеалистического характера.

Так, особенности художественного творчества персоналисты объясняют, исходя из собственного понимания специфики объекта искусства, который, как они считают, отличен от объекта теоретической и практической деятельности людей. Для персоналистов объектом искусства является духовный мир личности — самого поэта, других людей или целого сообщества: здесь выделяется прежде всего та сфера духовного опыта личности, в которой она, по утверждению персоналистов, открыта в сторону священного, божественного. «Искусство, — писал Мунье, — стремится к собственно духовному аспекту личности и ее самым интимным отношениям к миру; искусство проникает в самые сокровенные личностные отношения, художник говорит о вершинах существования»<sup>11</sup>. Вот почему, согласно персоналистам, самовыражение личности в искусстве есть привилегированный способ человеческой активности, ее высшая форма. При этом под интимным отношением к миру понимается не реальное историческое творчество, а причастность человека к божественной трансценденции.

---

<sup>10</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42. С. 122.

<sup>11</sup> Mounier E. Le personalisme. P. 97.

Высшим назначением поэзии объявляется проникновение во внутренние бездны человека, в ту суверенную его сферу, где обнаруживается присутствие божественной души и ощущается соседство человеческого с божественным. Поэт, — писал Мунье, это маг, он ведет нас к воображению, открывающему мир в его глубинной реальности и каждое отдельное бытие — в его связи с Целым. Роль воображения заключается в том, чтобы «ставить нас в положение пророческой наивности, которое за пределами сознания роднит нас с тотальной реальностью»<sup>12</sup>.

В итоге персонализм, выдаваемый его создателями за подлинную философскую антропологию, превращается в антропософию, в центре которой находится человек, являющийся эманацией божественного; искусство в этом учении становится способом постижения и образного выражения божественного.

Отождествляя в известном смысле деятельность художника с опытом мистика, персоналисты, как и представители религиозного направления романтизма, оказываются в затруднительном положении: продуктом художественного творчества должно быть произведение искусства, эстетический объект, в то время творчество как опыт мистика — созерцание «без объекта», движение к чистому и невыразимому бытию, то есть к богу. Беген так выражает этот парадокс: «если следовать путем мистика, то там нет ничего, кроме тишины, там нет образов; если же говорить на языке поэзии, то перед нами слово и рождение формы»<sup>13</sup>. Разрешение этого противоречия философы-персоналисты видят в признании ценности реальной жизни индивидов и их взаимного общения.

Образцом анализа отношения мистики и поэзии Беген считает работу одного из представителей интуитивно-тематического направления «новой критики» М. Реймона — «От Бодлера к сюрреализму» (1933). Ценность исследования Реймона Беген видит в том, что тот стремится полностью отождествить поэтический акт и мистический опыт, а выявляя специфику каждого из них, подчеркивает опосредующую роль искусства в связи земного существования с божественным. Для Реймона различие между мистикой и поэзией состоит в следующем: «Дух стремится освободиться от вещей и надеется соединиться с бесконечно далекой родиной; эта надежда управляет всей деятельностью мистиков; поэт же не может полностью оторваться от вещей»<sup>14</sup>. Он должен рассказать о сверхчувственном откровении, пользуясь земными формами, «законами самой материи». В поэтическом творчестве, по Реймону, совершается истинный акт веры: здесь, как и в откоро-

<sup>12</sup> Mounier E. Oeuvres. V 2. P. 389.

<sup>13</sup> *Beguïn A. L'âme romantique et le rêve. P. 402.*

<sup>14</sup> Цит по: *Beguïn A. Création et destinée. P., 1973. P. 209.*

вении, вещи вырываются из их банальных, повседневных значений и получают таинственный и иррациональный смысл.

Сам Беген в своей критической деятельности особенно выделял и высоко оценивал творчество тех поэтов и писателей, которые, по его представлению, играют роль «посредников». Шарль Пеги — один из любимейших поэтов Бегена, поскольку его творчество, как считает персоналистски ориентированный мыслитель, «наилучшим образом свидетельствует о присутствии святого духа в вещах и о таинственной связи, соединяющей земную верность с верностью богу»<sup>15</sup>. Таких же «посредников» Беген видит в Блуа, Бернаносе, Рамю.

Рассмотренное под углом зрения именно божественной специфики объекта искусства, художественное творчество в персонализме приобретает характеристики, делающие его принципиально отличным от всех иных форм человеческой активности. В результате персоналисты приходят к выводу о том, что искусство является «истиной сверхчеловеческой», чистым вымыслом художника, аналогичным акту божественного творения. Практическому самоосуществлению человека в мире противопоставляется «умозрительное действие», непосредственно не предусматривающее организации внешних отношений между вещами и людьми. Таким образом, из деятельности человека исключается ее социальная значимость, сущность человека выносится за пределы самого человека и мира, в котором он живет, умозрительное созерцание божественных ценностей, тоска по ним и стремление найти их отблеск на земле признается универсальным свойством человека, а его подлинным миром объявляется мир искусства, наполненный фантазиями и символами, грезами и мистикой.

«Жизнь в поэзии — это главный момент личностной жизни», — писал Мунье, понимая под поэзией привилегированный способ творчества и осуществления свободы, относя искусство к области магического, представляя его как теологию в образах. Развивая мысль о художественном творчестве как самовыражении художника, Мунье отмечает, что хотя по своей природе художественное творчество остается идентичным обыкновенному самопроявлению личности, оно вместе с тем является «более тонким и более систематичным». Говоря о коммуникативном аспекте художественного творчества, он ссылается на особый характер общения, устанавливаемого с помощью произведений искусства, когда «внешняя» коммуникация между людьми заменяется более глубокой коммуникацией: художник умеет прислушиваться к «внутреннему голосу». Художественное творчество, по мысли Мунье, делает возможным для всех познать и пережить духовный опыт другого, оно

---

<sup>15</sup> *Beguïn A. Prière de Péguy. P., 1942. P. 47.*

передает другим ценности, принадлежащие одному. Художественное творчество «открывает нам во времени другого таинственное значение»<sup>16</sup>, и содействует установлению интимных связей между духовными мирами. Делая акцент на познавательном характере художественного творчества, персоналисты говорят об «особом типе познания». Для творческой личности, считает Мунье, реальное есть нечто большее, чем то, что обнаруживает поверхностное наблюдение, большее, чем явление; для художника реальное «полно таинства». Художественное воображение ставит человека в положение «профетической наивности», выводя за пределы сознания, роднит его с «тотальной реальностью»; в поисках «истины существования» художник объединяется с философом и мистиком, и они вместе идут к открытию духовной реальности.

В объяснении художественного творчества наиболее ярко обнаруживается связь персонализма с традиционными идеями христианства. Редуцируя из человеческого духовного опыта все социально значимые ориентиры, эти действительные основания деятельности человека, персоналисты вынуждены искать их затем в боге как «конечном метафизическом аргументе» человеческого существования. Вынося за пределы реального то общечеловеческое и универсальное, что, воплощаясь в произведениях искусства, на деле запечатлевает тип эстетически чувственного восприятия целого поколения людей, персоналист тайну универсальности искусства ищет в мистическом проникновении художника в сверхреальное, а художественное творчество объясняет при помощи ссылок на бога как на целостность, таинство, будто бы питающие воображение художника.

Особое значение искусства связывается в персонализме с той ролью, какую оно играет в обеспечении «подлинного» общения людей. По персонализму, подлинная коммуникация осуществляется через произведения искусства. Являясь способом зашифрованного выражения божественной трансценденции, искусство, с точки зрения персоналистов, обладает одновременно и особым типом интенциональности: оно обращено к духовному миру личности. Как пишет Недонсель, в искусстве художник стремится выйти за пределы «естественных» качеств реальности и приблизиться к личностному сознанию. Эта цель достигается благодаря «демиургическому» и «эсхатологическому» характеру искусства.

Художественное творчество, согласно персоналистам, есть как раз та специфически человеческая деятельность, в которой преобразуется реальный мир, «преодолевается данность». Художник, пишет Недонсель, не просто копирует модель, он пытается выявить заключенный в ней смысл, он преобразует реальный мир таким образом, чтобы дать ему новое звучание, чтобы выразить его глубину. В итоге к объективным характеристикам мира худож-

ник прибавляет свое, индивидуальное видение. В свою очередь, это преобразование реального не является законченным, поскольку бытие, которое выражает художник, не может полностью войти в произведение: бытие и в произведении искусства «сохраняет таинственный и невыразимый остаток, глубину, какую художник бесконечно и безуспешно стремится постичь»<sup>17</sup>.

Таким образом, художник в персонализме является демиургом в двух планах: с одной стороны, он создает новую реальность, произведение, являющееся сплавом объективных характеристик внешнего мира и субъективных свойств творческой личности; с другой стороны, созданное им произведение не является законченным, и эта незавершенность проявляется не только в том, что бытие, взятое в качестве модели, не воспроизводится полностью в произведении, но также и в том, что творение искусства создано «только для того, чтобы быть воссозданным»; всякое художественное произведение предназначено для «прочтения», для восприятия. «Искусство,— пишет Недонсель,— нацелено на живую индивидуальность и оно остается самим собой только благодаря все новым и новым заимствованиям у нашей человеческой субстанции»<sup>18</sup>.

Художественное произведение — это место встречи личностей: личности, сотворившей это произведение, и личностей, воспринимающих его, причем сама встреча возможна только потому, что художнику удалось создать такое произведение, которое, становясь объектом восприятия, вовсе не совпадает с воспринимающим его субъектом, а побуждает его к творчеству, к новому прочтению мира, окружающей действительности. Таким образом, утверждает Недонсель, художественное произведение выступает в качестве «квазиперсонального центра». Оно не просто сообщает что-то о реальности, не только предлагает нам соприкоснуться с преобразованной художником реальностью, но, свидетельствуя о существовании мира ценностей, дает возможность каждой личности приобщиться к нему и тем самым выйти за свои собственные пределы и за пределы объективных ограничений. Иными словами, произведение искусства, становясь предметом восприятия, вовлекает личность в продуктивное воображение; художник, соперничая с миром и превосходя его, сообщает индивидуам новые ценности и тем самым как бы способствует их второму рождению. Таков наиболее важный — демиургический — аспект художественного творчества. Персоналисты вполне определенно утверждают, что цель художественного творчества заключается в формировании новых индивидуальностей. Это относится не только к тем, кто воспринимает произведения искусства, но и к самому художнику. Этическая «взаимность» сознаний получает здесь эстетическое

---

<sup>17</sup> *Nédoncelle M.* Introduction à l'esthétique. P. 1953. P. 30.

<sup>18</sup> *Ibidem.*



подтверждение и обоснование. Мунье отмечал, что поэтическое воображение имеет и иное название: постижение другого. Сюрреалистическое (ирреальное) воображение — это вселенная другого, умение видеть и любить другого, а поэтическая жизнь — активное преобразование мира, «другого» и самого себя.

Еще одним весьма важным аспектом искусства, по мнению персоналистов, является его «эсхатологический» характер. Только в искусстве человек может осуществлять себя как свободный, целеполагающий субъект, поскольку в акте художественного творчества человек осуществляет не заранее предустановленную деятельность, преобразуя частный объект, как это, например, происходит в процессе труда, а творит новую реальность, пребывая постоянно «по ту сторону нашей повседневной жизни», стремясь соединиться с «идеальной сущностью всех вещей». «Произведение искусства, — пишет Недонсель, — несводимо ни к какому частному объекту, оно парит в божественной атмосфере»<sup>19</sup>.

В отличие от труда, цель которого, согласно Недонселю, состоит либо в обработке объекта в соответствии с заданной моделью, либо в обработке ради самой обработки, цель искусства имеет моральный и эстетический характер. Под моральностью здесь понимается выполнение человеком своего предназначения, которое, как считает Недонсель, заключается в том, чтобы человек сохранял свой стиль и свое призвание; эстетическая же цель требует пересоздания природы, творения произведений искусства.

Оба момента — и моральный и эстетический — онтологически вписаны в творческую сущность личности и свидетельствуют о ее сопричастности божественной трансценденции. Художник, пишет Недонсель, «видит мир в боге и намеревается реализовать бога в этом мире»<sup>20</sup>. Именно в этом для персоналистов конечная суть «интенционального эффекта» искусства: в своем произведении художник, преобразуя реальность и воздействуя на живые индивидуальности, устремляет их к богу. Сотрудничество с завуалированным божеством, раскрытие сопредельности человеческой и божественной сущности предписывается художественному творчеству в качестве высшей цели и назначения.

Таким образом, «интенциональность» художественного творчества в персонализме имеет два горизонта: с одной стороны, это человеческие личности, которым адресуется искусство, с другой стороны, это божественная трансценденция, зашифрованным кодом которой является искусство. Следовательно, понять искусство можно только вступив на путь коммуникации с богом; в итоге «непосредственная коммуникация» духовных миров опосредуется коммуникацией с божественной трансценденцией.

Итак, исходной моделью собственно человеческой активности и общения для персоналистов является художественное творчество

---

<sup>19</sup> *Nédoncelle M.* Introduction à l'esthétique. P. 40.

