

Ева Анчел

МИФЫ ПОТРАСЕННОГО СОЗНАНИЯ



КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И РЕВИЗИОНИЗМА

КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И РЕВИЗИОНИЗМА



КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И РЕВИЗИОНИЗМА

КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И РЕВИЗИОНИЗМА



Ancsel Éva



A MEGRENDÜLT
ÖNTUDAT MÍTOSZAI

Ева Анчел



**МИФЫ
ПОТРАСЕННОГО
СОЗНАНИЯ**

Москва
Издательство политической литературы
1979

Перевод с венгерского
Е. БОЧАРНИКОВОЙ

Анчел Е.

А74 Мифы потрясенного сознания: Пер. с венг.—
М.: Политиздат, 1979.— 176 с.— (Критика буржу-
азной идеологии и ревизионизма).

В книге венгерского философа Евы Анчел исследуются такие проявления буржуазного сознания, как настроения безверия, безысходности, отчаяния, порождающие либо анархистский протест и тотальный бунт против действительности, либо бессилие и апатичность. Автор убедительно показывает, что эти типы поведения не могут привести к разрешению стоящих перед личностью в буржуазном обществе проблем и что, лишь преобразуя социальную действительность, человек утверждает себя как личность.

Книга рассчитана на преподавателей и студентов, лекторов и пропагандистов, слушателей системы партийной учебы.

А $\frac{10506-058}{079(02)-79}$ 170—79 0302020300

87.3в02
1ФБ

© Перевод на русский язык
ПОЛИТИЗДАТ, 1979 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Берясь писать о мифах потрясенного сознания, я пытаюсь взглянуть в лицо реальностям нашего века, хотя прошло еще слишком мало времени, чтобы прошедшее могло рассматриваться нами как история. В наши дни создается новая действительность и возникают новые перспективы, но еще слишком ощутимы последствия происшедших катаклизмов: они присутствуют в любом нашем действии, имеющем историческую значимость.

Даже погибшие все еще молоды. А здания, хранящие исторические воспоминания, еще не стали настоящими музеями, и мы не знаем, станут ли они ими когда-либо, будь то музей Хиросимы или крематорий Освенцима с его ни о чем не напоминающими столбами и детскими рисунками, сравнить которые невозможно ни с какими произведениями человеческого творчества.

Я не ставлю себе целью исследовать ни сами события, ставшие прошлым, ни даже их отражение. В массе жизненных фактов и проявлениях сознания я ищу типичные вариации практического и умственного поведения, когда потрясенное сознание в отчаянии отступает перед жестокостью исторических фактов или сопротивляется ей. Пытаюсь проследить его путь от слепого бунта до самоотречения, его метания между равнодушием и экстазом, действия человека, ищущего новых путей по еще не хоженным просторам истории.

Я ищу в нашем веке очертания возникающего нового мира, не упуская из виду и сосредоточие враждебных ему и в действительности, и в сознании сил. И делаю я это, сознавая, что тысячи уз и предрассудков привязывают человека к его времени, так как век, в котором он живет, означает для него родину во времени.

ГЛАВА I

ПОТРАСЕННОЕ СОЗНАНИЕ

Реальность нашего века — с некоторой точки зрения всего лишь эскиз. И дело не в тех десятилетиях, которые еще остались до конца этого века, а в том, что эскиз новой действительности, созревающей и формирующейся в нашем веке, представляется с этих позиций еще лишенным четкости, его очертания блекнут и сливаются, а когда смотришь под другим углом зрения — выявляются четкими линиями. Впечатление такое, словно ожившая скульптура Лаокоона пытается вырваться из сжимающих ее колец истории. Раздираемая противоречиями действительность заставляет усомниться в том, что мы видим, в самом смысле происходящего. Достаточно взять тот или иной момент изолированно, вне исторического процесса, который очень трудно воспринимать во всей его полноте, преувеличить, абсолютизировать этот момент или же упустить из него хотя бы один, но существенный штрих, — и сознание тут же сбивается с пути. Если бы существовал такой сейсмограф, который мог регистрировать скачки нашего мышления от одного полюса до другого, то наибольшая амплитуда этих колебаний пришлась бы на наш век.

