

Эмманюэль Мунье. *Введение в экзистенциализмы*

Перевод с французского И.С. Вдовиной. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2023. – 144 с.

Для цитирования: Бабошин, Д.Т. Рецензия на книгу *Введение в экзистенциализмы*, Эмманюэль Мунье. *Историко-философский ежегодник* 39 (2024): 468–474.

For citation: Baboshin, Daniil T. Review of *Introduction aux existentialismes*, by Emmanuel Mounier. *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 39 (2024): 468–474. (In Russian)

Поступила в редакцию / Received: 06.05.24

Принята к публикации / Accepted: 30.05.24

«Введение в экзистенциализмы» французского философа-персоналиста Эмманюэля Мунье представляет собой критический очерк философского течения экзистенциализма, ставшего крайне популярным в послевоенной Европе. Изначально его текст публиковался в течение года на страницах муньеровского журнала «Esprit» в виде отдельных статей. Впоследствии в 1947 г. эти статьи станут главами обсуждаемой книги. Материал ее готовился автором еще в годы немецкой оккупации и даже некоторое время в тюрьме, куда французский философ попал после запрета своего журнала.

Значительную часть книги Мунье отводит своеобразному диалогу философов-экзистенциалистов, демонстрируя уникальность взглядов каждого. Разумеется, звучит и голос самого Мунье, представляющий позицию персоналистов и то соглашаю-

щийся, то критикующий утверждения своих коллег. К концу книги этот голос занимает доминирующее положение, подводя итог тогдашним достижениям экзистенциалистской философии и предвидя грозящие ей опасности. Стоит признать, что в философском диалоге точки зрения разных мыслителей представлены неравномерно (особенно не повезло М. Хайдеггеру).

Для Мунье экзистенциализм – это прежде всего «противостояние философии человека чрезмерностям философии идей и философии вещей» (с. 12), попытка отменить «фундаментальную отставку» (с. 17) человеческого присутствия. Экзистенциализм во всех своих проявлениях свидетельствует о возвращении религиозности в мир после длительного торжества позитивизма, материализма и идеализма. Среди причин восхождения этого философского течения на европейской интеллектуальной авансцене он указывает кризис западной цивилизации после двух мировых войн, завершение периода буржуазного оптимизма и веры в прогресс, отстранение христианского мировоззрения от социальной борьбы, его превращение в пережиток прошлых эпох. Все это «нарушает внутреннюю уравновешенность современной души» (с. 55), рушит власть когда-то сдерживающих человека сил и прокладывает путь экзистенциалистской драматичности.

Между тем само экзистенциалистское мышление, по мнению Мунье, имеет долгую историю и находит свои корни в знаменитом сократовском императиве: «Познай самого себя». Экзистенциалистскими прозрениями полна философия стоиков и судьба св. Бернарда. Подлинно современным экзистенциалистом можно назвать Б. Паскаля, полагает Мунье, признавая все же в качестве официального отца школы С. Кьеркегора. Несмотря на общие корни, в XX в. экзистенциалистское древо разделяется на две крупные ветви: христианскую (Ясперс, Марсель) и атеистическую (Хайдеггер, Сартр). Существенное расхождение между ними – вопрос о бытии. Первый экзистенциализм исповедует некое трансцендентное этому несчастному миру бытие, в котором только и остается «зброшенному» человеку искать спасения. Второй, будучи атеистическим, не желает признавать некое высшее, внеположное миру бытие и проповедует бегство от удушливых пут здешнего объективированного

бытия в пустоту, не-бытие, дарующее подлинную свободу. Первый экзистенциализм – это экзистенциализм бытия, а второй – не-бытия. Мунье идет дальше и называет первый «экзистенциалистским экзистенциализмом», а второй – «не-экзистенциалистским экзистенциализмом» (с. 114).

