

**ИДЕЯ ДУХОВНОСТИ В ФИЛОСОФСКОМ ПЕРСОНАЛИЗМЕ:  
М. ШЕЛЕР, Н. БЕРДЯЕВ, Э. МУНЬЕ**

В статье на основе сравнительного анализа взглядов М. Шелера, Н. Бердяева и Э. Мунье исследуется содержание идеи духовности в философском персонализме, ее эпистемологический смысл и онтологическая основа. Раскрывается связь персонализма с христианской философией. Делается вывод, что личность как носитель духовности выступает в персонализме в качестве интегрального принципа, обеспечивающего целостность человека. Показывается место Бога в процессе духовного становления личности. Анализируются основные проблемы персонализма: место человека в космосе, проблема персонализации, ценностей, свободы. Обосновывается гуманистическая направленность персоналистского проекта выхода из духовного кризиса эпохи, его связь с идеей собственной активности человека. Делается вывод об отличии персоналистской концепции духовности от экзистенциалистской и протестантской.

**Ключевые слова:** личность (Persona), Бог, дух, духовность, персонализация, ценности, свобода.

*L. A. Ornatskaya, T. I. Luzina*

*The idea of spirituality in the philosophical personalism: M. Scheler, N. Berdyaev, E. Mounier*

The contents of the idea of spirituality in the philosophical personalism, its epistemological sense and ontological foundation are examined on the basis of comparative analysis of the views of M. Scheler, N. Berdyaev and E. Mounier. The links of personalism with Christian philosophy are revealed. It is concluded that a person as the bearer of spirituality acts in personalism as an integral principle of ensuring the integrity of the person. The place of God in the process of spiritual development of the individual is shown. The main problems of personalism such as the place of man in space, the problem of personalization, values, freedom are analyzed. Humanistic orientation of personalized project of the output of the spiritual crisis of the epoch, and the connection of the project with the idea of man's own activity are established. The conclusion about the difference of personalistic concept of spirituality from the existentialist one and that of Protestantism is made.

**Keywords:** personality (Persona), God, spirit, spirituality, personality, values, freedom.

---

\* Орнатская Людмила Александровна — кандидат философских наук, доцент Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, LudAorn13@yandex.ru. Лузина Татьяна Ивановна — кандидат философских наук, доцент Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, lti79@yandex.ru.

В критической литературе XX в. персонализм часто определяется как направление, по своей тематике находящееся между марксизмом и экзистенциализмом: с марксизмом его роднит идея целостности человека и критика капиталистических отношений и современной цивилизации, с экзистенциализмом — обращение к опыту реального человека в условиях его повседневного бытия. С точки зрения перспективы сегодняшнего дня о маргинальности персонализма уже не может быть и речи. Персонализм предстает как самостоятельное и самодостаточное течение, а персоналистский подход есть все основания определять как магистральное направление поисков человеческой духовности в XX в. Именно утверждение духовности, признание ее особого статуса в бытии человека принципиально отличает персонализм от всех других философских направлений своего времени.

Главное, исходное понятие персонализма — личность (Persona) — определяется не столько с онтологической, сколько с познавательной, эпистемологической точки зрения. Личность понимается как фундаментальный принцип, имеющий интегральную природу: имея связь с объективным миром, она содержит в себе элементы, которые нельзя найти ни в одной другой сфере бытия. Это специфическое в человеке — его духовность, которая и обеспечивает его целостность. При этом духовность понимается в персонализме значительно шире, чем это было характерно для классической философии: она охватывает психическую жизнь человека в ее единстве, включая в себя как рациональное, так и эмоциональное (переживание). Это сфера внутренней жизни, которая, более того, может выходить и за пределы психического как совокупности отдельных актов. Посредством духовности человек предельно освобождает себя от зависимостей внешнего мира и предстает в качестве высшей экзистенциальной реальности. Вопрос о том, как духовное может превосходить материальное (биологическое, психологическое, социальное) — главный в персонализме, и решается по-разному. Бердяев представляет этот процесс в метафизических категориях. Шелер и Мунье колеблются между метафизическими и естественнонаучными объяснениями, обращаясь к данным современной им физиологии, психологии и социологии. Некоторые персоналисты рассматривают духовность как цель, высшее достижение процесса персонализации, другие — как процесс, накладывающийся на биологические и социальные процессы. Третьи рассматривают эти процессы как самостоятельные. В целом персоналисты тяготеют к христианскому гуманизму, отсылая к Богу как последнему основанию человеческой духовности, допуская, а иногда и оправдывая, как в случае Бердяева, элементы мистицизма. Но и в вопросе о роли Бога в процессе становления личности персоналисты, как мы увидим, не единодушны: одно дело теоцентрическая ориентация Ж. Маритена (персоналистский неотомизм), другое — метафизические экскурсы В. Штерна, М. Шелера и Н. Бердяева с их отказом от доктринального понимания Бога, и третье — взгляды Мунье, провозгласившего первенство «человеческих» элементов христианской философии.