Сравнивая фигуры на фресках Сикейроса, восстающие против деспотической земной власти, с существами последних пантомим Самуэля Беккета, остающимися неподвижными, даже если вылить на них ведро воды, просто не веришь, что они были созданы в одном мире, причем в одно и то же историческое время. И напрасно, споря с самими собой, мы будем утверждать, что между картинами Фра Анджелико, излучающими кротость и успокоение, и полной отчаяния, мятешной Голгофой Матиса Грюневальда зияет бездна: здесь все-таки можно проследить путь из одного мира в другой.

Амплитуда колебания точек зрения и представлений — от отчаяния до фанатической надежды — обнаруживает те полюса, вокруг которых концентрируются типичные заблуждения практического поведения.

Потрясение и отчаяние, которые мы анализируем прежде всего, — это такие проявления буржуазного сознания, которые никак не могут быть результатом лишь умственных заблуждений; они, безусловно, имеют реальные основания в самой действительности. И если я прежде всего говорю именно о них, то делаю это потому, что рассчитываю таким образом, пусть даже обходным путем, но ближе подойти к действительным противоречиям нашего века.

Встает вопрос: почему никогда раньше действительность не отражалась в таких предельно отчаянных самоосуждениях, как это происходит в XX веке?

Может быть, бытие человека всегда давало достаточное основание для таких суждений, но по неизвестным причинам это стало очевидно только сейчас?

Или XX век действительно дал нам гораздо больше неопровержимых доказательств, противостоящих не только общественному прогрессу и гуманизму, но даже самой их *возможности*? Ведь, казалось бы, многочисленные факты массовых страданий сами по себе уже достаточны, чтобы объяснить помутнение сознания.

Правда ли, как об этом говорит Адорно, что наш век дает доказательства такого «попятного движения природы человека», которое нельзя даже приблизительно сравнить ни с чем подобным в прошлом? А может быть, наш взгляд стал более острым и смелым, а интеллект освободился от самоуспокоенности, мешавшей нам до сих пор видеть «основные негативные черты существования»?

Надо ли искать причины в изменении действительности или в изменении сознания?

Даже если бы безмерное тяготение самосознания к крайней негативности было только кажущимся, то и тогда мы должны были бы подходить к нему как к «проявлению сущности», искать его корни в действительности нашего века. Ведь говоря о религии, о проявлении в ней отчаяния, необходимо выявить конфликт, который привел к этому. Но прежде всего надо учитывать духовные и практические проявления, основные разновидности этого отчаяния.

Отчаяние, по мнению Адорно,— постоянно возникающее явление в истории; это вновь и вновь с прежней методичностью формулируемый ответ самосознания на факты, поставленные перед ним действительностью. Однако в наш век и отчаяние меняет свой характер.

Когда в XIX веке Вёрёшмарти¹ писал, что при виде опустошений даже земля поседела, а бог, ужаснувшийся своих суровых действий, «стал седым и старым», то такое отчаяние имело свой конкретный исторический источник.

Потрясение сознания, характерное для XX века, в самых типичных случаях возникает не под влиянием каких-либо определенных воздействий, которые можно как-то вычленишь. Но даже если в основе лежит какая-то конкретная общественная катастрофа, то отчаяние распространяется дальше, происходит его иррадиация, и оно в конечном счете переносится не только на это явление, но и на все проявления жизни, обнаруживаясь в форме четко выраженных признаков бессилия. От Кьеркегора до Адорно подобное мышление воздействовало все глубже и шире, вплоть до признания основополагающей и фатальной негативности бытия — именно это объявлялось его сущностью. Отчаяние становится безграничным и бескрайним. Единственным «конкретным» мотивом выступает отрицание возможности какой-либо общественно созидающей практики; более того, это настоящий пароксизм отрицания. Подобный тип отчаяния, таким образом, создает *новую мифологию, в которой миф искупления подменяется мифом «проклятия всего земного мира»*. И в данном случае выражается не просто неверие — хотя бы в любую возможную жизненную перспективу, — а *фанатизм неверия*, хотя это и кажется парадоксом.

Отсутствие надежды перерастает в миф. Так возникают мифы безнадежности.

Типичное для мифологического мышления проведение аналогий и преувеличенное обобщение приводят к тому, что беды общества, всегда конкретные и посторонние, или трактуются как сущность мира, или причины их ищутся в не поддающейся изменению

¹ Вёрёшмарти, Михай (1800—1855) — венгерский поэт, драматург, критик.