<sup>20</sup> *Ibidem.*

во, вдохновляемое религиозно-мистическими идеалами. Будучи вызванным к жизни противоречивым характером социально-исторической деятельности человека, искусство в то же время развивается как относительно самостоятельная сфера человеческой активности, со специфическими свойствами и особым общественным назначением. Одна из особенностей искусства заключается в его активном воздействии на сознание человека. В этом плане справедливы выводы персоналистов о том, что произведение искусства обращено к сокровенному внутреннему миру личности, оно как бы испытывает его принципы и позиции, формирует индивидуальные представления о прекрасном и безобразном, возвышенном и низменном, величественном и ничтожном. Но такое заключение персоналистов противоречит положению об относительной «незаинтересованности» художественного творчества, служащим аргументом против идейной нацеленности художественной деятельности. Реально искусство может оказывать воздействие на сознание индивида только потому, что оно является носителем определенной общественной тенденции. Персонализм же, на словах отрицающий какую бы то ни было тенденциозность искусства, объясняет силу его воздействия ссылками на бога как на своего рода «скрытый смысл», «завуалированное значение», демонстрируя активную тенденциозность религиозно-идеалистического толка.

Личностное прочтение произведений искусства, на котором настаивают персоналисты, предполагает не только определенный уровень культуры, но и особое мировосприятие, созвучное мировоззрению художника. Такое прочтение возможно в том случае, если художник и зритель обладают близкой по содержанию духовной культурой. Однако совершенно очевидно, что персоналисты говорят не о восприятии художественных произведений вообще, а о их прочтении, родственном мистическому проникновению в тайные сферы духовного мира художника, ориентированного в сторону сверхреального, божественного. Таким же образом и единомыслие в персонализме дано заранее как следствие общей «метафизической» нацеленности внутренних миров на «высшее бытие». В итоге попытка французских персоналистов в поисках творчески целостного человека и в обосновании подлинно человеческого общения опереться на художественное творчество и искусство означает по существу перетолкование христианской концепции человека с помощью религиозно-эстетических категорий.

Признавая «художественность» онтологическим атрибутом личности, философы-персоналисты выступают с критикой буржуазного общества, которое, по их справедливому утверждению, вычеркивает эстетическое содержание из деятельности человека и обрекает его на автоматическое действие, не дающее воз-

возможности для истинного самовыражения и для подлинных отношений с другими людьми. В буржуазном обществе, писал Мунье, любой человек, а художник особенно, переживает тяжелую драму: жаждущий самовыражения, он не может найти средств для подлинной «жизни в поэзии». «Капитализм многолик, но его презрение к живому искусству всюду одно и то же»<sup>21</sup>. В буржуазном мире, продолжает мысль Мунье Ж.-М. Доменак, где «все вещи оцениваются с точки зрения экономической», художественная культура нещадно эксплуатируется<sup>22</sup>. Персоналисты проводят аналогию между положением художника в современном капиталистическом обществе и положением пролетария: общим для них является отсутствие возможности для реализации своего человеческого призвания.

В реформистскую пору французского персонализма его лидер Ж.-М. Доменак намеревается исправить «слишком лиричную», по его словам, позицию Мунье в решении проблемы человека за счет умаления роли художественного творчества в становлении и самопроявлении его как личности. В центре внимания Доменак некие извечные характеристики человека и, в частности, одна из основополагающих — «изначальная интуиция зла», обуславливающая, по его мнению, трагическое мироощущение индивида. Назначение искусства Доменак видит в том, чтобы постоянно направлять человека к более содержательной и интенсивной душевной жизни; культурная функция искусства, по его убеждению, заключается в том, чтобы держать человеческий дух в постоянном напряжении. Вместе с тем Доменак приписывает искусству исключительное значение в познании человека и общества и в определении перспектив их развития. Только за искусством признает он способность адекватного постижения изначальной сущности и конечной предельности человека и человечества; одному искусству, считает он, дано постичь феномен собственно человеческого и создать образ того, каким ему надлежит быть<sup>23</sup>.

Как в начальную пору персонализма, так и в послевоенное время сторонники этой философско-эстетической доктрины, обращаясь к проблеме человека и его активности, делают ставку на профессиональное художественное творчество, которое для них выступает своего рода идеалом деятельности, образцом человеческого самоосуществления. Вот почему, несмотря на то, что французские персоналисты при создании своего учения заботи-

<sup>21</sup> *Charpentreau I., Rocher L. L'esthétique personnaliste d'Emmanuel Mounier. P. 106.*

<sup>22</sup> См.: *Domenach J.-M. Le retour du tragique. P., 1967. P. 10.*

<sup>23</sup> *Ibidem.*

лись о возвращении человеку творческой функции и способности к эстетическому самовыражению, утраченных, по их утверждению, в индустриальном обществе, развиваемое ими учение было весьма близко к элитарным представлениям о художественной культуре и буржуазно-апологетическим концепциям «массового потребления» и «массовой культуры». В персонализме, как и в отмеченных концепциях, роль субъекта культуры отводится профессиональным создателям культурных ценностей; подавляющему же большинству людей предписывается искать идеал всесторонности в сфере досуга и потребления. В условиях буржуазного общества, где приобщение к культурным ценностям остается привилегией меньшинства, основная масса людей лишена возможности осваивать мир подлинной культуры и вынуждена довольствоваться потреблением всякого рода суррогатов искусства, штампуемых на конвейере капиталистической «индустрии культуры». Последнее, разумеется, не только не содействует развитию творческих потенций индивидов, а, напротив, закрепляет сложившиеся у них под давлением социальных обстоятельств стереотипные, стандартные навыки и умения, сводит к минимуму их личностные проявления.

Кризис основных западных социально-философских теорий в конце 60-х — начале 70-х годов, в том числе идей реформизма, концепций «массового общества», «цивилизации досуга» и им подобных, к которым были близки французские персоналисты, заставил последних пересмотреть многие положения своей доктрины. Выступая сегодня за тесное сотрудничество с буржуазным государственным аппаратом, философы-персоналисты намереваются разрабатывать для него интеллектуальные рекомендации, где проблемы эстетики и художественной культуры занимают одно из важнейших мест. Как утверждают теоретические лидеры современного персонализма О. Монжен и П. Тибо, «эстетика, культура в широком смысле слова сегодня представляют возрастающие ценности; они суть новое измерение нашего интеллектуального усилия»<sup>24</sup>. Первоочередной проблемой в этой связи для сторонников «Эспри» является отыскание новых путей к объяснению и последующей перестройке художественной культуры. Тем самым католические мыслители, группирующиеся ныне вокруг журнала «Эспри», высказываются за пересмотр концепции художественной культуры и художественного творчества, разработанной их предшественниками.

Программа переосмысления вопроса о художественной культуре и художественном творчестве в персонализме имеет целью, с одной стороны, положить конец культурной элитарности, господствующей в современном буржуазном обществе, с другой —

---

<sup>24</sup> *Mongin O., Thibaud P. La passion des idées // Esprit. 1968. N 8/9. P. 3.*

противостоять экспансии в нем «массовой культуры» и «массовых коммуникаций». Выполнение этой программы связывается в персонализме с изучением народного эстетического творчества и в результате исследовательский интерес его теоретиков перемещается из области «поэтической жизни» художников-профессионалов в повседневную жизнь народных масс, в их обыденное существование.

Выступая против культурной элитарности, персоналисты 70—80-х годов ратуют за расширение понятия художественной культуры, в которую, по их мнению, помимо художественных ценностей, созданных профессиональными деятелями искусства, должны входить все явления так называемой «второй природы», возникающие и оформляющиеся в рамках того или иного общества. Здесь философы-персоналисты ориентируются на современную англосаксонскую этнологическую и культур-антропологическую литературу, а также на исследования своих соотечественников Е. Гофмана, Р. Годибера и других.

Ценность такой трактовки культуры философы-персоналисты видят в том, что культурное становится характерным для повседневной жизни каждого индивида, что, по их мнению, наносит удар по элитарным притязаниям в области творчества и художественной деятельности и опровергает тезис о том, будто произведение искусства является единственным и достаточным критерием культурного. Намерение отыскать культурное в повседневной жизни каждого индивида и народа в целом имеет в глазах персоналистов еще и то преимущество, что таким образом ставится вопрос об эстетическом содержании традиционной народной культуры, как правило, игнорируемом историографической и культурологической литературой Запада. В культуре повседневности католические философы видят также альтернативу «массовой культуре», подчеркивая особое значение индивидуального характера народных поделок, смекалки, находчивости и ловкости людей, способных в своей деятельности уходить от общепринятых норм и стандартов.

Очевидно, что программа демократизации культуры и ее теории, с какой в последнее время выступают корреспонденты «Эспри», действительно содержит в себе ряд позитивных моментов. Один из них, и наиболее существенный — антиэлитарные представления о культуре, концепция культуры, в которой утверждается присущность каждому отдельному человеку способности к творчеству.

Разумеется, отождествление культуры с художественной культурой значительно сужает границы и возможности персоналистских требований, однако сами эти требования и способы их реализации свидетельствуют о значительных сдвигах в персоналистской эстетической концепции.

Перед сегодняшними персоналистами Франции, стремящимися представить эстетическое творчество как собственно человеческую деятельность, а художественную культуру — в качестве подлинно человеческой среды обитания, стоит следующая альтернатива: если здесь ориентироваться на искусство и его произведения, то необходим возврат к заурядным элитарным концепциям, где проводится непреодолимая грань между творчеством и повседневностью, между избранными и массой; если же взять за исходное обыденное существование и любительское искусство, то можно не только потерять профессиональное искусство, но и в любительстве опуститься до уровня поделок, не имеющих эстетической ценности.

Возможность разрешения этого противоречия персоналисты видят в обращении к общественной функции искусства и непрофессиональной художественной деятельности. Вопрос об отношении искусства к жизни всегда в центре внимания художественно-критических рассуждений. Сегодня на этот счет взгляды и мнения западных теоретиков весьма разнообразны. Так, правые идеологи мечтают о возрождении традиционно-буржуазных позиций — восхвалении средствами искусства буржуазных ценностей; «левые» стоят за то, чтобы между искусством и жизнью совершилось нечто вроде короткого замыкания, то есть, чтобы художественная среда и обыденная жизнь вступили в «прямой» контакт; широкое распространение имеет концепция дадаиста Дюбуфе, мечтавшего об уничтожении расстояния между творчеством и зрителем и о замене искусства на «нечто», обладающее такой же, как и оно, силой воздействия. Активно выступают и те, кто называют себя сторонниками «всеобщей эстетики» Ш. Фурье, стоящие за выведение произведений искусства из «складов культуры» (музеев, галерей и т. п.) и размещение их в «неинституализированных» местах.

Оценивая эти наиболее распространенные сегодня на Западе суждения о связи искусства с жизнью, французские персоналисты отмечают: с одной стороны, они свидетельствуют о том, что связь между профессиональным художественным творчеством и обыденной жизнью всегда была и будет; с другой стороны, в них отражается тот факт, что как бы близко искусство ни стояло к повседневной жизни, «исключено, чтобы оно когда-нибудь слилось с ней»<sup>25</sup>. Искусство, по мысли персоналистов, потому не может полностью замыкаться в рамки социальных институтов, что в нем всегда имеются моменты несоциального; точно так же искусству несвойственно с необходимостью соответствовать желаниям и вкусам публики. Но как раз это своеобразие искусства более всего свидетельствует о его социальном назначении.

---

<sup>25</sup> *Thibaud P. Voir la modernité// Esprit. 1979. N. 9—10. P. 232.*

По убеждению персоналистов, общей основой взаимодействия искусства с широкой публикой может быть только нравственность, понимаемая как «способность вносить напряженность и разнообразие в общественную систему, по природе своей тяготеющую к равновесию и однообразию»<sup>26</sup>. Эстетика персонализма, считает Лимузен, выводится из его моральной позиции: «мораль — это исток эстетики, эстетика — другое название морали»<sup>27</sup>. Эту особенность персоналистской концепции отмечал и Тушар: моральный смысл «личностной философии» сообщает ей эстетическую ценность<sup>28</sup>. Искусство определяется в философии персонализма как «лаборатория морали», где делаются прогнозы о новых возможностях, которыми будут располагать грядущие поколения людей.

Однако, по убеждению персоналистов, не всякое искусство обладает такими «проphetическими» способностями. Оценивая лозунги «культурного переворота» конца 60-х годов, П. Тибо выделяет в нем две основные противоборствующие тенденции: одна, стоящая за отражение в художественном творчестве действительности, другая — отдающая приоритет созиданию. Созидательный аспект в этой дихотомии более привлекает сторонников «Эспри». Строгость, требовательность, новизна, радикальность, бесконечный поиск, постоянно рождающееся беспокойство, — эти черты как раз и хотели бы видеть католические модернисты в современном искусстве. Однако, как подчеркивает Тибо, активизм без цели обрекает художественную культуру на бессмысленные блуждания и экспериментирование; одностороннее возвеличение продуктивизма ведет к разного рода «паразитизмам»: политическому — если художественная деятельность отождествляется с деятельностью революционной; художественно-культурному — характерному бесконечным выдвиганием все новых и новых авангардов, которые по существу ничего не создают, но поддерживают иллюзию жизненности искусства; критическому — при невероятном увеличении числа художественных критиков, которые, ограничивая свой интерес исключительно проблемами специфики художественного творчества, вместе с творцами «замыкаются в своеобразные гетто современного искусства»<sup>29</sup>.