От философского экзистенциализма персонализм отличает идея надежда на сцеление человека, распавшегося, расщепленного в условиях современного общества, посредством духовного обновления; это — центральный пункт философских исканий персонализма, очерчивающий в принципе и его границы. Объяснить человека как целостность в рамках этого подхода, значит объяснить его не как то, что существует само по себе, а как то, что имеет определенное отношение к реальному миру — к природе и обществу. При этом персонализм отличает признание особого вида духовного активизма — творческого участия человека в делах мироустройства и собственного

бытия. Не бегство от мира, а открытость миру и другим — сущностная черта человека. Объясняя личность с точки зрения процессуальности, персонализм подчеркивает динамически-генетический характер личности и ее духовной составляющей.

Одной из важнейших тем философского персонализма — определение места человека в космосе. Оно может быть развернутым, опираться на достижения науки (как у Шелера), может быть представлено в сжатой форме, в форме метафизической посылки (как у Бердяева), но так или иначе, «выход в космос» является неперенным условием обоснования идеи духовности человека: персоналисты связывают ее с особым положением человека в мире. При этом «космическая тема» предполагает установку на иерархизацию отношений по шкале: мир — личность, на утверждение особой лестницы бытия, последовательно возвышающейся до Бога как высшей личности.

Шелер, утверждая необходимость целостного подхода к исследованию личности, критикует те идеи человека, которые не дают возможности определить его истинное место в мире. Это идеи, которые выводят человека из одного только начала, естественного или общественного («исторического образа»). Таковы, по его мнению, идеи «*animal rationale*» классического рационализма, «*homo faber*» позитивизма, «дионисического человека» Ницше, человека как «болезни жизни» в неоромантических концепциях, «*homo sapiens*» Линнея, «*homme machine*» Ламетри, человека только «власти», только «*Libido*», только «экономики» (Макиавелли, Фрейд, Маркс), равно как и идея сотворенного Богом и падшего Адама:

...все эти представления слишком узки, чтобы охватить человека целиком. Все это как бы идеи вещей. Но человек не вещь, он есть направление движения самого универсума, самой его основы. Человек есть микрокосмос и одухотворенное живое существо [9 с. 105].

Человека, следовательно, нельзя сводить к какой-то субстанциональной основе мира, потому что он сам — его основа. Микрокосмос — это не часть макрокосмоса, понимаемого как единство мира, а только его коррелят, осуществляющийся сам по себе.

В работе «Положение человека в космосе» Шелер много размышляет о порядке мира, об иерархии бытия и направленности «движения самого универсума». Его очень интересует вопрос о характере связи высших и низших ступеней бытия, смысловая наполненность идеи восхождения. Не выглядит ли все так, говорит он, будто существует последовательность ступеней, восходя по которым при построении мира, человек все больше «отклоняется к самому себе», чтобы на более высших ступенях полностью владеть собой и постигнуть себя? [9, с. 157]. Но основное внимание Шелер уделяет отличию человека от животного.

То, что делает человека человеком, есть принцип, противоположный всей жизни вообще, он как таковой вообще не сводим к «естественной эволюции жизни» и если его к чему-то и можно возвести, то только к самой высшей основе вещей, к той основе, частной манифестацией которой является жизнь [9, с. 148].

Греки называли такой принцип разумом, Шелер называет его «духом». Разум, понимаемый как дух, — это не только мышление в идеях, но и созерцание первофеноменов или сущностных содержаний, а кроме того — и определенный класс эмоций и волевых актов, например, доброта, любовь, раскаяние, почитание и т. д. [9, с. 153]. Личность — центр, средоточие духа, его олицетворение в пределах конечных форм бытия. Шелер предупреждает: личность как дух надо четко отграничивать от всех

функциональных «жизненных центров», которые, если их рассматривать с внутренней стороны, называются «душевными» центрами.

Но если каждый человек как личность есть микрокосмос и живет своей жизнью в собственном мире, если он сингулярен и неповторим, то как он открывает для себя универсум, абсолют? В ответе на этот вопрос Шелер очень близок экзистенциализму, поскольку опирается на феноменологический подход: человек конструирует мир, основываясь на тех феноменах, которые предоставляет ему внутреннее созерцание по правилам феноменологической редукции. В отличие от экзистенциалистов, однако, Шелер уверенно говорит о существовании универсума и его объективированных форм. Но остается непреклонным в утверждении: истина о мире всегда — «личная истина», очевидно, полагая, что обращение к Богу как высшей личности снимает сомнения в релятивизме. Бог, в конечном счете, у него и источник духа. Личность, по мнению Шелера, есть монархически упорядоченная структура духовных актов, которая представляет собой уникальную, индивидуальную самоконцентрацию единого бесконечного духа, в котором коренится сущностная структура объективного мира. Но человек как живое существо «равноначально» коренится также в Боге. Это единство укорененности всех людей, да и всего живого, в «божественном порыве» мы испытываем, по мнению Шелера, в великих движениях симпатии, любви, во всех формах чувственного единения с космосом. В целом его позиция по этому вопросу достаточно определена. «Поскольку человек — это микрокосмос, т. е. мир в малом», так как все сущностные генерации бытия — физическое, химическое, живое, духовное бытие — встречаются и пересекаются в бытии человека, то постольку на человеке можно изучать и высшую основу «большого мира», «макрокосмоса». И поэтому бытие человека как микрокосмоса есть также первый доступ к Богу» [9, с. 12]. С определенными поправками эту точку зрения принимают все персоналисты.