внутренней природе человека. И ошибка здесь ведет к двум противоположным направлениям. В первом случае ставшую бесчеловечной общественную действительность трактуют расширительно, включая сюда всю вселенную; в другом — человек рассматривается лишь как часть природы, а его определяющим признаком считается чисто биологический и неизменный мир инстинктов.

Первым путем идет, например, Макс Шелер, усматривающий в трагизме не более и не менее как параболу состояния мира, или Камю, полагающий, что основу и источник абсурдности человеческого существования надо искать в природе космоса, во вселенной, существующей независимо от человека. По второму пути идут те, кто считает сущностью человека именно то, что в нем нечеловечно и проявляется «со всеми его духовными запросами» как «продукт плодородного болотного газа какого-нибудь соседнего светила...»¹.

Таким образом, для теперешних мифов безнадежности по сравнению с древними характерно то, что они не являются воображаемым преодолением еще не преодоленных в действительности сил природы, а представляют собой подлинную противоположность этому.

Это мифы о непобедимости действительности, и основаны они на мифическом преувеличении препятствий, существующих на пути человеческой деятельности. Значит, они прежде всего исходят не из того, что человек не знает о действительности, а из того, что он не в состоянии изменить действительность². Однако типично новое в этих мифах характеризуется не просто тем, что их источником не является непознанное, что не оно выступает на первый план, а скорее тем, что уже познанное вновь оценивается как непознанное; все это, прежде всего, *оправдание, отговорка и лазейка для утверждения собственной бездеятельности.*

Так как эта бездеятельность проявляется в обществе, то познание природы, возможность ее преобразования не в состоянии вытеснить подобные мифы. Перемещается лишь та область, на которую они распространяются: мифы связываются не с природой, а с обществом, но, как будет показано далее, мифиче-

¹ Манн Т. Собр. соч.: В 10-ти т.— М., 1960, т. 5, с. 357.

² Hermann István. A polgári decadencia problémái. Budapest, 1967, 134. old.

ские элементы просачиваются обратно, распространяются и на природу. Ведь человек, включенный в общественные отношения, всегда рассматривает вселенную сквозь призму своего мироощущения.

Отчаяние в качестве ответа сознания на определенную действительность неоднозначно. Теоретики отчаяния исходят из разных точек зрения и приходят к разным заключениям, и марксисты в своей полемике с ними не имеют права не учитывать этого.

Причина подобных различий заключается, прежде всего, в том, что буржуазные теоретики испытывают — осознанно или неосознанно — влияние тех источников, которые их породили: исторических и классовых (те или иные устремления либо отказ от этих устремлений).

Когда Талейран жалуется, что «сладость» жизни могли познать лишь те, кто жил до 1789 года, он говорит открыто, более того, чуть ли не пальцем показывает на тех, кто нарушил покой его класса. Но тот же 1789 год стал источником другого вида отчаяния. Достаточно вспомнить тех, кто пришел слишком рано — но одновременно и слишком поздно, — якобинцев, подобных Гельдерлину, считавших свои идеалы погибшими после Термидора, — за их безутешным горем таилось неизгладимое воспоминание о днях, когда они торжественно и радостно стояли вокруг «древа свободы», установленного, подобно тому как это делали французы, на рыночной площади Тюбингена. В первом случае источником отчаяния явилась гибель самого себя пережившего общества, исчезновение прошлого, а в другом случае — запаздывание созданного воображением будущего, неосуществление идеалов или надругание над ними.

Прежде чем приступить к осуждению, надо всегда сначала проанализировать, что именно вызывает отчаяние — поражение или провал исторически оправданных устремлений, а может быть, гибель обреченных на провал намерений, или же это отчаяние — следствие исчезновения настоящих или мнимых ценностей.

В действительности здесь, конечно, нельзя провести четкую разграничительную линию. То отчаяние, которое возникает, например, у Кьеркегора или у Сартра, нельзя просто проанализировать. Здесь источником отчаяния является также и угроза действитель-

ным ценностям, их гибель, и в данном случае стоит полемизировать, так как все это серьезно и значительно. Значит, мы не можем отрицать относительное историческое право отчаяния на существование. Ведь «искажение человека... неизбежный продукт капиталистического общества... Вопрос не в том, существует ли все это в действительности. Но вся ли действительность сводится к этому? Мы говорим не о том, надо ли все это изображать, а лишь о том, надо ли на этом останавливаться»¹. И можно ли пренебрегать противоположными силами и тенденциями, считать их несуществующими, если в действительности они эффективны.