Особое недоверие философы-персоналисты питают к сторонникам концепции «моральной силы» искусства (М. Плейне, В. Рубен и др.), говорящих об этике искусства отдельно от его эстетики. В этой позиции персоналисты не без основания видят теоретическую основу псевдореволюционных требований в области искусств

---

<sup>26</sup> *Mongin O.* Création, créativité, quotidienneté// *Esprit.* 1979. N 9—10. P. 201.

<sup>27</sup> *Limouzin Ch.* «Refaire la renaissance». Mai avec quelle esthetique? P. 89.

<sup>28</sup> См.: *Touchard P.-A.* Dernier dialogue// *Esprit.* 1950. N 12. P. 777.

<sup>29</sup> *Thibaud P.* Voir la modernité. P. 237; *Mongin O.* Face à l'inculture du temps // *Esprit.* 1981. N 2.

ва, когда политическая мораль берет верх над прекрасным и эстетическому наслаждению навязывается нигилистическое назначение. Эти требования вызывают к жизни разного рода новации в искусстве, в рамках которых оно, забыв о своем эстетическом назначении, преследует единственную цель — нарушить общепринятое видение. Так, выставки изуродованных вещей, незаполненные кинокадры, деформированные предметы призваны всего лишь взорвать всеобщую удовлетворенность и безразличие. Подобную точку зрения, согласно философам-персоналистам, отстаивает и философский экзистенциализм, трактующий художественное творчество как «перемещение в «ничто», как «чистое, бесцельное движение»<sup>30</sup>. Ту же цель преследуют сторонники контркультуры, в своих исканиях ориентирующиеся на спонтанное и стихийное социальное действие, которое получает преимущественно эстетическое обоснование.

Отвергая отмеченные позиции, сами персоналисты тяготеют, однако, к подобному же истолкованию воздействующего эффекта искусства. Так, например, оценивая молодежно-студенческое движение во Франции 1968 г., они видели в нем «праздничный бунт», «выражение народной спонтанности», театрализованное действо. Здесь им виделись контуры «культурной революции», перерастающей в христианское обновление.

В 70-е годы проблема народного праздника широко обсуждалась в западной литературе. Сторонники «Эспри», осмысливая проблему праздника, стремились представить его как одну из наиболее существенных форм народной культуры, где формируется народное самосознание. Внимание персоналистского эстетика и театрального критика А. Симона в этом плане более привлекает «блистательная», по его словам, книга советского исследователя М. Бахтина «Рабле и народная культура XVI века»<sup>31</sup>, нежели разного рода модные крикливые лозунги типа: «Карнавал терроризирует господствующие классы!»<sup>32</sup>. Симон отмечает бессодержательность карнаваловых шествий, вдохновленных подобными лозунгами и призывами «вывернуть мир наизнанку». Происходящие на первый взгляд спонтанно, стихийно, без традиции и организации, такие бунтарские манифестации на деле имеют и своих организаторов, и свои традиции. По мысли Симона, единственным и подлинным возбудителем праздничного настроения и соответствующих ему действий может быть только красота. К тому же

---

<sup>30</sup> *Thibaud P.* Voir la modernité. P. 239.

<sup>31</sup> *Simon A.* La fête et la cendre// *Esprit*. 1979. N. 9—10.

<sup>32</sup> Имеется в виду книга: *Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1965.



красота, как утверждает Доменак, призвана играть революционизирующую роль.

Философы-персоналисты противопоставляют свое понимание революционности искусства экзистенциалистским и леворадикальным представлениям. Так, если для Сартра и Бовуар праздник всегда эфемерен и, согласно экзистенциалистам, наступает такой момент, когда от праздника надо переходить к действию, к самой истории, то для сторонников «личностной философии» праздник — это само революционное действие, в ходе которого человек очищается, меняет устоявшиеся взгляды и представления, начинает видеть мир по-новому, может схватить волшебство на лету. Праздник может заменить собой одновременно и политическую борьбу, и произведение искусства. Он возникает из игры желания, из потребности субъекта в наслаждении, в самовыражении, из его несогласия с существующим положением дел.

Переделка сознания с помощью прекрасного — постоянная тема персоналистских раздумий. Когда они говорят об этическом содержании произведений искусства, они имеют в виду их особый — коммуникативный аспект, не сводимый исключительно к этической проблематике. Здесь, по мнению Тибо, речь идет о морали прекрасного, которая обладает ни с чем не сравнимым эффектом воздействия. Восприятие прекрасного помогает индивиду «выйти за собственные пределы», «мобилизовать свою самость», «переделать себя»<sup>33</sup>. По убеждению Тибо, современное искусство стремится соединить этику и эстетику, преодолеть существующее между ними противоречие, отмеченное еще Киркегором: эстетика — это то, с помощью чего человек есть непосредственно тот, кто он есть; этика — это то, с помощью чего он становится.

Сегодня искусство отвергает разделение ставшего и становящегося. Оно не обеспечивает зрителю (читателю, слушателю) ни комфорта, ни уверенности в себе, а пытается нарушить привычное видение вещей. Социальное значение искусства возникает из напряженного отношения между наличной жизнью и возможным существованием, эта драма имеет общекультурный характер, она ставит под вопрос все схемы и установления, господствующие в обществе. Только благодаря такому осмыслению искусства и его социального назначения можно, по убеждению Тибо, преодолеть существующую ныне дилемму «эстетическое — социальное», то есть не только адекватно оценить включенность художественного произведения в социальный контекст, но и понять, каким образом произведение искусства, опираясь на собственную эстетическую действенность, требует изменить то общество, где оно создается и существует.

---

<sup>33</sup> *Thibaud P. Voir la modernité. P. 239.*

Таким образом, обновляя персоналистское понимание художественной культуры, современные представители «личностной» философии отказываются видеть в художественном творчестве идеал деятельности как таковой. Они выступают за тесный союз искусства с повседневной жизнью людей, в результате которого происходило бы взаимное обогащение этих форм человеческого самоусуществления. При этом общественный характер художественной культуры понимается в персонализме крайне односторонне: либо как взаимодействие и взаимопроникновение профессиональной и непрофессиональной художественных культур, либо в плане влияния индивидуального художественного творчества на жизнь общества. Последнее никак не связывается с революционизирующим воздействием искусства на сознание широких народных масс. Говоря о «социальном» назначении художественного творчества, персоналисты имеют в виду прежде всего роль религиозного искусства в «евангелизации» современного мира и более всего апеллируют к «религиозному долгу» художника, который признается творцом «новых» общественных отношений, если только своими произведениями содействует рехристианизации широких народных масс<sup>31</sup>.

Очевидно, что новая программа персоналистского исследования художественного творчества и художественной культуры, попытки опереться на эстетическое творчество народа и основательнее проанализировать общественное назначение искусства более демократичны, чем предшествующие поиски сторонников «личностной философии» в этой области. Однако ставка на религиозное мироощущение и ориентируемое на него искусство как средства преобразования буржуазной художественной культуры и общества в целом существенно ограничивает позитивные моменты этой программы.

Следует отметить, что среди господствующих в западной культуре эстетических концепций учение французского персонализма занимает довольно видное место. Идеи «личностной философии», взятой в широком понимании как гуманистическое умонастроение, широко используются в современной художественной практике и особенно — в художественной и литературной критике. Притягательной силой для большого числа деятелей западного искусства обладает персоналистская концепция «христианского гуманизма», которую теоретически разрабатывал и поэтически воплощал в своем творчестве предшественник «личностной философии» Ш. Пеги и обоснованию которой посвятил свою философскую деятельность Э. Мунье. Один из зачинателей западной кинокрити-

---

<sup>31</sup> См.: *Mongin O. Création, créativité, quotidiennete*; *Simon A. La fête et la cendre*; *Thibaud P. Voir la modernité// Esprit. 1979. N 9—10.*

ки А. Базен, разделявший идеи «личностной философии», был сотрудником персоналистского журнала «Эспри», на страницах которого он сформулировал основные положения своей концепции киноискусства и его теории. Известный итальянский кинорежиссер Ф. Феллини, по его собственному признанию, пытается с помощью кинематографических средств претворить в жизнь идеи, сформулированные основоположником французского персонализма<sup>35</sup>. Идеи «личностной философии» без труда прочитываются в творчестве видного шведского режиссера И. Бергмана, излюбленными темами которого являются отчуждение, деперсонализация, некоммуникабельность человека, судьба творческого индивида в западном обществе; в теоретической деятельности представителя Женевской школы литературных критиков А. Бегена, после смерти Мунье возглавившего журнал «Эспри» и усилившего в нем эстетические разработки; австралийского литературоведа Р. Гольди; театрального критика француза А. Симона; его соотечественников — художника Ж. Базена, писателей К. Бурникель, Р. Марто и других представителей художественной культуры, в той или иной мере разделяющих пафос персоналистского миропонимания.

## 7. ЭВОЛЮЦИЯ «ЛИЧНОСТНОЙ ФИЛОСОФИИ» В 50—80-е ГОДЫ

Французский персонализм родился в кризисное время 30-х годов нашего столетия, которое, как и революционные настроения народных масс, получило специфическое отображение в концепции Э. Мунье. Последующая эволюция персонализма происходила в условиях наступления фашизма и поражения Франции во второй мировой войне, трагического и одновременно героического Сопrotивления и сложного периода Освобождения.

В конце 50-х годов период политической, экономической, духовной нестабильности в жизни Франции постепенно сменился относительной стабилизацией, что отразилось на строе идей тех, кто причислял себя к персоналистскому движению. Третий путь между социализмом и капитализмом, который с самого начала стремились занять философы-персоналисты, все более вел их на сближение с буржуазной идеологией, где в то время господствовали идеи реформизма. В конце 1957 г. лидер персонализма Ж.-М. Доменаk обнародовал новое кредо «личностной» философии, сторонники которой откровенно объявили себя реформистами, высказав свое согласие с буржуазным обществом и признав его в качестве той основы, на которой возможно осуществление всех исканий в деле «персонализации мира и человека».

Проблема личности, как она была сформулирована Мунье и его единомышленниками, по-прежнему вдохновляет сторонников «Эспри», однако ими изыскиваются новые пути обеспечения личностного существования. В программной статье «Эспри», новая серия»<sup>1</sup> Доменаk подчеркивает непреходящее значение проблемы личности для становления и эволюции человеческой цивилизации; особый смысл в понимании личностного существования он видит в соединении морали с деятельностью и созерцанием. В этой связи он, как и его предшественники, критикует рационалистическую — особенно гегелевскую — позицию в вопросе о человеческом бытии, в которой человек освобождается от ответственности в своем мышлении и деятельности. Доменаk поддерживает также пафос муньеровской «философии другого». В итоге он трактует деятель-

---

См.: *Domenach J.-M.* «Esprit», nouvelle série// *Esprit*. 1957 N 11.

ность человека (экстериоризацию) как воплощение и утверждение конкретного смысла личного существования, как достижение «единой дистанции», где сливаются познание, эстетическое видение и любовь к другому. Задачу персонализма в середине XX века Доменак видит в том, чтобы объединить личностную устремленность и организацию коллективного опыта, обеспечить возможность для одновременного продвижения вперед в познании и достижении счастья, гармонично связать рост материальных потребностей с духовными запросами личности.

И еще одну проблему выделяет Доменак, открывая в 1957 г. «новую серию» персоналистских исследований. Речь идет о планетарном единстве человечества, о единстве человеческой цивилизации, которое тесно связано с личностным началом: «Чем далее простирается вселенная человека, тем более мы должны концентрировать наши анализы и постулаты вокруг личности»<sup>2</sup>.

Подход к осмыслению личностного существования и глобальных явлений современности Доменак намеревается обосновать через анализ социальных, экономических и культурных проблем, выполненный в духе реформизма.

Углубление реформистских тенденций в персонализме сопровождалось ослаблением антикапиталистических настроений. Прежде всего новое поколение философов-персоналистов во главе с Доменаком отказалось от программы социалистического выбора, оно заявило о несовместимости персонализма и социальной революции вообще, о неизбежности сохранения экономической основы капитализма.

Отрицая историческую закономерность революционного перехода человечества от более низких его ступеней к более высоким, персоналисты 50—70-х годов в то же время абсолютизируют законы развития собственно капиталистического способа производства. Но толкование ими этих законов граничит с метафизическим пониманием последних: законы капитализма, как «материальной реальности», незыблемы и неукоснительны, и если человек хочет господствовать над ними, он должен им подчиниться. К тому же, как утверждает Доменак, в последние десятилетия (имеются в виду 50—60-е годы) капитализм претерпел такие изменения, что никакие характеристики ни конца прошлого века (прежде всего Марксово учение о капитализме), ни начала XX в. (в том числе и муньеровская позиция) не способны отразить их. Доменак ссылается на некое новое состояние буржуазного общества и в нем видит разрешение всех человеческих проблем. «Мы, — пишет он, — вступили в общество потребления. Производство увеличивает блага потребления, и мы изыскиваем средства, способные расширить это производство и более справедливо рас-

---

*Domenach J.:* M. «Esprit», nouvelle série// Esprit. 1957. N 11. P. 473.