Особое внимание уделяется критике одного из французских представителей атеистического экзистенциализма Ж.-П. Сартра. В послевоенные годы его мысль доминировала на интеллектуальной сцене Франции. Мунье утверждает, что сартровский анализ темы другого и связанный с ним концепт «взгляда» недостаточно глубок. В его системе субъект-субъектная коммуникация с другим оказывается невозможной, поскольку либо я вывожу другого из модуса «для-себя» в модус «в-себе», либо он совершает эту операцию со мной. Взгляд другого объективирует меня, отчуждает мои возможности и присваивает мой мир:

для другого я являюсь расположенным, как эта чернильница расположена на столе; для другого я склонен к замочной скважине, как это дерево склоняется ветром. Таким образом, я лишился для другого своей трансцендентности¹.

Другой, согласно Сартру, является угрозой для моего «я». Противостоять другому можно только безразличием или опережающей атакой объективирующего взгляда. Так, «мир взглядов стремится учредить ледяное одиночество параноидальной вселенной» (с. 91). Для Сартра такое состояние человеческой психики, как стыд, является иллюстрацией подобной отчужденности при общении с другим.

Мунье, во многом следуя за Г. Марселем, переворачивает эту ситуацию: взгляд другого – это возможность для моего «я» выйти из самозамкнутости и стать подлинной личностью. Встреча «я» и «ты» – это дар, а не кража моего мира. То же состояние стыда Мунье трактует как открытие трансцендентности, а не превращение моего существования в объект:

¹ Жан-Поль Сартр, *Бытие и Ничто. Опыт феноменологической онтологии*, пер. В.И. Колядко (М.: Республика, 2000), 285–286.

Мне не стыдно *быть таким, какой я есть перед другим* <...>. Мне стыдно за то, что я являюсь или кажусь *всего лишь таким я*, которое ощущает в себе возможность быть бесконечно большим, а в упреке и в вызове другого – требование, чтобы я был чем-то большим (с. 95).

Критике подвергается и проведение в сартровской онтологии разделения бытия на «в-себе» и «для-себя». Генезис подобного расщепления Мунье усматривает в искусственном уплотнении бытия как такового вплоть до достижения состояния переполненности и тошноты и создания его противоположности в виде постоянного и безуспешного бегства в не-бытие:

Те, кто посетил предприятия, где извлекают аромат из цветов, рассказывали нам, какое отвращение может вызвать нежный запах розы, когда он достигает определенной насыщенности. Сартр с помощью своего рода предварительной онтологической фармакологии сначала придает бытию образ, насыщенный до тошноты. После этого он будет вынужден отдышаться, чтобы спасти свои легкие (с. 129).

Тем не менее отношение Мунье к Сартру нельзя назвать чересчур агрессивным. В его задачу входит не разоблачение несостоятельности атеистического экзистенциализма, а выстраивание с ним плодотворного диалога: «Наша задача состоит в том, чтобы перехватить у него ресурсы и лишить их губительного волшебства» (с. 138). Необходимо знать контекст дискуссий, вызванных трактатом Сартра «Бытие и ничто». Так, католическая общественность в лице своего главного печатного органа «*La Croix*» 3 июня 1945 г. увидела в экзистенциализме Сартра «опасность, которая сегодня более серьезна, нежели рационализм в XVIII в. и позитивизм в XIX в.»². Сартровская философия, утверждали католики, служит общему угасанию духа и погружению в отчаяние. Его трактат осудили и марксисты, обвинившие философа в идеализме. Ожесточенной критике подвергался французский экзистенциалист на страницах советской «Правды»: Сартр и его последователи «представляют собой

² L. Estang, «Un danger spirituel et moral», *La Croix*, 3 juin 1945, 4.

перепев берклианского солипсизма»; «<...> под прикрытием философской тарабарщины идет поход против материализма и науки, против марксизма и народной демократии»³.

Пафос ортодоксальных марксистов и советских журналистов Мунье был совсем не близок. Однако он также не признает правоту обеспокоенных католиков. В этом споре он на стороне Сартра: «Сартр прав, выступая против христиан, обвиняющих его в том, будто он погубил вкус к действию» (с. 106). Отчаяние не порождает бездействие. Оно служит источником перехода от обусловленного действия к безусловному. Проблема заключается, по мнению Мунье, в другом: утверждая абсолютную ответственность проективного человека («выбирая себя, я выбираю человека вообще»), Сартр стремится отвести от себя упреки в субъективизме, но невольно создает ситуацию крайнего парадокса – в отсутствие высшего бытия и коммуникации с другим его человеку-проекту не перед кем нести абсолютную ответственность.