Дифференцированный подход здесь очень важен и потому, что нельзя забывать: критикуемые нами мыслители во многих случаях подвергаются грубым и несправедливым нападкам со стороны открытых апологетов бесчеловечного общественного строя, даже не заблуждающихся, а просто лживых.

Такое различие нельзя считать несущественным, речь идет не просто об оттенках. Дистанция между заблуждением и намеренным обманом в мире, где день за днем преднамеренно, пользуясь утонченной техникой, обманывают миллионы людей, становится все больше.

Поэтому, как бы мы ни относились, например, к музыке Шенберга, что бы мы ни думали о ее общественной направленности и связанной с этим ее художественной ценности, в критике ее, не говоря уже о категорическом ее отрицании, стоит учитывать, что эту музыку гитлеровский фашизм запретил, оценив ее как вырождение. Любая крайность в оценках имеет свои основания.

Адорно — если хотите, маниакально — возвращается к фашизму, как к примеру извечного движения вспять природы человека. И в этом мы должны видеть закономерную и обоснованную «манию», тем более что существует много людей, которые по-прежнему отказываются взглянуть в лицо этому факту нашего века со всеми его жестокостями и сделать для себя из этого необходимые выводы.

Все это, конечно, не должно превращаться в капитуляцию перед заблуждением, ко всему здесь надо

¹ Lukács György. Világirodalom. II. köt. Budapest, 1969, 252. old.

подходить дифференцированно, в зависимости от того, в какой исторической ситуации проявляется отчаяние, каково его хотя бы потенциальное предназначение. Ведь исторически, как мы увидим далее, речь идет не о полностью безосновательном заблуждении.

К дифференцированному подходу нас обязывают не различия в субъективных намерениях, а та объективная функция, которая выполняется в данной исторической ситуации теми или иными мыслителями. Это особенно справедливо до тех пор, пока в отчаяние включается момент протеста. Человек часто слаб, и любое сопротивление имеет ценность, *может* ее иметь, если помогает преодолеть общественную слепоту.

В своей полемике мы должны учитывать и то, что за проявлениями отчаяния стоит индивид, на которого взвален груз страданий, ставших в нашем веке неимоверно тяжелыми. Нравственность такого поведения невозможно отрицать.

Бывают исторические моменты, о которых Хоркхаймер — хотя и не без основания, но проводя не во всем правомерную аналогию — пишет, что счастливое выражение лица становится маской безумия, а грустное выражение помутившегося сознания может таить в себе надежду.

Справедливо и то, что «Герника» Пикассо в те годы, когда она была написана, была ближе к мадоннам Рафаэля и к операм Моцарта, созвучнее им, чем картины и музыка, подражавшие их гармонии¹.

И все же логика обыденного сознания исходит из того, что, чем тяжелее факты, подтверждающие опасность, грозящую гуманности, тем «понятнее» отчаяние. В действительности это не так. Чем тяжелее опасности, тем большим поражением является капитуляция, которой чревата такая позиция. И именно Хоркхаймер, противореча собственному отчаянию, в другом своем труде — об изменении исторических функций скепсиса — показывает, что роль скепсиса у Монтеня была совершенно иной по сравнению со скептицизмом XX века, когда уход в индивидуальность, в убежище сомнения становится античеловеческой позицией, синонимом отрицания человеческих перспектив. «В нашу эпоху, — пишет он, — «Я» может лишь в том случае со-

¹ *Horkheimer M. Kritische Theorie. 2. Bd. Frankfurt am Main, 1968, S. 318—319.*

хранить самого себя, если стремится к сохранению человечества в целом»¹, иначе говоря, если скепсис сможет прийти к своей противоположности, к утверждению конкретных возможностей человека.

При споре нельзя забывать и о тех насквозь ложных решениях, которые в отличие от признания неразрешимости противоречий характеризуют еще большую степень ложности сознания. Это такой «оптимизм», который может заводить людей в еще более глубокую пропасть, и в этом его большая опасность.

Потрясенное сознание еще может найти путь к сознанию, считающемуся с реальностями, путь от буржуазного отрицания буржуазного мира к революционному отрицанию. Прямая же апология недвусмысленно регрессивна. В то же время критика может опосредствованно помочь разоблачению устаревшего мира — ведь описание симптомов отражает действительные процессы болезни, — но диагноз и прогноз этой критики может быть неправильным.