Отношение Шелера к Богу менялось, но эта установка сохранила свое значение. Несколько видоизменилась лишь функция Бога относительно человека. На первом этапе Шелер утверждал идею конфессионально признанного католического Бога — творца и хозяина мира. Уже в этот период у него появилась идея о том, что назначение человека больше, чем быть только рабом и послушным слугой, только сыном готового в себе и совершенного Бога. Человек в своем человеческом бытии достоин более высокого звания «состязателя», «соратника» Бога, которому суждено нести знамя божества, знамя «Deitas», осуществляющегося лишь вместе с мировым процессом, впереди всех вещей в штормовой стихии мира [9, с. 13]. В персоналистский период, когда Шелер принял идею пантеистического Бога, эта идея приобрела новый акцент: Бог в своей сущностной основе столь же мало «господин и король творения», человек и Бог — товарищи по «судьбе, страдающие и преодолевающие, которые когда-нибудь, наверно, победят» [9, с. 118]. Это — становящийся, «неокончательный» Бог [9, с. 119]. Говорят, замечал Шелер, что человек не может вынести неокончательного Бога, но метафизика — не страховое общество по поддержке слабых людей. Она предпочитает в человеке «мощный настрой» [9, с. 175]. Человек становится, таким образом, «единственным местом» становления Бога, которое нам доступно [9, с. 190].

Бердяев учение о лестнице бытия не разделял. Он признает, что «вся природа есть органическая иерархия живых существ. Все, все, и камни, и куски земли есть органические чувства» [2, с. 131]. И человек занимает в этой иерархии высшее и центральное положение. Но к миру духа, идеальных ценностей категория иерархии, по мнению

Бердяева, неприменима. Отношения между личностями и отношения между личностью и Богом — не иерархические отношения. Это отношения свободной любви.

Как и все персоналисты, Бердяев признает дуализм мира и человека. Условием единства мира, полагает он, является духовное творчество, указывая тем самым на участие человека в мироустройстве. Бог в персоналистской концепции Бердяева играет очень большую роль, поскольку он рассматривает дух и соответственно духовность человека как непосредственное воплощение божественного. С его точки зрения, Бог — исключительный носитель ценностей, так что исцеление мира, освобождение человека от власти материального, «объективации», связывается им с приближением к Богу и даже со слиянием с ним. Но Бог лишь открывает себя миру, а не управляет им.

Бердяев оказал большое влияние на взгляды Мунье, основателя французского персонализма и журнала «Esprit». Возможно, в силу этого влияния Мунье сравнительно мало внимания уделяет идее лестницы бытия, однако он ее признает. Есть два способа, говорит он, выразить общую идею персонализма. Можно начать с объективного мира и показать, что личностный мир есть самая высокая форма существования и что вся эволюция природы до человека приходит к тому творческому моменту, где возникает это завершение универсума. Здесь можно было бы сказать, что центральная реальность универсума есть движение персонализации. В то время как неперсональные или более или менее деперсонализованные реальности (материя, животные виды, идеи) суть лишь результат потери скорости или изнеможения на пути персонализации [5, с. 15]. Такому пути выражения реальности он, однако, предпочитает путь «публичного переживания опыта личностной жизни».

Признавая разрыв между миром и человеком, Мунье по-иному связывает идею духовности с космической темой. Духовность определяет единство не только человека, но и космоса. Универсум, полагает он, — это одновременно и централизованный и иерархический организм, и всеобщее согласие составляющих его частей. Но обеспечивает «слитность» универсума дух, потому что его принцип заключается не в иерархическом подчинении, не во внешней силе: принцип этот — сам порыв, увлекающий всех людей и развивающий чувство братства, пришедшее к нему сверху. [8, с. 55] Мало интересуясь иерархической структурой космоса, Мунье делает акцент на иерархической структуре личности, также привязывая ее к Богу как высшей личности. Бог — источник единства человека и космоса, всеединства мира, но лишь в конечной степени. При этом Мунье не эксплицирует, как Шелер и Бердяев, идею Бога и само слово «Бог» употребляет очень редко.

Размышления о космосе, таким образом, важны для персоналистов не сами по себе. Они подчинены главной проблеме — проблеме персонализации, в рамках которой дается определение личности, т. е. духовной составляющей человека, и намечаются пути его становления, ибо все персоналисты признают противоречивость человека, наличие в нем «двух природ» — материальной, предметной, т. е. собственно «человеческой», и идеальной. Разлад с объективным миром, таким образом, происходит и внутри человека.