пределить. В этом смысле мы не стыдимся называть себя реформистами»<sup>3</sup>.

Как будто предвидя возможность «реформистского зигзага» в персонализме, его основоположник писал: «отдельные реформы — это лишь частичные средства; они не дойдут до корней современного зла ни институтов, ни самого человека»<sup>4</sup>. Реформистский вариант персонализма существенно отличается от персонализма Мунье и его единомышленников и прежде всего в отношении к буржуазному образу жизни и его экономике. Основатель «личностной философии» подвергал решительной критике эту экономику, подчиненную идеологии продуктивизма, нацеленную главным образом на развитие производства, увеличение доходности, превращающуюся в замкнутый, самодовлеющий мир и не учитывающую потребность людей в духовном развитии. Уже в первом номере «Эспри» Мунье писал: «Предел наших усилий не комфорт или благосостояние, а духовное развитие человека»<sup>5</sup>.

Тем не менее на деле персоналисты 50—70-х годов довели до логического завершения социально-политические предположения сторонников «личностной» философии 30—40-х годов, и прежде всего концепцию революции. Не случайно Доменак писал, что в послевоенный период персонализм идет в ином, нежели Мунье, направлении, но одновременно с этим утверждал, что в целом «личностная философия» остается верной идеям своего основоположника: «наша дорога проходит по трассе, проложенной Мунье»<sup>6</sup>.

По мере эволюции французского персонализма в сторону буржуазного реформизма из него вообще «выветриваются» такие понятия, как «класс», «революция» и т. п. Меняется и отношение корреспондентов «Эспри» к марксизму. Если Мунье, хотя бы на словах, признавал марксизм как пример решения материальных проблем современного ему общества, то философы-персоналисты 50—70-х годов, подхватывая идеи буржуазных теоретиков, утверждают, будто марксизм «устарел», что он был и остается учением «эпохи восходящего капитализма». В противовес марксизму, признающему пролетариат субъектом революционного переустройства буржуазного общества, Ж.-М. Доменак ставит и решает проблему движущих сил революции «негативно»: «революционного класса более не существует», не существует и «индустриального пролетариата XIX века»; «пролетарий обуржуазился и потерял осознание своей миссии»<sup>7</sup>. Сегодня, утверждает он, слово пролетариат всего лишь символ, на который ссылаются интеллектуалы

<sup>3</sup> *Domenach J.-M. Esprit. 1957. N 11. P. 483.*

<sup>4</sup> Цит. по: *Loubet del Bayle J.-L. Les non-conformistes des années 30. P. 273.*

<sup>5</sup> *Esprit. N 1. 1932. P. 10.*

<sup>6</sup> *Domenach J.-M. Mounier dépassé?// Esprit. 1970. N 4. P. 653.*

<sup>7</sup> *Esprit. 1957. N 11. P. 483.*

некоторых стран Европы, Латинской Америки и Африки<sup>8</sup>. В развитых же странах возникают новые пролетарские слои: физически или умственно отсталые, старики, больные, инвалиды и т. п.

Доменака не устраивает также то, что в марксистском учении о пролетариате как единственном субъекте исторического развития эпохи капитализма происходит, по его мнению, «отчуждение истины», то есть присвоение истины рабочим классом и превращение сознания последнего в сознание всего общества. «Считать одну часть общества сознанием всего общества,— пишет он,— значит сводить других членов общества к бессознательному, то есть к не-существующему, значит давать духовное оправдание массовым убийствам и тирании»<sup>9</sup>; Доменак связывает понятие сознания с личностью, с личностным порывом к справедливости и истинности.

В социальном учении персоналистов второго поколения явно прослеживается установка на налаживание сотрудничества между трудом и капиталом. Отмечая, что современный способ производства создал новую материально-техническую основу общества путем внедрения в производство достижений науки и техники, его механизации и автоматизации, Доменак делает вывод о том, что современный рабочий к своей физической силе, бывшей его единственной собственностью в начальный период капитализма, прибавляет знания, опыт, умственные способности, какие он приобретает благодаря участию в новом производстве; рабочий, как и буржуа, все более и более работает в мире абстрактных символов. Возникает новый труд — труд по управлению, который если даже и несет с собой новые формы угнетения, в нем с большей, чем прежде, силой проявляется господство человека над вещами. Ценность такого труда — в творчестве, творческом проектировании, одухотворяющей деятельности, сообщающей ей личностный и коллективистский смысл. В результате, по мнению Доменака, трудящийся восстанавливает себя как целостную личность, а возврат к «федеративным сообществам» будто бы обеспечит возможность большему числу людей доступ к управлению хозяйством, уравнивает экономические и социальные условия людей и приблизит их друг к другу. Тогда, считает он, единственной проблемой будет вопрос о власти, способный установить равенство в потреблении и таким образом упразднить социальные различия<sup>10</sup>.

В концепции Ж.-М. Доменака действительно находят свое отражение некоторые аспекты научно-технической революции, но понимаются они философом-персоналистом отнюдь не с позиций передовых сил современности. Научно-техническая революция в самом деле ведет к увеличению технических знаний участников

<sup>8</sup> См.: *Domenach J.-M.* Enquête sur les idées contemporaines. P., 1981. P. 16, 25.

<sup>9</sup> *Domenach J.-M.* Esprit, nouvelle série// Esprit. 1957 N 11. P. 477.

<sup>10</sup> *Ibidem.* P. 483.

общественного производства, к возрастанию их роли и расширению круга открывающихся перед ними возможностей выбора. Однако одновременно с этим «научно-техническая революция видоизменяет традиционную классовую структуру развитого капиталистического общества, ведет к распаду и перестройке определенных социальных групп, их внутренних и внешних связей»<sup>11</sup>, а также все более усиливает детерминированность функций работников сферы общественного производства.

Наиболее ощутимо эти последствия сказываются как на представителях рабочего класса и средних слоев, не отвечающих по уровню своей производственной квалификации новым требованиям, так и на тех слоях и группах, которые ближе других стоят к науке и технике и непосредственно содействуют научно-техническому прогрессу — технической интеллигенции. В результате первые пополняют ряды малоквалифицированных и неквалифицированных рабочих, связанных со слабомеханизированным и подсобным трудом, вторые — низводятся до уровня высококвалифицированного рабочего. И в том и в другом случае усиливается пролетаризация этих слоев, их отчуждение и «частичность» существования. Преобразование труда в творческую деятельность возможно здесь не на пути «выравнивания» потребления, как считает Доменак, а только через изменение условий и материальных форм деятельности.

Принимая «реформированное» общество потребления за необходимый этап в развитии капитализма, представители «Эспри» стремятся найти такие формы, которые препятствовали бы распространению духа потребительства и содействовали бы развитию культуры, философии, этики и религии<sup>12</sup>. Доменак, как и Мунье, высказывается в пользу «личностной аскезы», но отсылающей не к докапиталистическому укладу, тенденцию к чему можно было прочитать в концепции основателя персонализма, а к условиям «неокапитализма». Борьба против общества денег и сочувствие бедным провозглашаются глубинной позицией персонализма в середине XX века; жажда власти и денег признаются всеобщей человеческой страстью, которой поражены не только буржуа, но и обуржуазившийся рабочий класс, и все другие слои и группы современных обществ.

В соответствии с этой логикой философы-персоналисты окончательно отказываются от пути революционного преобразования буржуазного общества и отвергают марксистское учение о революции. В соответствии с этой ориентацией в персонализме 50—70-х годов усиливаются тенденции к проповедничеству.

Как отмечалось, французский персонализм уже в 30-х годах

---

Багалов Э. Я. Современное капиталистическое общество и утопическое сознание // Вопросы философии. 1973. № 10; см. также: Человек — Наука — Техника. М., 1973. Гл. V

<sup>12</sup> См.: *Domenach J.-M. Avec qui faut-il rompre // Esprit. 1974. N 11. P 615.*



выступил с критикой обезличивающего воздействия буржуазной массовой культуры на индивида. Однако эта критика, по существу, не затрагивала основ самого буржуазного общества, и если на словах персоналисты и выглядели противниками массовой культуры и массового общества, то на деле они выступали их сторонниками, изыскивающими пути их возможного улучшения, обновления и т. п. В 70-е годы, несмотря на то что на страницах «Эспри» все увеличивается число работ, критикующих дух потребительства, «омассовление» культуры и частной жизни индивидов, их критический заряд ослабевает и идея революционного преобразования общества высказывается все реже и реже. Но зато все с большей энергией корреспонденты «Эспри» указывают на необходимость перевоспитания обывателя-потребителя, изменения его психологии.

В этой связи персоналисты снова обращаются к фигуре духовного проповедника, занимавшего не последнее место в доктрине раннего персонализма. Только теперь он выглядит несколько иначе. Доменак и его сторонники, отвергая «лирические» элементы муньеровского учения, заменяют его духовного проповедника-эстета социальным миссионером. По-прежнему отстаивая идею о «революции в частной жизни людей»<sup>13</sup>, представители «Эспри» 50—70-х годов возлагают надежды на новое поколение «социальных работников» (социологов, социальных философов, социальных психологов и др.), которые должны стать проводниками «оперативной культуры», будто бы позволяющей каждому отдельному индивиду критически анализировать конкретные ситуации и принимать самостоятельные решения. «Социальным работникам» также вменяется в обязанность возбуждать в себе и передавать другим чувство воодушевления, «радикальной активности», как альтернативу традиционному будничному труду и отчуждению, что способно сообщить деятельности подлинный смысл<sup>14</sup>.

Сторонники «Эспри» берут на вооружение программу обучения специализированных рабочих, принадлежащую известному социологу Д. Моте. Специализированные рабочие составляют значительный слой рабочего класса Франции, чей труд отличается наибольшей монотонностью и однообразием. Защитники «личностной» философии, вслед за Моте, надеются воодушевить их благодаря новой профессиональной подготовке, раскрывающей каждому отдельному работнику значение его частных операций в целостном технологическом процессе, обеспечивающей ему самобытность и революционизацию будничности. Роль воспитателей Моте доверяет психологам-просветителям.

Широкое распространение в работах корреспондентов «Эспри» реформистского периода получила идея самоуправления, которая,

<sup>13</sup> См.: *Domenach J.-M. Proposition// Esprit. 1971. N 10.*

<sup>14</sup> См.: *Domenach J.-M., Lefort H., Thibaud P. Le travail social c'est le corps social en travail// Esprit. 1972. N 4—5. P. 805.*

однако, не была ими четко разработана. Под самоуправлением понимается новая модель общества, выдвигаемая в качестве альтернативы и буржуазному общественному устройству, и муньеровскому идеалу личностной и общностной революции. Сторонники «Эспри» говорят о самоуправлении как проекте гуманизации власти и способе самозащиты народа от государства. Большое влияние на укоренение этой идеи в среде сторонников «личностной» позиции в философии сыграли разработки К. Кастириадиса, представителя леворадикального умонастроения. «Самоуправленческий» социализм, поддерживаемый также А. Горцем, И. Илличем и другими леворадикалами, отождествляется философами-персоналистами со «свободным волеизъявлением трудящихся», их самодеятельностью, «прямой демократией» и т. п.<sup>15</sup>

Несмотря на то что новый миссионер в персонализме представит в одеянии ученого (он непременно представитель социального знания), его деятельность ни в коей мере не опирается на научное познание настоящего и будущего общества, а вытекает из некоего «утопического сознания», безусловно противоположного научному социализму. Персоналисты считают себя здесь наследниками утопического социализма Фурье, беря из учения французского утопического социалиста элементы идеализма и используя его методологическую непоследовательность при решении социально-исторических и социально-психологических проблем; при этом их особенно привлекает идея Фурье о приоритете личностного начала в историческом процессе и отрицание необходимости революционного преобразования социального строя. В деле «улучшения» общественных отношений капитализма персоналисты призывают положиться на «индивидуальную имманентность», основанную на «субъективной природе человека»<sup>16</sup>. Философов-персоналистов 50—70-х годов, как в свое время главу французских сюрреалистов А. Бретона, в творчестве Фурье привлекает причудливое сочетание поэтического вымысла и гуманистических предсказаний, мистического проникновения в тайны мироздания и культа цивилизованного человека. Утопия объявляется едва ли не главным фактором общественного развития и она противопоставляется научному предвидению<sup>17</sup>. По Доменаку, например, вообще нет познания будущего, «науки о будущем не существует».

Представители «Эспри» 50—70-х годов считают, что возможно, опираясь на утопическое сознание, преобразовать общество потребления в «гармоническое сообщество». Для этого необходи-

---

<sup>15</sup> См.: Айвазова С. Г. Левый радикализм в идейно-политической жизни Франции. М., 1986. С. 97 и др.; *Thibaud P. Contre la prise du pouvoir et pour l'autogestion// Esprit.* 1975. N 9; *Domenach J.-M., Thibaud P. Avancer avec Illich// Esprit.* 1973. N 7—8.

<sup>16</sup> *Gombin K. Actualité de Fourier// Esprit.* 1974. P. 609.

<sup>17</sup> См.: *Domenach J.-M. Critique d'un éloge// Esprit.* 1969. N 2. P. 881.

