

ПУБЛИКАЦИИ

В.П. Визгин

Социальная философия Габриэля Марселя

Визгин Виктор Павлович – доктор философских наук, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: vizgin.viktor@yandex.ru

В вводной статье к переводу эссе Габриэля Марселя «Философ в современном мире», вошедшего в его книгу «Люди против человеческого» (1951), в которой излагаются его взгляды на общественно-политическую проблематику, автор знакомит русского читателя с социальной философией французского мыслителя. В статье наглядно демонстрируется, что именно мировоззрение христианского гуманизма определяет фундамент социальной мысли Марселя. Важным аспектом при этом выступает анализ того, как Марсель понимает связь свободы человеческого духа и религиозной веры. Согласно французскому мыслителю, они появляются и подавляются вместе. И соответственно в той мере, в какой из общества исчезает религиозная вера, в той же самой степени из нее исчезает и свобода человеческого духа. Дехристианизация общества неминуемо сопровождается пленением свободного по своим онтологическим возможностям человека. В таком обществе деградирует сам образ свободы и люди не чувствуют себя связанными ни с чем, если только это не деньги и не удовольствие.

Ключевые слова: Г. Марсель, христианский гуманизм, социальная философия, общественный идеал

После 1945 г. имя Габриэля Марселя (1889–1973) становится всемирно известным. Выходит сборник «Христианский экзистенциализм: Габриэль Марсель» (1947), французского философа наперебой приглашают с лекциями в разные страны Европы, Америки и Азии. Мир стремительно меняется. Возникает биполярная структура мировой политики, основанная на равновесии силы, отныне ядерной, и вместе с нею реальная возможность уничтожения человечества как целого. В западном интеллектуальном сообществе доминируют сартрианский экзистенциализм, марксизм, психоанализ, происходит ренессанс ницшеанства, развиваются новые формы рационализма, бум переживает философия науки. И удивительное дело, популярность Марселя и его признание в широких кругах образованной публики идут рука об руку с его почти что изоляцией в профессиональном философском мире. В 1947 г. он публикует важную, с его точки зрения, статью «О смелости в метафизике», рассчитывая оживить интерес к метафизике в духе традиций французского спиритуализма и заодно пробудить метафизическую отвагу среди новых поколений философов. Но поддержки глубоким устремлениям своей мысли не находит. Тревожные вызовы исторических перемен в политическом устройстве мира, все более и более оказывающегося зависимым от науки и техники, приводят к консолидации усилий французского мыслителя на социополитической, в широком смысле слова, тематике. Тем, кто уже был

знаком с его мыслью, в те годы казалось, что как философ он занят «камерными» темами умозрительной метафизики, используя, хотя и по-своему, феноменологический метод исследования, но проблем широкого и острого социального и политического звучания при этом не касается. Его политические и социальные воззрения не воспринимались как органически вытекающие из его фундаментальных философских установок. К тому же в условиях послевоенного подъема левых идей он действительно все более и более выглядел «белой вороной». Однако такое восприятие Марселя и его творчества было ошибочным.