О том, как Шелер подходит к проблеме определения личности уже шла речь. Но рассмотрение собственно проблемы персонализации требует уточнений. Критикуя «односторонние» подходы к человеку, Шелер подчеркивает психофизическую индифферентность личности. Где же находится то «место», где обнаруживает себя личность? Основываясь на методе феноменологической редукции, Шелер полагает, что «единство личности есть лишь единство конкретного центра актов, функционально

упорядоченное (по законам фундирования актов) структурное единство, вершину которого (в качестве верховной ценности) могут занять различные акты» [9, с. 53]. Иными словами, личность есть самостоятельное, сущностное бытийствование духовных актов разного рода, она — центр их переживания как некоторой целостности; личность не существует до акта, экзистенция сама по себе не открывает и не исполняет акты, т. е. личность не предшествует своей деятельности, она — сама деятельность. Личность — это центр, который в пределе мотивирует поведение и деятельность человека (последним основанием этой мотивации являются персональные ценности). С точки зрения Шелера, личность не может идентифицироваться не только с «душой», но и с «Я». Она — центр актов, где всякий акт манифестирует целостность, которая выступает как единство психических актов, в то время как «Я» узнает себя только в противопоставлении (т. е. в раздвоенности) «Я и Ты», «Я и внешний мир», «психическое — физическое».

Как Шелер формулирует основной ориентир духовного развития человека? Основным определением «духовного существа» является, по его мнению, «экзистенциальная несвязанность», свобода, отрешенность его — или его центра существования — от принуждения, от давления, от зависимости от органического, от «жизни» и ото всего, что относится к жизни, т. е. в том числе и от его собственного, связанного с влечениями, интеллекта. Такое «духовное существо» больше не привязано к влечениям и окружающему миру, но «свободно от окружающего мира» и, как мы будем это называть, «открыто миру». У такого существа есть мир [9, с. 157]. Но это предельные возможности духа. В реальности дело обстоит иначе. В поздний период творчества Шелер придает большое значение витальному: совершенно верно, пишет он, положение Маркса о том, что идеи, не имеющие за собой интересов и страстей, т. е. сил, происходящих из витальной сферы человека, из сферы его влечений, неизбежно «посрамляют» себя в истории. То есть превзойти жизнь реально невозможно. И человек должен научиться «терпеть» себя, косвенным путем преодолевая дурные склонности и пороки [9, с. 173].

Бердяев, как и все персоналисты, полагает, что личность не может рассматриваться ни как субстанция, ни как часть природы. Личность — это энергия, чистая духовная активность, но не центр, создающий энергию, поэтому она не может быть понята как объект. Это исключительно субъект, в бескрайности которого скрыта тайна ее экзистенции. Личность — метафизическая категория, которая не может быть предметом наук, ибо антропология, биология, психология, социология рассматривают личность как объект. Здесь его позиция принципиально отличается от Шелера и Мунье, которые свои метафизические рассуждения часто подкрепляют данными наук и даже используют их как опорные точки для своих построений, и сближается с Хайдеггером, утверждая необходимость иррационально-интуитивного схватывания сущности личности, что часто называет мистическим подходом.

Как микрокосм личность универсальна, но это, полагает Бердяев, особый род универсальности, существующий как исключение, а не как правило. К личности законы неприменимы, она существует в единичной, индивидуальной, невозобновляемой форме, это не то, что обще, рационально, классично, а то, что персонально, оригинально и самобытно. Бердяев противопоставляет личность индивиду. Индивид — это творение природы, это биологическая и социологическая категория. Личность не рождена природой, она от Бога. Это высшая степень индивидуализации индивида; процесс индивидуализации осуществляется при этом, по мнению Бердяева, не в материальной

сфере, а в духовной. Личность — осуществление духовного принципа, и в потенции она бессмертна; «царственное чувство человека как вечного Антропоса» — одна из важнейших составляющих человеческого духа.

В согласии с общей установкой персонализма, Бердяев считает творческую энергию, т. е. акт самопревосхождения, сущностной чертой личности, это динамическая категория, бытие в перспективе идеала, которое предполагает свободу. В концепции Бердяева свобода становится фундаментальной характеристикой духа и человеческой духовности. Раскрывая динамику персонализации, он выделяет в ней, исходя из идеи двойственной природы человека, материальную и божественную сторону (при этом Бердяев различает «дух» и «душу» — душа в большей степени относится к материальному миру). Он выделяет два самостоятельных процесса, противопоставляя их друг другу: процесс объективации — кажущееся, иллюзорное превосхождение, в ходе которого человек растворяется в объективном мире, отчуждая то, что в нем действительно персонально, и процесс субъективации, трансценденции, где субъективное открывается встиче с Богом. В концепции Бердяева духовное приобретает этическое измерение (чего пытался избежать Шелер). Процесс трансценденции тесно связан с категорией добра и зла. Торжество добра над злом, ответственность за которое Бердяев возлагает на материальную природу человека — это и есть триумф свободы над детерминизмом. Проблема единства человека решается, таким образом, за счет снятия одной из сторон дуальной оппозиции, с чем большинство персоналистов согласиться не могли.