Особой заслугой очерка Мунье можно назвать прояснение понятия «трансценденции». По мнению философа-персоналиста, в этом понятии экзистенциалисты смешали сразу три смысла: 1) статический разрыв (между добром и злом, истиной и ложью, бытием и ничто); 2) проективность: постоянный бросок человеческого бытия вперед себя; 3) трансценденция как таковая – опыт бесконечного, неограниченного движения к высшему бытию. Первые два значения присутствуют во всех экзистенциализмах, а третье, подлинное, ускользает от атеистов. Так, трансценденция Сартра или Хайдеггера не имеет в себе движения к большей полноте бытия, «здесь речь идет лишь о четко выраженной проективной имманентности» (с. 133). Такую трансценденцию Мунье предлагает именовать «*transproscendance*».

Остается отметить важный, как видится, недостаток. Если читатель этой книги пожелает четко понять, в чём разница между французским персонализмом и христианским экзистенциализмом, то вряд ли получит достаточно ясный ответ. Разумеется, оба течения находились в постоянной близости и взаимодействии, однако голос Мунье, явно симпатизирующего христиан-

³ Д. Заславский, «Смертяшкины во Франции», *Правда*, 23 января 1947, 4.

ской ветви экзистенциализма (особенно в лице Г. Марселя), подчас смешивается с ней вплоть до неразличимости.

Несогласие Мунье с позицией христианского экзистенциализма касается его пессимистического взгляда на природу человека, не способного к соработничеству с Богом. Корень подобного воззрения Мунье находит в конфессиональной принадлежности большинства христианских экзистенциалистов, их «изнуряющем христианстве» (с. 45): янсенизме Паскаля и лютеранстве Кьеркегора. В более позднем эссе «Персонализм» (1949) он скажет об этом открыто:

Паскаль, отец современной диалектики и экзистенциального сознания, стал бы величайшим из величайших мэтров, если бы влияние янсенизма не толкало его к проповеди высокомерного одиночества, что произошло впоследствии и с Кьеркегором⁴.

В противовес им он утверждает католическую антропологию, которая отрицает такое «фатальное принижение» и сохраняет за человеком, «даже израненным грехом, естественные способности к автономии и подъему» (с. 45). Отчаяние, свойственное этим философам, – не христианское чувство, утверждает Мунье.

Такой анализ паскалевской антропологии представляется поверхностным, что отмечали даже коллеги-персоналисты Мунье, в частности швейцарский мыслитель Д. де Ружмон, видевший в знаменитом прозрении Паскаля: «Человек – не ангел, не животное; к несчастью, тот, кто хочет стать ангелом, становится животным» – одно из важнейших теологических оснований для политического действия христианина в 1930-е гг.⁵ Под вопрос попадает и философия католика Г. Марселя, которого Мунье относит к христианским экзистенциалистам, пусть и с «менее категоричным мышлением» (с. 45), и с которым часто соглашается в своей книге. Так, вопрос о принципиальных расхождениях между французским персонализмом и христианским экзистенциализмом требует обращения не только к Мунье,

⁴ Эммануэль Мунье, «Персонализм», в *Манифест персонализма*, Э. Мунье, пер. И.С. Вдовиной и В.М. Володина (М.: Республика, 1999), 466.

⁵ Подробнее см. Denis de Rougemont, *Politique de la personne* (Paris: Je sers, 1934), 85–90.

но и к другим персоналистам, стоявшим у истока этого течения мысли.

Впрочем, это не умаляет уже упомянутых достоинств книги. В качестве введения в экзистенциалистскую философию и критики ее атеистического крыла, вскрывающей его опасность «беспрепятственной открытости бесчеловечному» (с. 114), она остается актуальной и по сей день.

Д.Т. Бабошин

МГУ имени М.В. Ломоносова
119991, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4, г. Москва, Россия
baboshin2014@yandex.ru