В начале 1930-х гг. Жан Валь включил Марселя в число представителей того набиравшего силу философского «тренда», который он обозначил в своей книге как путь «к конкретному» [Wahl, 1932]¹. Мощным **стремлением к конкретности мышления** молодого Марселя привлек уже Гегель. А затем его решимость идти по пути «конкретной философии» укрепил, чтобы не сказать сильнее, Анри Бергсон. Социальная и политическая тема в те годы действительно оставалась для Марселя вакантной, что не означало, что он ее и тогда уже подспудно не обдумывал. Но после окончания Второй мировой войны пробил час и для нее. И вот в начале 1950-х гг. выходит книга **“Les Hommes contre l’humain” (1951). Буквальный перевод ее названия – «Люди против человеческого».** Однако смысл того, что хочет сказать в ней автор, назвав ее таким образом, хочется пояснить. И переводчики этой книги так и делали. Первое английское ее издание (перевод выполнен Дж. С. Фрезером) называется **“Men Against Humanity” («Люди против человечности», 1952),** т. е. конкретные люди, живые лица противопоставляются Марселем абстрактной человечности. Во втором английском издании, вышедшем уже в Америке, тот же переводчик, возможно, из-за псевдоморального беспокойства, вызванного опасением задеть гуманистическую «священную корову» («человечность»), изменил свой первоначальный вариант перевода и передал марселевский заголовок как **«Человек против массового общества» (“Man Against Mass Society”, 1962).** Это уже не перевод, а интерпретация, хотя, в общем, и приемлемая, поскольку сам французский философ использует в этой работе термин «массы», прямо указывая в предисловии, что «универсальное против масс – вот, несомненно, настоящий заголовок для этой работы» [Marcel, 1991, p. 17]. Кстати, если бы – предположение само по себе, можно сказать, фантастическое – эту работу переводил Михаил Пришвин, то он, скорее всего, перевел бы ее название как **«Люди против человечины».** По Пришвину, «человечина» – это то, в каждом из нас содержащееся, в чем мы уравниваемся со всеми другими, в чем от них не отличаемся. Это, так сказать, логическая материя для таких силлогизмов, как, например, «все люди смертны» и т. д. Этому неологизму русский писатель придавал в принципе то же самое значение, что и французский философ, – абстрактной «человечности» [Визгин, 2016, с. 78–79]. Немецкий перевод, сделанный Гербертом Шаадом, вышел под названием **“Erniedrigung des Menschen” («Унижение человека», 1957).** Переводчик самое важное в этой работе увидел через призму идей, выдвинутых в одном включенном в нее эссе под названием **«Техники унижения» (“Les techniques d’abaissement”).** Марсель делает в нем такой вывод: **«Унижено само понятие жизни, а все остальное следует отсюда»** [Marcel, 1951, p. 49]. Анализ техник унижения (или уничижения) человека, попытка с помощью философской рефлексии разобраться в причинах их формирования действительно характерны для всей книги, и эта тема отвечает естественно возникшему сразу после войны стремлению выявить корни тоталитаризма, поискам которых в те годы были посвящены исследования многих интеллектуалов, в том числе философов, например Ханны Арендт. Размышляя об истоках техник унижения человека, Марсель не ставил знака равенства между коммунизмом и гитлеризмом: **«Что бы ни думали, – говорит он, – о коммунизме, невоз-**

¹ Марсель с его «Метафизическим дневником» рассматривается здесь вместе с У. Джемсом и А.Н. Уайтхедом.

можно сомневаться, что его смысл несравненно значительнее смысла гитлеризма» [ibid., p. 178]. Нацизм, добавляет он, отвечает регрессивному мышлению, чего нельзя сказать о коммунизме.

После того, как мы рассказали об этом, наш читатель уже получил некоторое общее представление о тематике и характере этой книги. Но нам бы хотелось вернуться к теме конкретности, поставленной во главу угла в упомянутой работе Ж. Валя. В довоенные годы Марсель разрабатывает метафизику и феноменологию конкретности как «экзистенции» и «онтологической потребности» и набрасывает при этом контуры своей «конкретной философии»², изнутри собственно философского мышления критикуя «дух абстрактности» (*l'esprit d'abstraction*), **вскрывая его тормозящую творческий поиск роль**. А теперь, после пережитой мировой катастрофы, он стремится обнажить опустошительную функцию того же самого духа в социальной практике, в действиях людей, в их истории. Кстати, одна из ключевых статей, составляющих эту книгу, так и названа «Дух абстрактности как фактор войны». «Действительно, – говорит Марсель в предисловии к своей книге, – все мое философское творчество, рассматриваемое в его динамике, предстает как неутомимая борьба, без передышки ведущаяся против духа абстрактности» [Marcel, 1991, p. 13].