В споре также должно учитываться, что различные варианты отчаяния во многих случаях можно обнаружить у одного и того же автора. Поэтому надо подвергать критике противоположные, противоречащие друг другу мысли.

Так, читая труды уже упомянутого Адорно, невольно думаешь, что некоторые его аргументы можно было бы использовать против него самого, и в этом случае Адорно выступил бы против Адорно в качестве серьезного оппонента.

В то же время бесспорно, что у тех, кто прямолинейно подходит к метафизике отрицания, имеется определенное кажущееся превосходство. Они не из тех, кто идет против хода событий, стремясь к наибольшему сопротивлению. И они настолько уверены в себе, что их красноречие, взлет отрицательного пафоса, аргументация, богатство слов и выражений могут поразить хоть кого.

Возможно, что по сравнению с ними кажутся немногословными те, кто ищет положительного решения или хотя бы основ для такого решения.

Но откуда взять эти основы? Не в теоретических предположениях и не в учете конкретных и поддающихся рассмотрению фактов действительности, а толь-

¹ *Horkheimer M. Kritische Theorie. 2 Bd., S. 234.*

ко в борьбе, даже в такой ситуации, когда победа поначалу кажется невозможной и безнадежной.

Отвлеченная уверенность бессильна: «Любая надежда недостаточна, чтобы смотреть в лицо своему веку»¹, особенно тогда, когда, говоря словами Сезера, увеличивается тень и один за другим гаснут очаги. Но и тогда существуют те, кто говорит «нет» теням. И не только *говорят* «нет», но и сопротивляются им.

Революционный оптимизм возникает, таким образом, не просто в определенных обстоятельствах, а в условиях, когда приходится действовать; его порождает деятельная сила трудящихся классов, направленная на изменение действительности. И только борцы способны достоверно выразить оптимизм. Только такой человек, как Яннис Рицос, смотря на море сквозь решетку тюрьмы, мог написать строки, которые могут показаться непонятными тем, кто никогда не боролся:

День — даже незадавшийся — оставляет в петлице
бело-синий флажок от праздничного моря,
оставляет во рту глоток из кувшина неба...²

Как бы часто и по-разному ни утверждали, что отчаяние является обязательным последствием трезвого понимания действительности, мы можем с полным правом перевернуть такую аргументацию. Ведь именно отчаявшееся сознание не способно длительно наблюдать, проследивать, выяснять то, что не поддается изменению, — оно считает, что незачем даже делать усилие, чтобы перевести взгляд или двинуть рукой. Именно поэтому, как мы увидим дальше, от отчаяния часто всего лишь шаг до принятия неприемлемой действительности и подчинения ей.

Правомерность и необходимость марксистской критики такого образа мыслей и поведения прежде всего связаны с тем, что у представителей потрясенного сознания отрицание, возникающее при виде исчезновения тех или иных ценностей (пусть это будет связано с отрицанием буржуазного общества), сопровождается абсолютизацией данного исторического состояния.

Эти мыслители цепляются за представления, присущие определенной ступени развития общества, и не способны заглянуть за ее пределы.

¹ *Marton I. Eszmék és téveszmék a harmadik világban. Budapest, 1969, 36. old.*

² *Рицос Я. Избранное. — М., 1973, с. 61.*

Все вариации отчаяния сходятся в одном — в отрицании противодействующих сил человека, в отрицании его перспектив и возможностей и, по существу, становятся регрессивными тенденциями.

Именно поэтому В. И. Ленин считает отчаяние спецификой деградирующих классов, но в одном из своих выступлений — мы к этому еще вернемся — он предупреждает, что известное настроение, а иногда отчаяние может возникнуть и в кругу революционных сил на почве усталости и истощения. В таком случае, «как всегда, у революционных элементов это настроение и отчаяние выражается в анархизме»¹.



Существует такой вариант отчаяния, в основе и глубине которого кроется неприятие, отрицание, но и это всего лишь *буржуазное* отрицание.

Такое отрицание буржуазно, поскольку является одновременно *отрицанием возможности прогресса*. Потому я и говорю о потрясенном сознании, что буржуазное сознание испытывает разочарование и потрясение, сталкиваясь *со своим миром*, но не может встать на путь практического отрицания, пустить в ход его средства или хотя бы признать его абстрактную возможность. Поэтому-то подобное поведение неизбежно приводит к возникновению мифов.