Другой вопрос, ставший камнем преткновения для многих персоналистов, в том числе и Бердяева, — обоснование идеи человеческой солидарности, логически вытекающей из идеи единства мира и человека. Солидарность — одна из важнейших духовных ценностей, утверждаемых персонализмом. Но если личность — микрокосмос, индивидуальна и самобытна, то как возможна связь между людьми, тем более связь, основанная на духовном единении? Шелер выводит идею солидарности не из единства мира, а из единства человека с Богом: Бог оказывается посредником между людьми. Но трансформация представлений Шелера о Боге поставила под вопрос укорененность солидарности в самом бытии. Бердяев в этом вопросе противоречив. Процесс персонализации у него фактически происходит из ничего, роль социализации в становлении личности он отрицает. «Я» может быть «эгоцентрическим, раздувающимся, неспособным выйти на другого», но оно может, утверждает Бердяев в отличие от Шелера, стать личностью. Персоналистская этика должна бороться против эгоцентризма. «Не быть поглощенным собой, быть обращенным к “ты” и к “мы” есть основное условие осуществления личности» [1, с. 113].

Мунье, как и все персоналисты, видит основную проблему современного человека в кризисе духа. Дух — это особая сфера его бытия, где осуществляется смысл его существования, его судьба, где задается импульс его движения к идеалу «внутренней жизни, свободы, великодушия» [6, с. 60]. Конкретное самоосуществление человека вторично по отношению к сфере духа, в пределе дух — это область сверхсознательная, сверхвременная и сверхперсональная, которую отличает способность к трансценденции, открытость некоему внешнему его носителю — Богу. Дух воплощается, однако, только в личности. И с этой точки зрения для Мунье, как и для всех персоналистов, определение личности становится определением человеческой духовности, которая на этом уровне приобретает вполне реальное и конкретное содержание. Личность, указывает Мунье, «есть деятельность, живущая своим самосознанием, самовыражением

и выбором, познавая себя в собственном действии как движение персонализации» [5, с. 14].

Следует отметить, что в отличие от Бердяева, «дух» Мунье лишь имплицитно отсылает к Богу. Бог не обеспечивает ни свободы, ни автономии личности. Персонализация — это задача самого человека, который реализует себя как личность самостоятельно и независимо от него. Идея Бога как высшей личности и ее первенства ничего не гарантирует — Мунье ищет в ней, в частности, источник единства и солидарности, она лишь поддерживает человека в процессе его духовного становления. Бог в его концепции, таким образом, задает лишь перспективу духовного движения человека. При этом Мунье подчеркивает принципиальную неопределимость божественной трансценденции, полагая, что достоверно можно утверждать лишь то, что это понятие указывает на некоторый предел человеческих возможностей, точку, в которой обнаруживается и конец человеческого мира, в силу чего он приобретает смысл.

Рассматривая процесс персонализации, Мунье выражает принципиальное несогласие с утверждением Бердяева о невозможности реализации личности во внешнем мире, с его интерпретацией процесса объективации. В процессе становления личности Мунье выделяет три измерения: процессы экстерииоризации, интериоризации и трансценденции, подчеркивая их неразрывность и взаимосвязь. Под экстерииоризацией он понимает процесс адаптации человека к окружающему миру, что в сущности означает отчуждение и грозит ему дисперсией в предметном мире. В отличие от Бердяева, Мунье, однако, видит в процессе экстерииоризации и реакцию на процесс распыления — процесс освоения, в котором формируется человеческое «я» относительно внешнего мира. Интериоризация надстраивается над этим процессом — это процесс, в котором субъективно освоенный окружающий мир становится составной частью личности. Трансценденция — процесс, где реализуется ее целостность, ее подлинная духовность, снимается противоположность внешнего и внутреннего, объекта и субъекта. Субъект может найти и укрепить себя только посредством объекта: надо выйти из своего внутреннего мира, чтобы поддержать этот внутренний мир [5, с. 63].

Таким образом, и у Мунье процесс духовного развития означает самопреодоление человека. «Личностное бытие — это бытие, созданное для того, чтобы превосходить себя» [5, с. 82]. В отличие от Бердяева, Мунье, однако, не противопоставляет «внутреннего», интериорного человека человеку «внешнему». В процессе персонализации они взаимно поддерживают друг друга. «Внутренний человек прямо стоит на ногах, если только опирается на человека внешнего; внешний человек крепко стоит на ногах благодаря силе человека внутреннего» [5, с. 77]. Мунье подчеркивает при этом, что интериорность ничего общего не имеет с самовлюбленностью. «Самовлюбленность — заклятый враг интериорности, и человек всегда должен думать об этом. Интериорность это фактор обновления человека деятеля и самой деятельности» [5, с. 76]. Она предполагает сомнения. Интериорный человек все и вся ставит под вопрос и при этом опирается на собственный опыт, руководствуясь чувством ответственности. Вещи могут приковать его к себе, «но ему, и только ему, присуще также стремление овладеть собой, оторваться от самого себя, преодолеть цепкие объятия окружающей среды» [5, с. 77].