Идеология, претендующая на философское оправдание равенства и демократии, никогда не внушала Марселю уважения именно потому, что он видел в ней яркое проявление «духа абстрактности», вскружившего головы социальным утопистам эпохи Просвещения³. Поэтому неудивительно, что его отношение к идеям французской революции 1789 г. было негативным. Ее теоретики и практики возбудили и дали «зеленый свет» самым низменным инстинктам человека, которые в конце концов захлестнули общество. В результате органическое развитие было необратимо нарушено. Разрушительные последствия абстрактного доктринерства, плодившего разного рода социально-политические утопии, он видел и в новейшей истории XX в. Это не означает, что он был упрямым «ретроградом», мечтавшим о реставрации прошлого. Но позитивного будущего за цивилизацией, порывающей со своим «духовным наследием» (*l'heritage spirituel*) и одержимой «техноманией» и материальной выгодой, он не видел. В своей социальной философии Марсель упрямо шел против интеллектуального мейнстрима. Победа над тоталитаризмом, казалось бы, должна была привести к торжеству подлинной демократии, справедливости и гармонии всех позитивных факторов, определяющих ресурс надежды для современного человека. Но оказалось, что «дух абстрактности» разрушает прежде всего само мышление, в том числе социально ориентированное, неоправданно абсолютизируя выделенную сторону или часть в ущерб целому: «Как только произвольным образом наделяют какую-нибудь вырванную из целого категорию первенством, так сразу же становятся жертвами духа абстрактности» [ibid., p. 98]. В результате сам принцип демократии, формулы которого легко превращаются в своего рода идеологическую «дубинку» для инакомыслящих, оказался не дополненным и не скорректированным идеей аристократии. Марсель далек от того, чтобы присоединиться к поверхностному обожествлению принципов демократии, сохраняя по отношению к их историческому воплощению критическую трезвость. В этом отношении показательны его обращения к некоторым выдающимся либеральным мыслителям XIX в. – к Токвилю и в особенности к незаслуженно забытому Эмилю Монтегю. В эпоху, последовавшую после Парижской коммуны, Монтегю предсказал превращение демократии в новый деспотизм: «Материализованный исламизм – вот новая форма, в которую облекается демократия; она нам больше не предлагает освободить человечество от тирании, а сама приносит свое тиранство; она нам не предлагает больше терпимо относиться ко

² Итогом этих поисков стала книга «От отказа к призыву» (*Du refus à l'invocation*), переизданная под названием «Опыт конкретной философии» в 1967 г. См.: [Марсель, 2004].

³ Философия этой эпохи ничем не привлекала Марселя, оценивавшего ее как «унылую и злобную» (*triste et hargneuse*).

всем верованиям, а сама несет нетерпимость своего закона; она требует от нас подчинения своему господству, вступив на тот путь, который прошли все упоенные собой империи, в конце которого они неизменно терпели крах и находили свою гибель» [цит. по: *ibid.*, p. 146].

В разгар «демократической» горячки, охватившей современную цивилизацию, Марсель говорит, что «необходимо реабилитировать понятие аристократии, сегодня оказавшееся дискредитированным, причем в силу самых худших оснований – ради эгалитаризма, которому не устоять и секунды перед лицом критической рефлексии» [*ibid.*, p. 162]. Анализ тенденций современного общества носит у него остро критический характер и порой сближается с выводами таких социальных критиков, как представители Франкфуртской школы, хотя в основе своей он значительно отличается от них по своим базовым установкам. В противовес им в основе марселевской социальной критики лежат не марксистские идеи об «отчуждении» человека, лишённые религиозного фундамента, а христианский гуманизм. Материализм, считает он, по сути дела, выступает даже не столько теорией современной технократической цивилизации, сколько практикой «расчеловечивания» человека, служа основой его глубокой деградации, которой отмечены многие тревожные тенденции эпохи. Такой материализм техники и выгоды ведет к непризнанию в человеке духовного начала, благодаря чему устанавливается «самое ужасное из всех варварств – варварство, опирающееся на разум» [*ibid.*, p. 65], причем – можно при этом уточнить – опирающееся на бессердечный разум настроенного на технику мышления.