Механизм происхождения такого отчаяния связан с тем, что буржуазное сознание оказывается не в состоянии принять некоторые альтернативные решения, а если и принимает их, обнаруживает, что они ведут не в мысленно предполагавшемся направлении, а совсем в иную сторону или в никуда. Поскольку в таком случае оно не наталкивается на новые направления развития, то, кроме отчаяния, ничего и не остается.

Мысленное исследование возможных альтернатив, их прослеживание, а если речь идет об искусстве, то и их воплощение, могут быть необходимой предварительной «подготовкой» практики. Как при естественных экспериментах результатом является и исключение некоторых методов, отбрасывание гипотез, так и при анализе возможностей развития общества,

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 43, с. 141.

человека имеет значение выявление невозможности некоторых альтернатив и путей развития.

Именно это и делает Кьеркегор, воплощая, таким образом, в себе отчаяние XX века. Его труды — типичный пример того, что не все реальные альтернативы попадают в поле зрения исследователя; более того, самые значительные созревшие возможности остаются у него в тени. И наоборот, учтенные им возможности не идут дальше настоящего времени.

Следовательно, Кьеркегор ошибся, когда выделил определенные стадии жизни как единственно возможные, но, проследив их до конца и зайдя в тупик, он тем самым ярко осветил действительные противоречия, которые он сам считал непреодолимыми, противоречия, из-за которых буржуазный индивид оказывается не в состоянии постичь жизнь в столь необходимом для него единообразии¹.

Путь, которым он приходит к безнадежности, является в некотором смысле моделью механизма происхождения духовного и практического поведения. Для Кьеркегора отчаяние — следствие бессилия и одиночества личности, всемирный скепсис и тотальная неуверенность.

В XX веке в различных вариантах безнадежности тотальная неуверенность Кьеркегора часто уступает место *тотальной уверенности* в гибели ценностей, а исходным пунктом является ссылка на конкретные исторические катастрофы.

Основа такой чрезвычайно сложной вариации потрясенного сознания и его проявления, безусловно, земная и конкретная, тем не менее этот путь ведет к созданию мифов.

Я имею в виду и тех, кого мы можем назвать антифашистскими последователями Ницше, а точнее, тех, кто невольно стал его последователем. Отказ Ницше от всех гуманистических надежд не может быть отождествлен с отчаянием тех, кто считал фашизм, среди прочего, историческим порождением философии Ницше и рассматривал и продолжает рассматривать сквозь эту призму любую перспективу человечества.

Такая ошибка трагична, так как, несмотря на бесспорный антифашизм — достаточно взять Адорно, — полные отчаяния выводы ведут к *капитуляции*. И не

¹ Lukács György. Utam Marxhoz. I. köt. Budapest, 1971, 34. old.

потому, конечно, что тем самым «преувеличиваются» деяния фашизма, а потому, что в них усматривается нечто мифическое. Это связано с тем, что в фашизме видят не общественно-политическое явление и не историческую катастрофу, а пример и подтверждение проклятия рода человеческого.

«Фашизм — это не стихийная катастрофа, причины которой кроются якобы в самой «человеческой природе». Впрочем, даже стихийные бедствия можно отображать способом, более достойным человека, пробуждая его волю к борьбе»¹.

Когда Брехт писал эти строки, он привел в качестве примера следующий факт: после большого землетрясения, разрушившего Иокогаму, инженеры-строители учли смещения почвы, силу подземных толчков при проектировании зданий, способных выдерживать землетрясения.

Всем известно, что фашизм в качестве своего идеологического базиса открыто выбрал миф. Идейная позиция тех, кто *превращает в миф сам фашизм*, знаменует собой неспособность вырваться из-под идейного притяжения фашизма. Они с ужасом отвергают программу Ницше, но причину возникновения фашизма видят в неумолимой и необоримой судьбе.

Предшествовавшая фашизму идеология открыто одобряла бесчеловечность. Антифашистские последователи Ницше этого не делают, более того, отвергают эту мысль, оставаясь все же в ее заколдованном кругу.