мо только, чтобы в обществе изменилось отношение к неистовству потребления. Ведь «производить и потреблять с избытком — истинная цель демократии», считает Доменак, поэтому не стоит бороться с обществом потребления, достаточно изменить умонастроение людей в их отношении к потреблению. Стало быть, победа над обществом потребления «должна быть психологической»<sup>18</sup>, делает вывод философ-персоналист, призывающий в этом процессе следовать человеческой природе.

Отрицание философами-персоналистами научного предвидения в поисках перспектив общественного развития и обращения к «человеческой природе» основаны на идеалистическом понимании существа общественного развития, согласно которому истории человеческого общества лишена объективной закономерности и осуществляется через столкновение человеческих волений и желаний. Отсюда следует преувеличение некой «спонтанности» (по существу хаотичности и неопределенности) исторического процесса, противопоставляемой марксистскому пониманию последнего как борьбы классов, и отрицание рабочего класса развитых капиталистических стран в качестве действительной революционной силы.

Показательна в этом отношении оценка представителями «Эспри» молодежного движения во Франции в 1968 году. Поначалу противопоставляя это движение марксистской революционной борьбе, опасаясь влияния на движение коммунистической партии, Доменак приветствовал майские события как «первую постмарксистскую революцию в Западной Европе»<sup>19</sup>. Особые симпатии персоналистов вызывала спонтанность движения — его неопределенность и неоформленность, в чем они были склонны видеть проявление «личностного» характера общения и «соучастия» и надеялись на победу принципов христианской этики; здесь им виделся «персоналистский модус поведения», они расценивали молодежное движение как «культурную революцию», перерастающую в духовную революцию и христианское обновление<sup>20</sup>.

Однако по мере эволюции этого движения, когда в нем все явственнее стали проступать разрушительно-нигилистические тенденции, персоналисты были вынуждены сменить свои восторженные характеристики на весьма пессимистические. Приветствуемая ими первоначально спонтанность движения была трезво расценена как стихийность и неорганизованность, как отсутствие какой бы то ни было позитивной программы. «Во имя ничего можно все сломать, но нельзя создать что-либо», — заключает Доменак, характеризуя «новое левое» движение, которое, к тому же, как он

<sup>18</sup> См.: *Domenach J.-M.* Note sur le bon usage de l'avenir // *Esprit*. 1966. N 2. P. 277, 278.

<sup>19</sup> *Domenach J.-M.* L'idéologie du mouvement // *Esprit*. 1968. N 8—9. P. 38.

<sup>20</sup> См.: *Declaration de Comité directeur d'Esprit* // *Esprit*. 1968. N 6—7. P. 970; *Domenach J.-M.* L'idéologie du mouvement // *Esprit*. 1968. N 8—9. P. 35—51.

замечает, «бесконечно расплывается в частных психологиях». Позднее, в 1983 г., Доменак, оценивая позиции неофрейдомарксистов Г. Делеза и Ф. Гуатари, стоящих за доведенную до предела спонтанность — абсолютное раскрепощение всех человеческих желаний, — выскажется за «регулирующую инстанцию», позволяющую человеку и обществу сохранять свои субстанциальные характеристики<sup>21</sup>.

Главная же причина разочарований персоналистов в майских событиях состоит в том, что они, с одной стороны, развивались не по программе христианских лозунгов и большинство студентов Мая шло на союз с рабочими, а с другой, — участвовавшие в них левые католики в своих требованиях шли дальше, чем это хотелось персоналистам, и усваивали понятия «нехристианской идеологии»: капитализм, пролетариат и другие. Именно за это Доменак обвинил их в нарушении евангельских принципов, поскольку, по его убеждению, культурная, т. е. религиозно-духовная революция ни в коей мере не должна перерасти в революцию политическую. В итоге философы-персоналисты осудили майское движение 68-го года, упрекая его участников в действии по сценарию, утвержденному властью. Неудачные попытки противопоставить организованной борьбе рабочего класса «спонтанность» народа вынудили персоналистов вновь обратиться к индивидуальному сознанию и призывать людей к соблюдению в частной жизни «евангельских принципов».

Из истории известно, что расцвет утопического сознания приходится на периоды глубоких социальных потрясений, разрушения устойчивых общественных связей. 50—70-е годы XX века в жизни капиталистических стран стали временем, когда большой размах приобрела борьба против эксплуатации, засилья монополий, за демократию, мир и социализм.

В самоопределении персонализма 50—70-х годов как утопии разоблачается начальный замысел персоналистского движения в целом — его ориентация не столько на реальное историческое творчество народных масс, сколько на идеальное конструирование будущего, осуществляемое через призму представлений о человеческой природе, конечным смыслом которой является связь с божественной трансценденцией.

Дальнейшая эволюция французского персонализма в 70-х — начале 80-х годов приводит его сторонников на позиции откровенно апологетических буржуазных теорий организованного, постиндустриального общества. В 1977 г. начинается очередная «новая серия» журнала «Эспри». Как и многие другие новации во французской немарксистской философии 70-х годов («новая филосо-

---

См.: *Domenach J.-M. L'après-68// Esprit. 1983. N 1. P. 86.*

фия», новый фрейдомарксизм, «новая правая» и др.), новая серия персоналистских исследований явилась ответом на майско-июньские события во Франции в 1968 году и последующее кризисное развитие капитализма. Это время стало переломным в жизни капиталистического общества, когда в сознании значительной части народных масс произошли значительные изменения. Интенсификация общественной жизни, борьба широких народных масс за демократические перемены в странах капитала, бурное развитие средств распространения знаний, культуры и искусства, модификация форм социальных связей и общения привели к кризису культуру потребления и остро поставили вопросы о «новом человеке», о раскрепощении нереализованных ресурсов индивида, о творческом, культурно-эстетическом потенциале народа в целом. В относительно широких слоях населения западных стран приобрели влияние ценности, противостоящие нормам буржуазного образа жизни, идеям и представлениям, господствующим в послевоенный период.

Ценностная переориентация затронула прежде всего отношение людей к труду и потреблению. Рост потребности в осмысленном, отвечающем личностным особенностям индивида труде и кризис психологии потребительства стимулировали общественную активность на поиски принципиального изменения положения трудящихся на производстве и в обществе, формирования нового образа жизни, сопряженного с возвышением межличностных связей, раскрепощением эстетического потенциала людей и т. п. Эти стремления обусловлены кризисным состоянием буржуазного общества последних лет, для которого характерна атмосфера неопределенности и обновления, когда, по словам советского ученого Г. Г. Дилигенского, «не выявились еще ни сущность, ни пределы новых тенденций общественного развития»<sup>22</sup>. Социальные искания западной философии отмеченного времени концентрируются главным образом вокруг мысли о «другой истории», альтернативной культуре.

Разочарованность в возможностях революционного преобразования буржуазного общества на гуманистических основах и политических пессимизм, унаследованные из опыта Мая-68, обострили интерес французской немарксистской философии, в том числе и сторонников «Эспри», к проблемам власти, государства, положению личности в обществе. Леворадикальная мысль этого времени развивается в русле иррационалистической романтической традиции, центром которой становится идеал свободного общества и неотчужденного человека; сторонники структурализма (Фуко, Лакан и др.) «новые философы» (Леви, Бенуа, Глюксман,

---

*Дилигенский Г. Г.* В поисках смысла и цели. М., 1986. С. 128.

Доле и др.), «новые фрейдомарксисты» (Делез, Гуатари) объявляют непримиримую войну любой власти, и государственности, в каких бы формах они ни осуществлялись. В этих условиях французские персоналисты, окончательно порывая со своим «левым» прошлым, пополняют ряды сторонников неоконсерватизма. Вместе с тем они признают полное поражение собственных реформистских иллюзий и подвергают решительной критике идею об обществе потребления.

К числу первоочередных задач нового этапа персоналистских исследований Тибо относит возрождение былой способности «личностной философии» к диагнозу, анализу и критике общественно-экономических ситуаций, если в них усиливаются механизмы социализации и иерархизации, усвоение нового исторического опыта, особенно в области культуры, изменение статуса интеллигенции в обществе. В декларации 1977 г., ознаменовавшей начало «новой серии» персоналистских исследований, которая несколько лет подряд перепечатывалась из номера в номер журнала «Эспри», речь идет об обновлении социальной позиции персонализма, означающем по существу отказ от какой бы то ни было критики современного буржуазного общества и от любого социального идеала. «Социальным проектам более нет места в наших рассуждениях», «демократия касается только наших душ и наших нравов»<sup>23</sup>, — утверждают сегодня теоретические лидеры «Эспри» О. Монжен и П. Тибо.

В отличие от «новых» идеологов, которые, выступая против практики современного буржуазного общества, не связывают свои социальные идеалы ни с каким общественным строем и ни с какой государственно-политической системой, французские персоналисты высказываются в пользу современного капитализма и просвещенных (главным образом благодаря интеллектуальным советам, исходящим от современных философов-христиан, к которым они сами себя по-прежнему относят) правителей, способных организовать общественную жизнь таким образом, чтобы обеспечить человеку условия для его индивидуального самосовершенствования. Отрицание власти расценивается в персонализме как безумие и его сторонники высказываются за «хорошо организованную» власть буржуазного государства<sup>24</sup> и призывают католиков к активному участию в общественно-политической жизни страны на стороне правящего класса, к сотрудничеству с правительством, к работе в государственных учреждениях и институтах, имея целью демократизацию последних и их персоналистскую переориентацию.

Домена́к в юбилейном, посвященном 50-летию персоналистско-

<sup>23</sup> Mongin O., Thibaud P. La passion des idées // *Esprit*. 1986. N 8—9. P. 7.

<sup>24</sup> См.: Schaeffer P. Le quatrième pouvoir // *Esprit*. 1979. N 9—10. P. 17—19.

го движения, номере «Эспри», анализируя эволюцию «личностной» философии, пишет, что до 1968 года ее сторонники стремились теоретизировать «против» капитализма; характеризуя деятельность корреспондентов «Эспри» с 1968 г. по 1983 г., он употребляет слово *ailleur*, которое означает «со стороны», «из другого места»; теперь же, утверждает один из ведущих теоретиков персонализма последних лет, «настало время думать с...», т. е. в русле идей буржуазного общества <sup>25</sup>.

Таким образом, переоценка собственной критической деятельности сторонниками «Эспри» в 70-х — начале 80-х годов свидетельствует, что они принимают современную капиталистическую действительность и отказываются от выдвижения альтернативного ей пути развития. «Идея альтернативы современному буржуазному обществу, — утверждает Тибо, — так же бессмысленна, как и идея о его окончательной завершенности» <sup>26</sup>. Человечество потеряло свое будущее, развивает далее мысль лидер персонализма, и в качестве единственной позитивной программы своей философии выдвигает следующее: «надо перестать бороться против эксплуатации, чтобы основательнее забыть, что она такое» <sup>27</sup>.

Как считает нынешний директор «Эспри», любая критика «организованного» буржуазного общества с позиций традиционного гуманизма в конечном итоге стимулирует его дальнейшее упрочение. Сегодня, утверждает он, ни критика, ни организованный протест «не выводят за пределы отрицаемых условий, а предлагают всего лишь частные меры, ведущие к укреплению системы в целом» <sup>28</sup>, поскольку ставят перед отвергаемым обществом новые задачи и, стало быть, открывают перед ним новые перспективы. Так, требования повысить жизненный уровень людей, улучшить систему здравоохранения, уничтожить бедность, реорганизовать школьную систему и т. п. — все это, по словам Тибо, служит усилению капиталистического общественного механизма.

Социальный пессимизм и иррационализм становятся доминирующим настроением в журнале «Эспри». Прослеживая историю критических выступлений против капитализма во Франции в XX веке, Тибо утверждает, что наиболее значительными из них были не те, что имели конкретную позитивную программу преобразования буржуазных общественных отношений (например, и главным образом марксизм), а те, что занимались исключительно исследованием миропонимания и выступали против того или иного «видения мира» и тех или иных «культурных практик» <sup>29</sup>.

<sup>25</sup> См.: *Domenach J.-M.* L'après-68// *Esprit*. 1983. N 1. P. 88.

<sup>26</sup> *Thibaud P.* Aujourd'hui// *Esprit*. 1976. N 12. P. 758.

<sup>27</sup> *Changer la culture et la politique*// *Esprit*. 1977. N 1. P. 1.

<sup>28</sup> *Thibaud P.* Aujourd'hui// *Esprit*. 1976. N 12. P. 757

<sup>29</sup> *Thibaud P.* À propos des rêves, à propos de l'intelligentsia, à propos de cette revue// *Esprit*. 1977. N 3. P. 520.

Для Тибо и его окружения деятельность персоналистского «Эспри» и экзистенциалистских «Тан Модерн» в 30—50-х годах является образцом интеллектуальных усилий мыслителей, стремившихся, по его словам, занять автономную и вместе с тем активную позицию в современном мире. Персоналистский и экзистенциалистский «вовлеченный гуманизм», считает Тибо, вдохнул жизнь в христианские гуманистические ценности, унаследованные от предшествующей эпохи. Моделью деятельности «вовлеченного гуманизма», по его убеждению, было содействие культурно-историческим преобразованиям, которые совершаются постепенно, из поколения в поколение. Однако сегодня, по мысли директора «Эспри», гуманизм, питающий эту позицию, спасовал перед развитием цивилизации, «истощился изнутри», «вовлечение стало затруднительным»<sup>30</sup>.