Итак, можно сказать, что именно мировоззрение христианского гуманизма определяет самый глубокий фундамент социальной мысли французского философа. Здесь уместно сказать о связи свободы человеческого духа и религиозной веры. Обе они и появляются, и подавляются вместе. И соответственно, в той мере, в какой из общества исчезает религиозная вера, в той же самой степени из нее исчезает и свобода человеческого духа. Это и есть ситуация обезбоженного мира, который не может не быть бесчеловечным. Дехристианизация общества неминуемо сопровождается пленением свободного по своим онтологическим возможностям человека. В таком обществе деградирует сам образ свободы и люди не чувствуют себя связанными ни с чем, если только это не деньги и не удовольствие. И человеку остается один возможный фундаментальный выбор: между людским «муравейником» или единением, мыслимым в терминах христианского мистицизма [*ibid.*, p. 115]. В условиях же дехристианизации ничего другого на социальном уровне возникнуть не может, кроме людского «муравейника» из атомизированных автоматов на службе денег и удовольствия. Пытаясь пояснить христианскую мистику для тех, кто плохо ее понимает, Марсель приходит к метафизике любви, для которой первостепенным он признает различие *агапе* и *эроса*. Любовь ценностью не является, но при этом служит основанием всех ценностей: без любви ценностей просто быть не может.

В этом произведении мы обнаруживаем тенденцию реабилитировать идею ценности, которая, казалось бы, могла стать основой социальной философии французского мыслителя. Как справедливо считает Поль Рикёр, Марсель разделяет такую тенденцию, и «эта позиция убедительна постольку, поскольку опирается на критику ресентимента, идущую от Ницше <...> и проходящую затем через философию Шелера» [Ricoeur, 1991, p. 9]. В одном месте Марсель даже говорит, что современным философам неплохо было бы пройти курс лечения у Платона. Резко возражает Марсель и Сартру, согласно которому свободный индивид «обречен» сам выбирать себе ценности. По Марселю, ценность есть именно то, что не позволяет себя выбирать. В позитивном смысле ценность для него есть сверхличный центр свободного духовного притяжения, философски осмысляемый с помощью понятия «второй рефлексии», в которую входит то, что он называет «сосредоточением» (в нем можно видеть философский аналог религиозной аскезы). Такой центр недоступен прямо-таки понятийному схватыванию, при попытке же его осуществить он превращается в

безличную абстракцию. Казалось бы, язык ценностей вместе с присущим ему принципом иерархии мог бы подойти для социальной философии Марселя. Но это не совсем так. По отношению к понятию ценности, несмотря на то, что мы только что сказали, французский философ в то же время сохраняет и критическую дистанцию. Дело здесь в том, что, как считает Марсель, ценностный язык, теория ценностей свидетельствуют о предварительном обесценивании самой реальности и поэтому несут компенсаторную функцию по отношению к утрате или «забвению» бытия. В подобном взгляде на понятие ценности он осознает свою близость к Хайдеггеру.

Но какой же позитивный общественный идеал отстаивал французский мыслитель? Как и во всем, Марсель практиковал философскую мысль, погруженную в социально-нравственное творческое действие, в живую практику межчеловеческих связей. Здесь он отчасти опирался на свой опыт участия в Оксфордских группах, представлявших собой негосударственное и некоммерческое нравственно мотивированное движение, объединявшее людей разных континентов, которое после войны получило название «Моральное перевооружение» (*Rearmement moral*). Скажем несколько слов об этом социально-духовном явлении. Формальную основу Оксфордских групп составляли четыре выглядевших, пусть так, наивно принципов – абсолютная честность, абсолютная чистота, абсолютная бескорыстность, абсолютная любовь. Это были небольшие группы людей, решивших жить по этим началам. Отчасти это напоминает, например, то, что в «Войне и мире» нам рассказал Лев Толстой о русских масонах эпохи Новикова и Лабзина. Да, это такая свободная связь личностей, когда в основу ее положено стремление к нравственному совершенствованию и морально позитивному действию в обществе. Далеко не все Марселем разделялось в подобном начинании, например ему не нравился порой примитивный дидактизм в попытках его представителей расширить влияние этого движения. Но, в конце концов, сама наивность, а точнее, открытость и простосердечие, неотделимые от подобного предприятия, получают у него высокую оценку. Говоря, что нередко, казалось бы, слишком уж «простоватые» театральные пьесы, которые ставят участники подобных групп, имеют неожиданный успех в просвещенных общественных кругах, Марсель дает тому такое объяснение: «Факт этот удивителен, но заслуживает, чтобы его проанализировали. Как мне представляется, он доказывает, что простота может стать своего рода кислородом для человеческих душ, задыхающихся от сложности мира, все более и более технизируемого, и от той литературы, которая слишком часто порывает с самыми фундаментальными чаяниями людей» [Marcel, 1971, p. 166]. Но все же внутреннего одобрения по отношению к подобной практике в нем было существенно больше, чем неприятия.