Те же, кто подобно Жаку Маритену признает, что радио и газеты день изо дня вещают о дионисийском человеке Ницше, и видит, как этот дионисийский человек буйствует в лагерях, те и противостоят ему, и не могут в то же время оторваться от его ужасающего видения². В стремлении вскрыть «глубочайшие корни» фашизма они создают миф, обнаруживая эти корни в «неизменной» природе человека, недоступной для реальных общественных противодействующих сил. Даже зная о таких выводах, мы не имеем права не считаться с антифашистской направленностью такого мышления, как не имеем права забывать, что каждый честный мыслитель обязан принимать во внимание самые тягостные факты действительности.

¹ Брехт Б. Стихи. Роман. Новеллы. Публицистика. — М., 1956, с. 616.

² Maritain J. Le crépuscule de la civilisation. P., 1939, p. 5.

Разоблачение таких фактов может помочь удалению с глаз катаракты, даже если такая операция сама по себе и не гарантирует дальновидности и избавления от равнодушия. Ведь ничего не поделаешь, если в группе Лаокоона осталась лишь одна змея и нет борющихся с нею людских фигур с воплощенной в них силой. В таком случае в обвинении против людей или против *человека* факты, приводимые без всякого разбора в доказательство отрицательности бытия, превращаются в «отягчающие обстоятельства».

А отсюда всего один шаг, и очень часто неизбежный, для того чтобы «перестать интересоваться человечеством», поставив себя вне его.

В такой идейной концепции фашизм выступает уже не как общественное явление, а как грандиозный пример и доказательство человеческой сущности, в которой и таится корень зла и которая трактуется мифически.

Подобного рода мысли, как и предположение о всеобщей виновности, приводят к невозможности идейно победить фашизм. Тем самым фашизм тайно может продолжать свое существование, пользуясь проявлениями вызванного им самим возмущения и отчаяния. А бессильный ужас отворяет дверь новым враждебным человеку силам.

Трагизм заключается еще и в том, что фашизм продолжает жить в мировоззрении его некоторых противников. Что можно сказать, видя, что противники фашистской идеологии, которая обрекала на уничтожение целые группы людей («расы»), в своем отчаянии считают обреченным *весь род человеческий*.

Что можно сказать, когда выступают против любой возможности разумной деятельности, называя ее лживой манипуляцией и обманом, забывая о том, какую роль сыграла в идейной подготовке фашизма идеология, называемая гнусным «плебейский оптимизм». Отрицая завоевания человечества, скомпрометированные фашизмом, но необходимые для любой человеческой деятельности, в том числе и опозоренную рациональность, они сами становятся бессильными.

Фашизм *практически* не осуществил «низложение разума», а отдал власть в руки своих неронов. Но в этом виновата не рациональность. Отрицанием же рациональности создается порочный круг, попадая в который вышеупомянутые противники фашизма, воз-

никавшего в недрах идеологической иррациональности, увидев, что рациональность скомпрометирована, и ужаснувшись этому, переходят на сторону иррационализма.



Все современные варианты отчаяния, их возможности и перспективы сходятся в одном — в отрицании сил человека, способных к противоборству, а это значит, что, вопреки собственным намерениям, теоретики отчаяния не могут стать последовательными критиками ни фашизма, ни современного буржуазного общества. Их критика не может быть радикальной, доходящей — в строгом смысле слова — до корней. Вот что пишет об этом в своем дневнике Кафка:

«Все, что приходит мне в голову, начинается не от корня, а только где-то в середине. Как может пытаться человек ухватиться за травинку, начинающую расти из середины стебля, и как удержаться ему на этой травинке? Некоторые, очевидно, способны на это, например, японские фокусники, умеющие взбираться по лестнице, которая стоит не на земле, а на подошвах поднятых вверх ног полулежащего человека, и опирается не о стену, а о воздух. Я не способен на это, уж не говоря о том, что у меня нет в распоряжении подошв, на которые я мог бы поставить свою лестницу»¹.

Мифы строятся именно на таком, упомянутом Кафкой пафосе.

И спорить с мифами нелегко. А критика потрясенного сознания и связанных с ним разновидностей поведения трудна еще и по другим причинам.

В конце концов, не выявление теоретических аргументов против *умозрительных* заявлений отчаяния является задачей нашей дискуссии. И я хочу прежде всего показать последствия этих заблуждений в поведении, *на практике*, будь то деятельность или пассивность. Таким образом, я все время выступаю против того, что составляет земную основу отчаяния, против действительности напалмовых бомб, а не только против ошибок потрясенного их видом и помутившегося сознания.