В этих рассуждениях нового лидера персонализма зафиксирована действительная неэффективность в современных условиях персоналистско-экзистенциалистской концепции «вовлечения», выработанной так называемой гуманитарной философией в предвоенные и военные годы. Но реальные отношения перевернуты здесь с ног на голову: не сам по себе идеал гуманизма исчерпал свои возможности и не ушло время позитивных программ борьбы с капитализмом, а в обстановке относительной социальной стабилизации послевоенного буржуазного общества персоналистско-экзистенциалистский «гуманизм» оказался несостоятельным в повседневном разоблачении его глубинных пороков, на время завуалированных устойчивым развитием капитализма. В этих условиях, как было показано выше, персонализм поспешил занять место в ряду реформистских апологетов капитализма, в то время как экзистенциализм накапливал заряд нигилистически разрушительных настроений, чтобы выплеснуть их в майских событиях 68-го года.

Перед новой серией персоналистских исследований руководители «Эспри» ставят задачу выполнения «базовой» работы по организации социального и человеческого. Для осуществления поставленной цели персоналистские интеллектуалы не только предполагают активизировать свою пропагандистскую работу через систему массовых коммуникаций (радио, телевидение, печать и т. п.), и таким образом принять участие в управлении страной, давая властям «интеллектуальные советы»; они, как и их предшественники, намерены также вступить в диалог с представителями иных — религиозных и нерелигиозных — философских и общественно-политических учений в попытке выработать собственную

---

<sup>30</sup> *Thibaud P. À propos des réuves, à propos de l'intelligentsia, à propos de cette revue // Esprit. 1977. N 3. P. 521.*



позицию по основным актуальным проблемам современности; последнее понимается как одно из решающих средств ослабления дихотомии христианство — современность. С этой целью «Эспри» предоставляет свои страницы наиболее популярным сегодня философам, социальным философам, социологам, культурологам. В качестве его авторов выступили Э. Левинас, Ж. Бодрийар, К. Касториadis, М. де Серто, К. Лефор, М. Гоше и др. На страницах журнала обсуждаются самые разнообразные точки зрения философского, этического, эстетического, общественно-политического содержания, рассматриваются вопросы о развитии наук о человеке, в частности, лингвистики и антропологии, об отношении познания и общества; анализируются позиции теоретиков Франкфуртской школы, «новых философов», проблемы структурализма, психоанализа, герменевтики и др.

Но обогащаясь за счет идей нехристианских источников и обсуждая самые злободневные проблемы современности, сторонники «Эспри», по заверению Доменака, никогда не будут упускать из виду христианскую веру, религиозный долг, заключающийся в евангелизации современного мира<sup>31</sup>. Сегодняшние корреспонденты «Эспри» намерены возродить идею революции Ш. Пеги, содержание которой католический поэт и мыслитель сводил к обновлению народного духа, в конечном итоге — к осовремениванию христианства. Обновление здесь понимается буквально: новое — это неизведанное, а смысл революции размывается неимоверно. Тибо пишет: «Для Пеги революция имеет место тогда, когда человечество изобретает что-то новое. Стало быть, существует — по крайней мере потенциально — изобилие революций»<sup>32</sup>.

В противоположность действительному революционному преобразованию капиталистического мира, субъектом которого явились бы широкие народные массы, сегодняшние персоналисты видят в революции «новое прочтение мира», при этом, как утверждает Тибо, «революционное» изменение мира не совершается людьми, а «приходит к ним откуда-то извне», «случается неожиданно», «снисходит как милость, как щедрость, и никто не в состоянии проконтролировать это»<sup>33</sup>.

Французский марксист Л. Сэв, оценивая последнюю социальную программу своих католических соотечественников, справедливо отметил: попытками «изобрести что-то новое» персоналисты «хотят реабилитировать капитализм и убить всякую надежду на его преобразование»<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> См.: *Thibaud P. L'autre modernité// Esprit. 1979. N 9—10. P. 5.*

<sup>32</sup> *Thibaud P. Liberté et communication// Esprit. 1978. N 10. P. 40.*

<sup>33</sup> *Ibidem.*

<sup>34</sup> *Sève L. Sur la guerre idéologique// France nouvelle. 1979. 26 mai — 1 juin. N 1750. P. 21.*

Итог полувековых идейно-духовных исканий французских персоналистов не случаен: в эпоху коренных социальных перемен только ориентация на передовое мировоззрение может гарантировать мыслителям правильность их позиций в понимании исторического назначения человека и его развития. Персоналистское учение, претендующее на создание вневременной, универсальной концепции человека и его общественного бытия отчетливо обнаруживает связь с породившим его буржуазным обществом и его теориями. Не случайно этапы эволюции французского персонализма совпадают с этапами эволюции современной западной философии в целом и отражает глубинные социальные процессы в капиталистическом обществе.

## 8. ПЕРСОНАЛИЗМ И СОВРЕМЕННЫЙ КАТОЛИЧЕСКИЙ МИР

Когда сегодня речь заходит о французском персонализме, то прежде всего имеется в виду учение основоположника «личностной философии» Э. Мунье и его ближайших соратников — Ж. Лакруа, М. Недонсея, П. Фреса, Ж. Бартоли и др. После смерти Мунье и особенно начиная с конца 50-х годов основанный им журнал так резко изменил свою ориентацию, что те, кто вместе с Мунье стояли у его истоков, обратились к нынешнему директору «Эспри» с просьбой изменить название издания или снять с его титула имя его создателя. Эта просьба не была удовлетворена, хотя учение Мунье подвергается в «Эспри» систематической критике. Показателен в этом отношении первый номер журнала за 1983 г., где опубликованы работы его теперешних ведущих теоретиков в связи с пятидесятилетием персоналистского движения во Франции. Главной своей заслугой нынешние лидеры персонализма признают то, что им удалось освободиться от философских и политических иллюзий, свойственных Мунье и его соратникам. По существу, речь идет об отказе от того содержания, которое сообщало «личностной философии» черты левого католического миропонимания. Нельзя не согласиться с зарубежными авторами, когда они утверждают, что персонализм после Мунье измельчал, утратил своеобразие и активность в общественной жизни.

Как показано в настоящем исследовании, «личностная философия» Мунье и его единомышленников действительно содержала в себе множество иллюзий и необоснованных выводов и суждений. Вместе с тем во французском персонализме были сформулированы идеи, которые и по сей день стимулируют мышление и деятельность как левых католиков, так и большого числа религиозных и нерелигиозных теоретиков<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Не без основания польский философ Т. Ярошевский утверждает, что дифференциация современного левокатолического движения начинается с Мунье и почти все дороги подлинных левых католиков если не приводят к Мунье, то во всяком случае исходят от Мунье (см.: *Ярошевский Т. Личность и общество. С. 457*). См. также: *Радугин А. А. Современный персонализм и религия. Научно-аналитический обзор. М., 1977; Радугин А. А. Персонализм и католическое обновление. Воронеж, 1984; Губман Б. Л. Современная католическая философия: человек и история. М., 1988.*

Если говорить о современной Франции, то в ней одна из наиболее влиятельных тенденций левого католицизма, ориентирующегося на союз с марксизмом, представлена позицией журнала «Темуаньяж кретъен» («Témoignage chrétien»). Журнал был основан в годы немецкой оккупации группой католиков — участников движения Сопротивления и до освобождения Франции издавался подпольно. В настоящее время вокруг «Темуаньяж кретъен» объединяются левые католики, многие из которых входят в различные светские и религиозные организации трудящихся, левые политические партии, в том числе во французскую коммунистическую партию.

Важнейшей проблемой для этого идейного течения является вопрос о роли религии в преобразовании буржуазного общества на гуманистической основе, о построении «социализма с человеческим лицом», что предусматривает сотрудничество с коммунистами. Вместе с тем это движение опирается на многие разработки французского персонализма, касающиеся идеи о человеческой личности, задач и целей революционного движения и др. Как и французские персоналисты, сторонники «Темуаньяж кретъен» в своих гуманистических устремлениях пытаются использовать марксизм, видя в нем трезвое и непредвзятое объяснение реальности. Сегодня, пишут католические корреспонденты журнала, «проблема христианского действия в рамках марксизма настоятельна, как никогда ранее»<sup>2</sup>. При этом они предостерегают от сведения марксизма к сугубо экономической концепции, что часто делается и, как уже было показано, в чем можно упрекнуть Мунье и его единомышленников.

По некоторым вопросам руководство «Темуаньяж кретъен» занимает позиции более радикальные, чем Мунье. Так, принимая персоналистскую идею о революции, они развивают ее дальше, утверждая, что революцию надо делать на практике, с помощью революционных средств, через классовую борьбу. В отличие от Мунье, руководители «Темуаньяж кретъен» берут на вооружение марксистское понимание классов и классовой борьбы. Правда, частично сохраняется персоналистская терминология, согласно которой классовая структура общества описывается в понятиях «бедные» и «богатые». Однако в этих понятиях уже отражается не самоощущение индивидов, как это было у Мунье, а действительное положение классов в буржуазном обществе. Так, в полемике с Иоанном Павлом II, утверждающим: «не стоит определять бедных как класс или как борющийся класс», — директор журнала Ж. Монтарон пишет, что понятие класса отсылает к самой реальности того или иного общественного строя — его экономической и политической системе, а понятие классовой борьбы «констатиру-

---

*Laudouze A., Viale N., Viale J.-P. Le choix de l'espérance. Pratique marxiste et chrétienne. P., 1977. P. 12.*

ет факт подавления бедных экономической системой и противостоящим им социальным классом, его реальную борьбу за справедливость и собственное достоинство»<sup>3</sup>. При этом сторонники «Темуаньяж кретьен», пытаясь трактовать классовую борьбу в духе марксизма, надеются вместе с тем на внедрение в марксизм веры в Христа и его освободительную миссию.

Большой популярностью в «Темуаньяж кретьен» пользуются идеи Мунье о необходимости гуманизации труда и создания подлинно гуманистической цивилизации труда. Вот строки из Манифеста этого левокатолического движения, опубликованного в первом номере журнала и обращенного к французским трудящимся: «Бесчеловечная работа превращает тебя либо в животное, либо в машину, тогда как ты должен пониматься как человек, то есть как властелин мира, созданного для тебя. Ты раб капитала, вытягивающего из тебя все жизненные силы и энергию, ты раб социального и политического режима... Ты должен бороться за экономическую, социальную и политическую власть, за гуманистическую реформу предприятий, где первенство должно принадлежать труду, а не капиталу... Бог даровал право на труд, а не на капитал. Ты должен стремиться к профессионализму, к тому, чтобы стать трудящимся-личностью»<sup>4</sup>. Этими идеями левокатолическое движение «Темуаньяж кретьен» вдохновляется и по сей день.

Католики из «Темуаньяж кретьен» продолжили также усилия, предпринятые Мунье по объединению верующих и неверующих в их общей борьбе за свои права. Уже в первом номере своего журнала они объявили о своей открытости всем и готовности сообща со всеми бороться за человека как такового, а не за католика или христианина.

Заслуживает также внимания философская концепция основателя Института труда в Страсбурге, профессора университета Париж-1 М. Давида, прошедшего путь от иудаизма к католицизму, а затем — к атеизму, на которого большое влияние оказали идеи Э. Мунье. Профессиональные интересы Давида, сотрудника «Эспри», определяются персоналистским поиском цивилизации труда, которым он стремился следовать в своей теоретической и практической деятельности. Созданный им в 1955 г. Институт труда призван содействовать профессиональному росту и гармоничному развитию трудящихся, чтобы постепенно подвести рабочий класс и всю страну к «цивилизации труда».

Давид довольно критично относится к аргументам западной философии и социологии, обосновывающим концепцию «нового рабочего класса». Он справедливо критиковал реформистскую ориентацию журнала «Эспри», отказывая отстаиваемому им «об-

<sup>3</sup> *Montaron G.* La lutte des pauvres// *Témoignage chrétien.* 1984. 22—28 oct. P. 5.

<sup>4</sup> *Témoignage chrétien.* 1944. Aut. P.1.

шеству благополучия» (по словам Давида, самоуспокоенному и унифицированному) в праве претендовать на установление всеобщего равенства и братства; он упрекал Доменака, руководителя «Эспри» реформистского периода, за отступление от широко гуманистического содержания муньеровской концепции цивилизации труда.

По словам Давида, Доменак ограничил проблему труда сугубо экономической проблематикой и свел борьбу за цивилизацию труда к установлению сотрудничества между трудом и капиталом. Не принял Давид и «интеллектуальное миссионерство», проповедуемое Доменаком. Интеллектуалам, осознавшим свою «виновность аристократов» за бездуховность современного мира и угнетенное состояние в нем трудящихся, надлежит, по мнению Давида, не выступать в роли «советчиков» или «вдохновителей», а слиться с борьбой рабочего класса, принять его ценности. По его убеждению, сам народ, и в первую очередь рабочий класс является катализатором новых идей, и интеллектуалам следует черпать эти идеи и прояснять их.