В тот самый год, когда Марсель впервые познакомился с представителями Оксфордских групп, вышла в свет его пьеса «Расколотый мир» (1933) с приложением программного выступления («Онтологическое таинство и конкретное приближение к нему») [Марсель, 1995, с. 72–106]⁴. В нем было выдвинуто понятие «сосредоточения», или «сосредоточенности» (*le recueillement*), как такого целостного, духовно интенсивного состояния человека, без которого нет внутреннего самообладания, невозможен возврат к своему подлинному «Я» и в результате нет доступа к таинству бытия. И, как рассказывает сам французский философ, сосредоточение как глубокий акт внутренней «перестройки» личности перебрало «мостик» к той духовной практике, с которой он столкнулся в деятельности Оксфордских групп. Другие характерные концепты философии Марселя – *disponibilité* (открытость, расположенность к другому) и «интерсубъективность» – также позволили ему согласовать свой философский поиск и, если угодно, философскую совесть с участием в подобном движении. «В сосредоточении, – пишет он в предисловии к сборнику свидетельств участников “Морального перевооружения”, – мы должны расслышать голос, не

⁴ Перевод названия упрощен. В оригинале оно звучит так: “Position et approches concrètes du mystère ontologique”.

являющийся больше голосом нашей собственной самости (*du moi*)» [Marcel, 1958, р. III]. Самоотречение как самообретение – вот как лаконично можно выразить эту внутреннюю установку.

Общественный идеал французский философ видит в малых, духовно просветленных и творчески ориентированных группах, занятых созиданием новых форм совместной жизни, поддержанием и обновлением культуры⁵. Речь при этом идет не только о ремесленного толка объединениях «избранных», которые в силу этого могут быть определены как аристократические, но уже фактически стертые с лица Земли массовым промышленным производством. Марсель прежде всего имеет в виду необходимость воспроизводства в новых условиях подобных форм активной духовно осмысленной социальности. «Необходимо, – говорит он, – чтобы аристократии воссоздавались, так как нужно прямо смотреть в лицо тому ужасающему факту, что нивелировка может иметь место исключительно на самом низу иерархической структуры, ибо не существует и не может существовать нивелировки сверху» [Marcel, 1991, р. 162].

Метафизическая слепота как феномен нашего технически оснащенного мира без труда превращается в ослепление практическое, когда неумение отличить бытие от небытия влечет нас всех прямоком в его беспросветную бездну. В целом характер послания, заключенного в книге «Люди против человеческого», можно расценить как диагноз современной цивилизации, подобный тому, который ставили ей, например, Карл Ясперс в книге «Духовная ситуация эпохи» (1931), или Романо Гвардини («Конец нового времени», 1950), или друг Марселя Гюстав Тибон («Диагностика: опыт социальной физиологии», 1940). Но специфика книги Марселя в отличие от многих подобных книг, вышедших раньше, в том, что она передает дух и озабоченность новыми реалиями, возникшими во время последней мировой войны и вскоре после ее окончания. Поль Рикёр, считавший себя учеником Марселя и глубоко понимавший его философию, метко обозначил дух этой книги и, по сути дела, всей его социальной мысли как «обеспокоенную проницательность». Проницательность – это как раз то, что в религиозном регистре обозначается как пророческий дар. Настоящему философу не надо примерять к себе позу пророка. Но вот не стремиться к труднодостижимой проницательности, за которой стоит фундаментальное беспокойство, он не может, не должен. И Габриэль Марсель в своей социально ориентированной мысли в полной мере отвечает этому требованию. Поэтому изучать ее нам интересно и в наше время.

Мы предлагаем читателю ознакомиться с эссе «Философ в современном мире», взятым из этой книги. Перевод выполнен нами по изданию: Marcel G. *Le philosophe devant le monde d'aujourd'hui* // Marcel G. *Les Hommes contre l'humain*. P.: La Colombe, 1951.