Формулируя задачу превосхождения человеком самого себя в этом новом контексте — контексте признания единства внутреннего и внешнего человека, Мунье переопределяет и основные измерения личности. Он пишет, что вовлечение и трансцендирование — две идеи персонализма [6, с. 4]. «Призвание, воплощение и сопричастность — вот три измерения личности» [8, с. 55]. При этом Мунье делает особый

акцент на идее вовлечения (призвания), поскольку именно на ней в его концепции держится идея единства внутреннего и внешнего в человеке. «Человек становится человеком благодаря вовлечению» [6, с. 41].

Жизнь человека — это не обособление, не бегство, не отчуждение, а присутствие и вовлечение. Личность — это не внутренняя отставка, не строго очерченная область, к которой извне добавлялась бы моя деятельность. Это — активное присутствие человека во всей его целостности, вся его целеустремленная деятельность [8, с. 304].

Мунье подчеркивает, что философский персонализм не считает одиночество сущностной чертой человека. «Удел человека — жить в обществе себе подобных и быть призванным, а не прозябать в одиночестве; отсюда рождается чувство радости бытия, которое противостоит всепоглощающему отчаянию...» [6, с. 58]. При этом он считает, что согласие с жизнью не имеет ничего общего с легковесным оптимизмом, критикует как догматиков и конформистов, для которых характерен дух утверждения, так и «мятежников, анархистов, новых стоиков, декадентов всех мастей», которые отдают предпочтение отрицанию. Принятие мира, участие в нем, с одной стороны, протест и бунт, с другой — это две стороны духовной самореализации человека. Мунье критикует экзистенциалистов, которые культивируют отказ, но ничего не говорят о значении принятия и даяния.

Здесь необходимо сделать уточнение, касающееся тех оснований, с помощью которых Мунье укореняет идею вовлечения и воплощения (идея воплощения выражает у Мунье мысль о том, что человек не может избавиться от «материальных зависимостей» [8, с. 59]). Он критикует идею Сартра о том, что история есть абсолютный дисконтинуитет свободных «духов», а также его идею о том, что человек сам творит себя. Наряду с человеческой сингулярностью, с тем, что отличает личность от других личностей, существует и понятие человека как чего-то общего — того, что связывает его с другими людьми. Кроме того, всякой личности логически и исторически предшествует то, что называется человеческой природой. И личность получает свою индивидуальность не вопреки человеческой природе, как у Бердяева, но относительно нее. Личность имеет, таким образом, прочную основу в общем — природе и обществе — и никогда не прерывает с ними связи.

На этой основе Мунье иначе, чем Бердяев, соотносит личность с индивидом. Индивид — это дисперсия и алчность, растворение личности в материи, личность — это интеграция и самореализация, она — само великодушие. По своей внутренней направленности она противоположна индивиду, который в пределе — смерть, распад элементов тела, тщетность духовного порыва. Но и личность, сосредоточенная на своей сущности, тоже была бы мертва, хотя и в другом смысле. Двухполярность, диалектическая напряженность между этими двумя внутренними движениями — одно к распылению, другое к сосредоточению — разрешается в процессе непрерывного становления личности. Личность субстанционально воплощена в человеке, смешана с его плотью, оставаясь трансцендентной по отношению к ней, соединяясь с ней столь же внутренне нерасторжимым образом, как вино смешивается с водой [8, с. 303]. Мунье при этом подчеркивает временное измерение личности: индивид — живет, личность — экзистирует; индивид — нечто данное, личность — возникает; индивид — состояние, личность — процесс. Сингулярность, уникальное, неповторимое возникает тогда, когда человек открывается как личность. (Шелер также признает эту дистинкцию, полагая, что личность — достижение зрелого возраста: дети личностями не являются.)

Основной пафос Мунье — критика буржуазного духа и либерализма, вскормившего буржуазный индивидуализм. Индивидуалистические времена начались с героической фазы — их первым идеалом был герой, т. е. человек, в одиночку сражающийся против чуждых ему сил и в этой борьбе испытывающий пределы человечности; его представителями были мужественные люди: конкистадор, тиран, реформатор, Дон Жуан, добродетели которых — дух приключенчества, отвага, независимость, гордость, а также ловкость, умножающая отвагу. Но буржуазное общество обрекло эти ценности на вымирание. Замена индустриальной прибыли спекулятивным барышом лишила борьбу за деньги всякого человеческого содержания. Когда деньги заработали, как машина, финансовый мир открыл мир легкой жизни. Личность перестала быть хранилищем целостности, центром плодородности и самопожертвования и превратилась в «очаг озлобления». «Гуманизм эгоистических притязаний» — это, по мнению Мунье, «лишь искусно завуалированный инстинкт силы, его чуть отретушированная копия» [7, с. 41]. Для обозначения буржуазной духовности Мунье использует метафору «фальшивый театр Нарцисса», в котором святость и героизм заменились стремлением к слову и успеху, сила духа — к жажде беспокойства, любовь — к эротике, ум — к остроумию, размышление — к интроспекции, страстная тяга к истине — к самым мошенническим искренностям» [8, с. 275].