Рабочий класс, считает Давид, «требует изменения общества через борьбу, а не через сотрудничество, и именно марксизм дает основы для научного понимания такого очевидного факта, как классовая борьба»<sup>5</sup>. Однако Давид отказывается возводить в догму положение о классовой борьбе как единственном двигателе истории; более всего его тревожит возможность перерастания классовой борьбы, нацеленной на уничтожение структур общества, в насилие и ненависть одних людей по отношению к другим. Он отвергает также идею о, пусть даже временной, диктатуре рабочего класса, которая, как он пишет, «не соответствует задаче укоренения истинной демократии в сердце цивилизации труда»<sup>6</sup>.

Будущее человеческого общества, по Давиду,— это цивилизация трудящихся, которые сами станут субъектами ее построения и существования. «Идет ли речь об интеллекте или чувственности, искусстве или научно-техническом творчестве, о критериях выбора в наследовании прошлого или созидания настоящего,— пишет он,— все это может стать субстанциальной сущностью цивилизации только благодаря самим трудящимся»<sup>7</sup>. Вот почему, продолжает свою мысль Давид, интеллектуалам «надо меньше выдвигать идей относительно цивилизации труда, а больше помогать рабочим выдвигать собственные идеи»<sup>8</sup>. Союз труда и интеллекта, их взаимозаменяемость и взаимодополнительность, как того требует спонтанность и подлинность межчеловеческого общения,—

---

<sup>5</sup> David M. Croire ou espérer? P., 1981. P. 157

<sup>6</sup> Ibidem. P. 158.

<sup>7</sup> Ibidem.

<sup>8</sup> Ibidem.

именно здесь видит Давид основу цивилизации, способной покончить с капиталистическим разделением труда.

Чрезвычайной популярностью в современных левокатолических кругах пользуется разработанное во французском персонализме учение о личности, межличностном общении и любви. Муньеровское учение о подлинно человеческом общении разделяет бразильский философ и теолог Де Лима Вас. По его утверждению, «человек должен стремиться создать общество личностей, которое будет действовать своеобразно и не будет иметь никакого эквивалента во всей Вселенной»<sup>9</sup>. Это — буквальное повторение Мунье. Отмеченное своеобразие во многом будет определяться тем, пишет Де Лима Вас, что любовь в качестве онтологической связи выступит началом, объединяющим человека со всеми другими людьми. Ссылаясь на любовь как на «онтологический залог» латиноамериканского своеобразия межличностных отношений, бразильский мыслитель воспроизводит муньеровское понимание любви, представляющей в виде новой формы бытия.

Персоналистское понимание межличностного общения привлекает и другого бразильского философа — Р. Да Матта. Он говорит о двойственности бразильского общества, где индивид, с одной стороны, подчинен экономической и политической системе, а с другой, он, как личность, живет в мире подлинных отношений — в семье, кругу друзей и т. п. Да Матта надеется на то, что персонализм в конечном итоге «сможет поглотить авторитарный формализм и стать господствующей идеологией»<sup>10</sup>.

Венесуэльский философ Л. Родригес-Ариас Бустаманте также защищает муньеровскую идею межличностного общения, видя в нем диалог человека с человеком, основанный на внутреннем духовном понимании, которое одно только в состоянии установить между людьми мир, порядок и справедливость<sup>11</sup>.

Противоречиво сложились отношения «личностной философии» с Ватиканом. В 30-е годы персонализм был постоянно под угрозой осуждения со стороны Ватикана, поскольку его сторонники ставили целью «интеллектуализировать и социализировать религию»<sup>12</sup> и тем самым стремились вырваться из тесных рамок традиционного догматизма томистского миропонимания. Однако впоследствии французский персонализм сыграл видную роль в идейной переориентации официальной доктрины католицизма, вынужденной в середине XX века приспособляться к совре-

<sup>9</sup> The church and the social change in Latin America. Notre-Dame — London, 1970. P. 213. См. также: *Заритовская З. А.* Некоторые социально-политические и философские проблемы современного католицизма в Латинской Америке // К вопросу о специфике латиноамериканской философии. М., 1980.

<sup>10</sup> *Da Matta R.* Le dilèmme Bresilien. Individus, individualisme et personne dans les sociétés semitraditionnelles // *Esprit*. 1985. N 7 P. 31.

<sup>11</sup> См.: *Rodriguez-Arias Bustamante L.* El personalismo comunitario en America Latina. Madrid. 1984.

<sup>12</sup> См.: *Mounier E.* Traité du caractère // *Oeuvres*. V 2. P. 742.

менности, устанавливать новые формы «присутствия» церкви в мире. Большое значение в этом процессе принадлежит различным теологическим концепциям, сформировавшимся под прямым воздействием «личностной философии».

В середине 60-х годов в рамках католического модернизма складываются различные теологические направления, где осмысливаются острые проблемы XX века, начало чему было положено философами-персоналистами. Их концепция «открытого католицизма», нацеливавшая на диалог христианства с современностью, способствовала введению в ранее почти герметически закрытую и самодовлеющую систему миропонимания новой проблематики и новых подходов. Уже в самих названиях некоторых «новых теологий» воспроизводятся проблемы, обсуждение которых в рамках католического мировоззрения началось философами-персоналистами из группы «Эспри»: «теология революции», «теология труда», «теология личности», «теология любви».

«Теология труда» родилась под непосредственным влиянием идей Мунье о трудовой деятельности. Известными теоретиками «теологии труда» являются М.-Д. Шеню, Р. Кост и др.<sup>13</sup> В «теологии революции», призывающей церковь и верующих к переосмыслению социальной функции христианства, включения в него революционных требований и идеалов, прочитываются идеи персонализма о «персоналистской и общностной» революции. Реалистические моменты этой концепции ярче всего проступают во взглядах таких мыслителей, как К. П. Бланкар, У. Асман, Х. Гонсалес-Руис и др.<sup>14</sup> В послесоборный период возникает латиноамериканская «теология освобождения»; среди своих предшественников сторонники «теологии освобождения» называют Маритена, Тейара де Шардена, Мунье<sup>15</sup>; особенно близки к персоналистской концепции представители либерально-реформистского варианта «теологии освобождения»<sup>16</sup>.

Победы национально-освободительного движения, подъем политического сознания трудящихся масс во всем мире, нарастание классовой борьбы трудящихся против гнета монополий, против эксплуатации, увеличение масштабов революционно-демократического, антиимпериалистического движения, глубокие изменения в современном мире, вызванные научно-технической революцией — все эти явления послужили причиной общего кризиса капиталистического общества, его институтов, духовной жизни

<sup>13</sup> См.: *Овсиенко Ф. Г.* Критический анализ католической «теологии труда». М., 1984; *Губман Б. Л.* Современная католическая философия: человек и история. М., 1988.

<sup>14</sup> См.: *Радугин А. А.* Персонализм и католическое обновление. С. 153 и след.

<sup>15</sup> См.: *Губман Б. Л.* Современная католическая философия: человек и история. С. 156 и след.

<sup>16</sup> См.: *Попов А. С., Радугин А. А.* Христианское богословие в поисках социального идеала. М., 1986.



и культуры во второй половине XX века. Одной из характернейших тенденций и проявлений этого кризиса явился кризис современной религии и церкви, суть которого заключается в противоречии между традициями, нормами и критериями, организацией и структурой церкви и новой исторической реальностью, новыми условиями существования церкви в мире, новыми идеями, рожденными современной исторической практикой. Вся совокупность социальных, экономических, политических, идеологических процессов и явлений эпохи поставила перед церковью задачу сохранить свои позиции, обеспечить влияние на массы, остановить их отход от религиозной веры, упрочить свое положение в сложной и противоречивой жизни современного общества. Решение этих задач получило выражение в документах II Ватиканского собора, целью которого было приспособление религиозных принципов и доктрин к современности.

Основываясь на уже существующих в католической среде (в том числе и благодаря персоналистским разработкам) тенденциях, II Ватиканский собор пошатнул ретроградские устои традиционалистов, взывающих к христианскому миру прошлых веков, и сделал попытку выдвинуть церковь в качестве аванпоста современности. Выполнению этой программы способствовала и персоналистская версия христианства; вот почему ее основателя и ведущего теоретика Э. Мунье называют пророком соборного обновления. Многие идеи персоналистской философии входят в мировоззренческий багаж нынешнего главы римско-католической церкви Иоанна Павла III.

Учение о ценности земной жизни и активной вовлеченности человека в мирские дела; идеи о необходимости участия всех людей, в том числе и верующих, в совершенствовании общественных отношений; антиклерикальные установки и тенденции к деполитизации религии; мысли о демократизации и гуманизации религиозной веры; модификация самой идеи бога и взаимоотношения божественного и человеческого, сверхисторического и исторического и т. п. — все это сначала было усвоено «новыми теологами», а затем и католической церковью, которая использовала отмеченные идеи для создания новой модели католицизма.

Одной из главнейших идей, прозвучавших на II Ватиканском соборе и занявших центральное место в послесоборных дискуссиях, стал вопрос об открытости церкви миру. Начиная с пасторской конституции 1965 г. «О церкви в современном мире» (*Gaudium et spes*), в которой речь идет о способах реализации диалога церкви с миром, персоналистские принципы в различных версиях будут появляться в документах Ватикана<sup>17</sup>.

Сегодня диалог с миром становится основной формой отноше-

---

<sup>17</sup> См.: *Nowicki A. Poszerzanie przestrzem dialogu// Szlowiek i swiatopoglad. W-wa, 1985. N 5.*

ния католической церкви с «градом земным»; эпоха приспособления мира к церкви сменилась эпохой приспособления церкви к миру. В философском отношении это означает, что Ватикан в своих теоретических изысканиях стремится учитывать все многообразие идей и тенденций как общекультурного, так и специально-научного характера, в результате чего происходит расширение доктринальных и вероисповедальных горизонтов католицизма.

Одной из центральных проблем официального католицизма второй половины XX века становится проблема человека и его личностного содержания. Наиболее благосклонно католическая церковь отнеслась к работам Ж. Маритена, где обосновывается и разрабатывается концепция «интегрального гуманизма»<sup>18</sup>, основная характеристика которого — «персоналистическая ориентированность», стремление построить общественную жизнь исходя из духовного, личностного начала как высшей ценности<sup>19</sup>. На II Ватиканском соборе и после него концепция «интегрального гуманизма» Маритена вошла в теоретический арсенал официального католицизма.

Проблема трудовой деятельности человека, создающего культурно-исторический мир, также активно обсуждается в документах и материалах римско-католической церкви. Одно из центральных мест отведено этой проблеме в энциклике Иоанна Павла II «О труде человеческом» (*Laborem exergens*), определяющей в настоящее время позицию Ватикана по важнейшим социальным вопросам современности. В частности, в ней утверждается, что труд отражает фундаментальное измерение существования человека на Земле, к труду человек призван самим богом<sup>20</sup>. Если в энциклике Льва XIII «О новых вещах» (*Regum novarum*), обнародованной за 90 лет до энциклики «О труде человеческом», труд и капитал признавались естественно сосуществующими, необходимыми друг другу и взаимно дополняющими друг друга элементами общества, то Иоанн Павел II объявляет о необходимости выйти за границу антиномии между трудом и капиталом, о примате труда над капиталом, говорит о человеке как о субъекте труда, «властителе» вещей и капитала. При этом под капиталом нынешний папа понимает не экономические отношения, а «сумму вещей», «совокупность машин, орудий, средств производства».

Принципы католического персонализма лежат в основе теологии и философии мира папы Иоанна Павла II. Главной проблемой теологии мира Иоанн Павел II признает трактуемое с позиций персонализма единство личности и человеческой общности.

---

<sup>18</sup> *Maritain J. Humanisme intégral*. P., 1968; *Les droits de l'homme et la loi naturelle*. P., 1942.

<sup>19</sup> См.: *Губман Б. Л.* Кризис современного неотоцизма. М., 1983. С. 95 и след.

<sup>20</sup> См.: *Попов А. С., Ситнова Л. И.* Критика католических воззрений на труд // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. М., 1986. № 3.

Преобразование мира и обеспечение мирного сосуществования, по его убеждению, возможны только через изменение человека, его свободного и гармоничного развития в обществе. Для этого необходимо подчинить «материалистическую цивилизацию» духовно-религиозным ценностям. Приоритет духовно-религиозных ценностей признается главой Ватикана необходимым, первоочередным и существеннейшим условием мира. В духе персонализма он, не отрицая позитивного значения научно-технического прогресса в жизни общества, противопоставляет «материалистическую» цивилизацию религиозно-идеалистической, исходящей из примата моральных ценностей; здесь наука и техника подчиняются гуманистическому контролю<sup>21</sup>.

Не менее важной проблемой в современном католицизме стал вопрос об отношении к атеизму. Как отмечают французские исследователи, Д. Эрвьё и Ф. Шампён, доведенная до признания плюрализма идей, церковь отходит от безоговорочного осуждения атеизма и, в результате ряда дискуссий, становится на позиции «ограниченной открытости» по отношению к атеизму<sup>22</sup>. Атеизм признается составным элементом современной культуры, отношение к которому зависит от его представлений о человеке и обществе. Разумеется, с точки зрения религии, атеизм по-прежнему остается «провалом» разума и коллективного опыта и от католиков требуется безоговорочный отказ от него. Но теперь этот отказ не сопровождается осуждением атеизма; более того, в качестве гуманизма, носителя гуманистических ценностей атеизм признается партнером церкви в диалоге с католиками.