Список литературы

Визгин, 2016 – Визгин В.П. *Пришвин и философия*. М.; СПб.: Центр гуманитар. инициатив, 2016. 240 с.

Марсель, 2004 – Марсель Г. *Опыт конкретной философии* / Пер. с фр. В.П. Большакова и В.П. Визгина. М.: Республика, 2004. 224 с.

Марсель, 1995 – Марсель Г. *Трагическая мудрость философии: Избр. работы* / Пер. с фр., сост. вступ. ст. Г.М. Тавризян. М.: Изд-во гуманитар. лит., 1995. 215 с.

Marcel, 1971 – Marcel G. *En chemin, vers quel éveil?* P.: Gallimard, 1971. 300 p.

Marcel, 1991 – Marcel G. *Les Hommes contre l'humain*. Nouvelle édition. P.: Editions universitaires, 1991. 171 p.

Marcel, 1951 – Marcel G. *Les Hommes contre l'humain*. P.: La Colombe, 1951. 207 p.

⁵ Скрепленную творческим взаимообменом духовно просветленную общность людей Марсель называл «идеальным Градом» (*cité idéale*).

Marcel, 1958 – *Marcel G. Lettre-témoignage à trois amis inquiets // Un changement d'espérance: à la rencontre du Rearmement moral*. P.: Plon, 1958.

Ricoeur, 1991 – *Ricoeur P. D'une lucidité inquiète // Marcel G. Les Hommes contre l'humain*. Nouvelle éd. P.: Editions universitaires, 1991. P. 7–11.

Wahl, 1932 – *Wahl J. Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine*. P.: Vrin, 1932.

Gabriel Marcel' Social Philosophy

Viktor Vizgin

DSc in Philosophy, Chief Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: vizgin.viktor@yandex.ru

The introductory article to the translation of “The Philosopher in the Contemporary World” by Gabriel Marcel from his 1951 book “Man against Mass Society” on social and political problems acquaints the Russian reader with the French thinker’s social philosophy. The article clearly demonstrates that the latter is defined by the Christian humanist worldview. An important aspect of this demonstration is the analysis of how Marcel understands the relation of human spiritual freedom and religious faith. According to the French thinker, they appear and are suppressed together. Thus, as a society’s religious faith disappears, so does human spiritual freedom. Dechristianization of a society is accompanied by the captivation of man free in his ontological opportunities. In such a society the very idea of freedom degenerates and people don’t feel to be bound by anything except money or pleasure.

Keywords: Gabriel Marcel, Christian humanism, social philosophy, social ideals

References

Vizgin V.P. *Prishvin i filozofiya* [Prishvin and Philosophy]. Moscow; St.Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ., 2016. 240 p. (In Russian)

Marcel G. *Opyt konkretnoi filozofii* [An Essay on Concrete Philosophy]. Transl. by V. Bol’shakov and V. Vizgin. Moscow: Respublika Publ., 2004. 224 p. (In Russian)

Marcel G. *Tragicheskaya mudrost’ filozofii: Izbr. raboty* [The Tragic Wisdom of Philosophy: Selected Works]. Transl. by G. Tavrizyan. Moscow: Izdatel’stvo gumanitarnoi literatury Publ., 1995. 215 p. (In Russian)

Marcel G. *En chemin, vers quel éveil?* Paris: Gallimard, 1971. 300 p.

Marcel G. *Les Hommes contre l'humain*. Nouvelle édition. Paris: Editions universitaires, 1991. 171 p.

Marcel G. *Les Hommes contre l'humain*. Paris: La Colombe, 1951. 207 p.

Marcel G. Lettre-témoignage à trois amis inquiets. In: *Un changement d'espérance: à la rencontre du Rearmement moral*. Paris: Plon, 1958.

Ricoeur P. D'une lucidité inquiète. In: Marcel G. *Les Hommes contre l'humain*. Nouvelle éd. Paris.: Editions universitaires, 1991, p. 7–11.

Wahl J. *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine*. Paris: Vrin, 1932.