«Буржуазный дух», который Мунье определяет как «наиболее ощутимый антипод всякой духовности», представляет

человек, утративший смысл бытия, живущий лишь среди вещей, лишенных внутренней тайны, предназначенных только для использования. Человек, потерявший любовь; христианин, лишенный чувства тревоги, бесстрастный атеист, он ниспровергает все добродетели, безумно и безостановочно устремляясь к ценностям социально-психологического свойства, обеспечивающим ему спокойствие: счастье, здоровье, благоразумие, стабильность, наслаждение жизнью и комфортом [8, с. 276].

В социальном плане наиболее свойственны буржуа престиж и претенциозность. Когда комфорт уже не доставляет ему радости, он с гордостью хранит репутацию владельца комфорта. Претенциозность же — его обычное чувство: он превращает право в крепостное укрепление, под прикрытием которого он может чинить любую несправедливость. По этой причине он является ярким сторонником юридического формализма. Буржуа — это порода людей, глухих к страданиям, нечувствительных к жестокой судьбе, слепых по отношению к несчастьям.

Угрозе субъективизма и эгоцентризма, по мнению Мунье, могут противостоять труд и общественная деятельность. Коллективизм является духовным завоеванием, хотя и безусловным, но только тогда, когда он не подменяется «механическим действием», конформизмом. Мунье подчеркивает ценность труда: каждый человек — это человек созерцающий и трудящийся. Труд — одновременно и дружеское общение, и нравственное завоевание. Это не тирания над природой, это проводник духа в мир. Без него невозможно и созерцание [7, с. 45]. Подлинная духовность — это не эгоцентрическая забота о собственном «Я», а «коммуникация сознаний», «коммуникация существований», существование с «другим», сосуществование (Mitsein). Личность противостоит не «мы», которое ее обосновывает и дает ей питательные соки, а «он» — миру безответственности и тирании. Ей не только не свойственны некоммуникабельность или самоизоляция; она — единственная во вселенной реальность, способная на подлинную коммуникацию, она одна живет своей открытостью

«другому», и даже в «другом» она одна устремлена к миру и существует в мире, — и все это до того, как она становится самодостаточной, «en soi» [6, с. 56].

Особую точку зрения Мунье высказывает, касаясь вопроса о статусе ценностей, которому персонализм отводит большое место в своих размышлениях о духовном. У Бердяева, как уже говорилось, источник ценностей — Бог. В аксиологии Шелера интересна попытка обоснования многообразия ценностей. Он выделяет универсальные ценности, которые объективны и априорны и имеют иерархическую структуру, и моральные ценности, через которые человек открывает иерархию универсальных ценностей. Такой подход, как видим, ставит под вопрос идею духовного активизма и свободы личности.

У Мунье ценности — специфическая характеристика личности и ее духовности, но они не зависят от особенностей конкретной личности, объективны по своему содержанию и направленности, поскольку всем людям свойственно оценивать мир, других и себя. Ценности субъективны только в том смысле, что они не существуют сами по себе, но только через личность — их основное место в сердце человека. В чем источник ценностей? Утверждая субъективно-объективный характер ценностей, Мунье отвечает на этот вопрос однозначно: «Христианский персонализм идет здесь до конца: все ценности для него группируются под сенью индивидуального призыва, идущего от единственной в своем роде Высшей Личности» [5, с. 82].

Идея ценностей в персонализме тесно связана с идеей свободы, которая также входит в «состав» духовности. Если говорить об общей направленности этой идеи, то суть ее можно свести к следующему: свобода не есть формальный принцип, как она толкуется в политическом либерализме, это не внешнее условие существования человека, это то, что человек как личность, как духовное существо творит сам, и что одновременно является условием его духовного совершенствования.

При этом Бердяев развивает идею о бессновности и безначальности свободы. Она — инициальный момент: освобождение человека от объективации — это возвращение его к самому себе, к своей свободе, которая как чистая духовность, идеальность недостижима. Бердяев в этом смысле выступает против абсолютности свободы: свобода — это не право, извне данное человеку, а его долг, обязанность развить себя до уровня личности. Бердяев высказывает мысль о том, что свобода связана с тревогой (здесь он близок к экзистенциализму и существенно повлиял на него); люди часто мирятся с рабством, потому что борьба за свободу ведет к разрушению традиции, созданию нового, неукорененного, что вызывает психическое напряжение и страдание. В последние годы жизни, по свидетельству С. А. Левицкого, Бердяев выступал против культа свободы, заявляя, что мания свободы без Бога производит худшие формы рабства [4, с. 782].