Изменилось и отношение Ватикана к марксизму. Еще в ходе работы II Ватиканского собора была опубликована энциклика «Мир на Земле» (*Pacem in terris*), в которой впервые в истории римско-католической церкви признавалась целесообразность диалога марксистов и христиан и активное участие в нем католиков. Иоанн Павел II говорит не только о диалоге, но и о сближении христианской и марксистской социальных и антропологических концепций, по его мнению, важнейших в настоящее время.

Новизной отмечено и отношение католической церкви к социализму. В апостольском послании Павла VI социализм характеризуется как движение, имеющее наряду с негативными, и позитивные ценности; среди последних указываются: стремление к справедливости, равенству, солидарности людей. Иоанн Павел II воздерживается от суждений по поводу ценностей социализма, но вместе с тем оставляет за христианами право участия в социальных движениях, имеющих в своих программах требования обоб-

<sup>21</sup> См.: Гаевой В. С. Философы-марксисты социалистических стран об изменении в послесоборной католической церкви (обзор) // Эволюция идей II Ватиканского собора. М., 1987. С. 23—24.

<sup>22</sup> См.: *Hervieu-Leger D., Champion F. Vers un nouveau christianisme?* P., 1986.

ществления собственности и заботу о развитии человеческой личности.

В современном западном мышлении существуют и другие отклики на персоналистские идеи. Некоторые западные теоретики стремятся нейтрализовать повсеместно возрастающую тягу широких народных масс к социализму. Их не устраивает то, что такие левые движения, как, например, «Христиане за социализм» или «Марксистские христиане» видят в социализме решение важнейших проблем современности, и хотели бы, чтобы эти движения в деле соединения христианства с современностью и построения нового гуманистического общества опирались бы на другие положения персонализма, нежели те, которые призывают к активному вторжению в жизнь. Показательна в этом отношении книга Ж.-Л. Лубе дель Бейля «Нон-конформисты 30-х годов: попытка обновления французского политического мышления»<sup>23</sup>, написанная автором в разгар летних событий во Франции 1968 года. Его, специалиста по политическим наукам, французский персонализм интересует прежде всего как политическая доктрина. Казалось бы, интерес весьма парадоксален, если учесть настойчивые попытки основоположника «личностной» философии Э. Мунье развивать свое учение вне партий и политической борьбы.

Разбирая историю взаимоотношений журнала «Эспри» с движением «Третья сила», Лубе дель Бейль отмечает, что Мунье, придерживавшийся принципа: «Эспри» не является органом какого-либо политического движения», — противопоставил руководству «Третьей силой», выступающему за массовые политические действия, свою теорию «действующего меньшинства»: согласно Мунье, не массы делают историю, а «ценности, которые воздействуют на массы и исходят от непоколебимого меньшинства»<sup>24</sup>. Следующий момент персоналистской доктрины, импонирующий Лубе дель Бейлю, это признание противоположности между духовной революцией и революцией политической: «Сегодня духовная революция не может не предать себя, если она включится в политическую борьбу»<sup>25</sup>. Эту мысль Э. Мунье поддерживают и корреспонденты «Эспри» 80-х годов. Для преодоления кризиса, который переживает современный западный мир, они предлагают «выявить духовные корни зла», поразившего общество, и исходя из этого определять направления действий по обновлению социальной, экономической и политической практики капитализма<sup>26</sup>.

Влияние персоналистских идей в современном мире распро-

---

<sup>23</sup> *Loubel del Bayle J.-L. Les non-conformistes des années 30. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française. P., 1969.*

<sup>24</sup> *Mounier et sa génération. P. 152.*

<sup>25</sup> *Mounier E. La révolution contre mythes// Esprit. 1934. N 18. P. 913.*

<sup>26</sup> См.: *Le Goff J. Totalité et distance. Spirituel et politique dans la réflexion de Mounier// Esprit. 1983. N 1. P. 17*

страняется не только на сторонников религиозного миропонимания. В 30-х годах философы-персоналисты высказали целый ряд положений, ставших актуальными в западной мысли 60—80-х годов. В немалой степени это сопряжено с разочарованием части западной интеллигенции в идеалах политического и культурного радикализма 60-х годов, стимулировавшим возрождение интереса к духовным исканиям начала XX века, особенно — к поискам альтернатив буржуазной культуре и путей преобразования капитализма на гуманистических основах. Но, пожалуй, главной причиной неослабевающего интереса современных мыслителей к персоналистским темам и проблемам является то, что в них большое место принадлежит общечеловеческим ценностям и идеалам.

Персоналистско-экзистенциалистские идеи в известной мере сыграли роль катализатора в подготовке весенних событий 1968 г. во Франции. Они способствовали росту интереса у его участников к проблеме дегуманизации, усилившейся в связи со «сверхэксплуатацией» (Ж. Марше) рабочего класса в период ускоренного экономического развития страны в предшествующий событиями период. Среди лозунгов и призывов 68-го года были такие, которые почти дословно воспроизводили отдельные положения «личностной философии». В последующие годы персоналистские мотивы в той или иной мере питают мышление философствующих гошистов, «новых философов» и др. Наиболее популярны из них — это мысли о морально-духовной революции, об интеграции революционной борьбы и художественной деятельности, о личностном межчеловеческом общении <sup>27</sup>.

Ж.-М. Доменах, анализируя концепции «новых философов», не без основания отмечает, что в них по существу повторяется многое из того, что уже было сказано Мунье <sup>28</sup>. С ним никак нельзя согласиться, будто отношение Мунье к марксизму и социализму такое же, что и у откровенных антимарксистов из числа «новых философов», однако лидер «Эспри» 50—70-х годов прав в том, что и персонализм, и «новые философы» отождествляют социалистическую революцию с морально-религиозным обращением человека и человечества. «Авторы «Ангела» («новые философы» К. Жамбе и Г. Лардро.— И. В.), — пишет Доменах, — иллюстрируют предписания Мунье: революция будет духовной, либо ее не будет вовсе». «Ж.-П. Доле доходит до того, что говорит о любви в ее персоналистском понимании» <sup>29</sup>. Как отмечают сегодняшние руководители «Эспри» П. Тибо и О. Монжен, характеризуя философские идеи Запада последних лет, «от эстетиче-

---

<sup>27</sup> См.: Вдовина И. С. Проблемы власти, революции, истории во французской философии 70—80-х годов // Новые тенденции в западной социальной философии. М., 1988.

<sup>28</sup> См.: *Domenach J.-M. Enquête sur les idées contemporaines*. P. 59.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

ского суждения ждут появления новых форм освобождения, установления иных связей между людьми»<sup>30</sup>.

Особую актуальность на исходе XX века философское учение французского персонализма приобретает благодаря понятию личности, ставшему сегодня символом гуманизма. П. Рикёр, один из авторитетов в современной западной философии, виднейший представитель ее феноменологическо-экзистенциалистского направления, постоянный сотрудник «Эспри», считает понятие личности самой плодотворной из всех идей персонализма и находит его более перспективным для философских исследований, чем такие концепты, как сознание, субъект, человеческое «я»<sup>31</sup>.

Симптоматично название статьи Рикёра, опубликованной им в январском номере «Эспри» за 1983 год, посвященном пятидесятилетию «личностной философии» Франции: «Персонализм, умри! Личность — возродись!». Действительно, французский персонализм, как его замыслили Мунье и его соратники, в известной мере исчерпал свои возможности в качестве целостного учения, реагирующего на насущные проблемы современности. Однако философы личности в своем учении поставили ряд проблем, которые, как ценное наследие, перешли в современное философское мышление.

Собственно это и было целью учения, которое создали Мунье и его единомышленники. Основатель «личностной философии» писал по этому поводу: «наилучшая участь, какая может постигнуть персонализм, заключается в том, что он, пробудив у большого числа людей смысл тотального человека, исчезнет без следа, слившись с нашей повседневной жизнью»<sup>32</sup>. Именно последнее он имел в виду, когда говорил: «Можно быть христианином-персоналистом, социалистом-персоналистом и — а почему бы и нет? — коммунистом-персоналистом»<sup>33</sup>.

В определенном отношении мечта Мунье осуществилась — понятие личности стало центральным в современной культуре. Речь идет о личности не в собственном персоналистском понимании, а в широком осмыслении человека как сознательного субъекта истории, обладающего чувством социальной и моральной ответственности, достоинством и правом суверенного гражданина. Сегодня есть все основания говорить о «персоналистской линии» в философии и культуре, где под персонализмом понимается не анализируемое в данной работе направление, а общемировоззренческая установка, в которой человек трактуется как безоговорочная ценность.

В последнее время в западной философии все настойчивее обсуждается проблема постсовременности — проблема нового осмысления современности и нового отношения к культурной тради-

<sup>30</sup> Esprit. 1986 N 8—9. P. 3.

<sup>31</sup> Ricoeur P. Meurt le personnalisme, revient la personne // Esprit. 1983. N 1. P. 115—116.

<sup>32</sup> Mounier E. Qu'est-ce que le personnalisme? P. 8

<sup>33</sup> Ibidem.

ции. В работах, посвященных этой теме высказывается, в частности, мысль о том, что подошло время философского осмысления вопроса о расширении человеческих возможностей в современном мире, о культивировании человеческого потенциала. В этой связи, как отмечается в философской литературе, постсовременность не только выдвигает новые подходы, но и «идет на выучку» к прошлому, видит в прошлом свою неотъемлемую составную часть и ищет в нем то, что утеряно в настоящем<sup>34</sup>. Предлагаемая постсовременной тенденцией картина мира тяготеет к «изначально человеческому» слою мировосприятия и миропонимания и в ней усиливается влияние антропологических философских концепций — философии жизни, феноменологии, экзистенциализма, персонализма. Большое место в постсовременных исследованиях отводится проблеме духовной наполненности экономической и социальной деятельности человека, умерения его чрезмерно растущих потребностей и ориентации на «этику хозяйствования» и «культуру потребления», подвергающих моральной коррекции представления о целях, путях, средствах и методах экономического развития, анализирующих хозяйственную жизнь общества в глобальной перспективе. Эта озабоченность, как видно из настоящего исследования, питала и мысль Мунье.

Переход к постсовременности предполагает смену ценностей и в культуре: от преимущественно технико-научно-экономических к философско-эстетическим в широком смысле слова! Постсовременность объявляется эпохой нового открытия человеческого «я», осуществляющей переход от эмпирической и объективирующей трактовки личности к ее истолкованию как «трансцендентного ядра» — самождества, открытого переменам, выдвигающего в качестве основного фермента развития и саморазвития человека глубинное, имманентно присущее его душе беспокойство о собственной судьбе<sup>35</sup>. В постсовременных философско-социальных концепциях речь идет о становлении нового, «персоналистского», этноса, где отстаиваются равноправие и равноценность индивидов, социальных групп, человеческих сообществ. Персоналистская парадигма набирает силу и в связи с общим подъемом правовой сознания и движением в защиту гражданских прав личности, которое ищет философско-мировоззренческого обоснования. Некоторые идеи «личностной философии» прочитываются в проектах альтернативных движений — коммунитарных, анти-технократических и др.

Таким образом, понятие личности выступает сегодня в качестве основы всемирной гуманистической стратегии, нацеленной на отстаивание и укрепление общечеловеческих ценностей.

<sup>34</sup> См.: Гулыга А. В. Что такое постсовременность?//Вопросы философии. 1988. № 12.

<sup>35</sup> См.: Koslowski P. Die postmoderne Kultur: Gesellschaftlich-Kulturelle Konsequenzen der technischen Entwicklung. München, 1987.

## СОДЕРЖАНИЕ

	<i>Стр.</i>
Введение	3
1. Цели и задачи персоналистского движения во Франции	9
2. Истоки «личностной философии»	23
3. Личность и деятельность. «Вовлеченное существование»	44
4. Внутренний мир личности	69
5. Личность и общение	89
6. Личность и искусство	102
7. Эволюция «личностной философии» в 50—80-е годы	123
8. Персонализм и современный католический мир	138



*Учебное издание*

**Вдовина Ирена Сергеевна**

**ФРАНЦУЗСКИЙ ПЕРСОНАЛИЗМ  
(1932—1982)**

Заведующий редакцией *А. Д. Кашин*

Редактор *О. В. Кирьязов*

Младший редактор *Т. А. Шангина*

Художественный редактор *С. Г. Абелин*

Технический редактор *И. В. Резникова*

Корректор *В. А. Золотова*

Оператор *В. Н. Новоселова*

ИБ № 8624

Изд. № ФПН-756. Сдано в набор 27.09.89. Подп. в печать 26.02.90.

Формат 60×88<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бум. офс. № 2. Гарнитура литературная. Печать офсетная.

Объем 9,31 усл. печ. л. 9,56 усл. кр.-отт. 9,92 уч.-изд. л.

Тираж 5700 экз. Зак. №136 Цена 35 к.

Издательство «Высшая школа», 101430, Москва, ГСП-4, Неглинная ул., д. 29/14.

Текстовые диапозитивы изготовлены на фотонаборном оборудовании издательства с применением ЭВМ.

Отпечатано в Московской типографии № 4 Госкомпечати СССР. 129041, Москва. Б. Переяславская ул., 46.