Мунье также утверждает, что свобода не существует вне личности, абсолютная свобода есть миф. Свобода не есть и нечто внешнее по отношению ко мне: она не есть то, что я хочу и буду делать, что делаю — это не данность, за которую человек должен бороться, это то, что человек непрерывно открывает в себе и утверждает тем самым себя как личность, свободно действующая в данной ситуации. «Свобода — это только шанс, предоставляемый духу свободы» [5, с. 77]. Свобода не есть только победа над природным и социальным детерминизмом — она есть и обнаружение, по мысли Мунье, идеала и системы ценностей, благодаря которым реализуется личность. «Ценности обнаруживают себя в глубине свободы вместе с актом их выбора» [5, с. 84]. Как и Бердяев, Мунье ставит свободу выше детерминизма, но, в отличие от него, признает

объективную необходимость в качестве условия свободы, поскольку реализация свободы осуществляется в определенных конкретных условиях. Собственной инициативой человек открывает новые возможности и реализует их в пределах заданной ситуации. Мунье подчеркивает, что свобода — это одновременно и самоотрицание, и самоутверждение. Таким образом, Мунье, как и Бердяев развивает «позитивную» идею свободы: свобода — это не свобода «от», т. е. не свобода от ограничений, это свобода вовлечения и действия.

Подводя итог, справедливо подчеркнуть абстрактность и романтическую отвлеченность христианского гуманизма персоналистов. Заявленная ими борьба с объективацией вполне может быть интерпретирована как вызов всему современному жизнеустройству. И с этой точки зрения их требования к человеческой духовности иногда представляются чрезмерными и противоречащими человеческой природе. Сами персоналисты так, однако, не считали. Дуализм человека, наличие в нем материального («человеческого») и духовного лишь в пределе, в идее возвышения человека до уровня Первой Личности задает высокую планку и напряженность идеалу человека. Но когда процесс персонализации проецируется на реальность, он рассматривается на уровне «среднего термина» (Шелер), учитывающего реальные диспозиции, что значительно смягчает крайности. В свое время Шелер, характеризуя взгляды М. Вебера, подчеркивал, что среди всех категорий духовного отношения к миру этому мыслителю наименее знакома категория мудрости, поскольку в его идеях нет равновесия сил: отсюда его тяготение к Ницше, требование сурового и мужественного отношения к истине, любовь к судьбе и т. д. Иногда говорят, что это типичное высказывание типичного католика в адрес типичного протестанта [3, с. 115–116]. Но такую же идею, правда, в другой связи, мы находим у Бердяева, известного критика папизма. Он отмечал парадоксальную связь немецкого философского рационализма с Лютером, который «анафемствовал» разум [1, с. 27]. А все потому, пишет он, что у Гегеля познает сам Бог, т. е. опускается человеческая составляющая. «Вся проблема здесь в том, что не признается действие двух природ» [1, с. 28]. Заявленная персоналистами идея личности не требует от нее сверхчеловеческих усилий, крайнего напряжения сил. Она доступна всем, считали они, но не всем открыта. Здесь нет требования сурового и мужественного восхождения к вершинам духа, нет установки на максимум самоотдачи. Духовное развитие — это движение, которое «всякий раз восстанавливает равновесие между стремлением индивида расширить свое влияние вовне и его внутренним содержанием» [6, с. 61]. Идея равновесия принципиальна для персонализма. Персонализм резко расходится здесь не только с протестантской идеей духовности, но и с экзистенциализмом, обрекающим человека на одиночество и отчаяние. Признавая трагизм человеческого существования, персоналисты не зовут к страданию: «Страдание само по себе взятое не есть цель и не есть заслуга» [2, с. 117]. Радость бытия и трагизм человеческого существования связаны друг с другом — это закон человеческого существования.

Впрочем, и в идеале гармоничный, избавленный от отчуждения (объективации) человек (в реальной жизни он, как мы видели, этого никогда не достигнет) представляется вполне «равновесным». Вот что писал по этому поводу Шелер: «Если и должно быть имя у идеала, то идеал для человека “всечеловек”, а не “сверхчеловек”, задуманный уже с самого начала отдаленным от массы и всякой демократии. “Сверхчеловек”, как и недочеловек, должен, однако, в идеале всечеловека стать человеком» [9, с. 105].

## ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Дух и реальность. — М., 2011.
2. Бердяев Н. А. Философия свободы. — М., 2007.
3. Гайденок П. П., Давыдов Ю. Н. История и рациональность. — М., 1991.
4. Левицкий С. Л. Трагедия свободы. — М., 2008.
5. Мунье Э. Персонализм. — М., 1993.
6. Мунье Э. Что такое персонализм. — М., 1994.
7. Мунье Э. Надежда отчаявшихся. — М., 1995.
8. Мунье Э. Манифест персонализма. — М., 1999.
9. Шелер М. Избранные произведения. — М., 1994.