¹ *Kafka F. Tagebücher 1910—1923. Gesammelte Werke. N. Y., p. 12.*

Мы можем познать истинную природу отчаяния, его бесплодную сущность, проследив его внутреннюю логику. Хотя от такой позиции путь может пойти по разным направлениям, но если отчаяние следует своей внутренней логике, то оно само себя погашает, и если его начальная стадия еще содержит протест и представляет собой оппозицию, то вскоре оно переходит в состояние примирения.

В отчаянии еще существует чувство тревоги, протеста, возмущения, но отчаявшийся человек не находит способа применить их к чему-либо, превратить их в действие. *Именно поэтому отчаяние и угасает.*

Об этой внутренней логике свидетельствует почти столетняя история теории безнадежности, от Кьеркегора до Хайдеггера и от Достоевского до Самуэля Беккета.

Отчаяние героев Достоевского, как пишет об этом Дьёрдь Лукач,— «не приправа к их скучной праздной жизни, а отчаяние в действительном смысле слова, они стучат и ломятся в запертую дверь, отчаянно и напрасно борются за утраченный или теряющийся смысл жизни»¹.

Герои Кафки не стучатся в запертые двери «замка», *но еще пускаются в путь*, хотя и в полусне. На существование некоего человеческого противодействия намекает нам поведение Амалии, мелькает оно и в «Процессе», ведь Йозеф К. перед смертью от рук палачей в последний раз еще осенен многозначительным человеческим видением: «И как вспыхивает свет, так вдруг распахнулось окно там, наверху, и человек, казавшийся издали, в высоте, слабым и тонким, порывисто наклонился далеко вперед и протянул руки еще дальше. Кто это был? Друг? Просто добрый человек? Сочувствовал ли он? Хотел ли он помочь? Был ли он одинок? Или за ним стояли все? Может быть, все хотели помочь? Может быть, забыты еще какие-нибудь аргументы? Несомненно, такие аргументы существовали...»²

Даже если это был всего лишь один человеческий взгляд, если кто-то мимолетно взглянул на него, то и тогда Йозеф К. умирал не безликим и не безымян-

¹ Lukács György. Világirodalom. II. köt. 112—113. old.

² Кафка Ф. Роман. Новеллы. Притчи.— М., 1965, с. 310.

ным. Но присутствие надежды, пусть даже призрачной, показывает, что и в «Замке» каждая глава — поражение, но одновременно и начало, как пишет об этом Камю¹.

Здесь *есть* еще и ответ на вопрос, почему «замок» недостижим. Автор пишет, что внизу, в деревне, не существует возможности объединения людей, «так как там никто не может быть товарищем ни для кого»².

В качестве товарища здесь присутствует боль самого автора, не доходящая до полной безропотности, показывающая, что сохраняется человеческое сочувствие, а значит, и надежда.

Это та самая надежда, которую он выразил в своих дневниках, хотя и в редчайшие моменты зная, что «свет жизни охватывает каждого человека», если даже не для каждого по утрам встает солнце.

Героям Самуэля Беккета не хватает уже и тех движений, тех жестов, которые еще сохранились у живущих у подножия «замка». Самое большее, на что они способны, — это ожидание, но они не расчищают ему путь среди снега или пепла, которым забиты дороги. А это уже шаг за пределы отчаяния, туда, где *отчаяние гасит само себя*.

Такое воззрение до предела абсолютизирует негативную сторону не только человеческого существования, но и всего мира, и последнее уже можно *только принять*. В отчаянии еще существует протест, а в безропотности — одно лишь примирение. «В бесконечной безропотности — мир и покой. Кто этого действительно хочет... кто не унижается до насмешки над самим собой, может заставить себя сделать жест, горестное движение, означающее примирение с существованием»³.

Типичной исходной точкой такой безропотности является поражение. Если человек не может достичь того, к чему стремился, если его страстное желание наталкивается на препятствие, которое он не может или не хочет преодолеть, если он неспособен искать новые средства для достижения поставленной перед собой цели, то он может преодолеть возникшее напряжение, отказавшись от своей цели, от своих стремлений.

¹ Camus A. Le Mythe de Sisyphe. P., 1942, p. 179.

² Bizám Lenke. Kritikai allegóriák. Dickensről és Kafkáról. Budapest, 1970. 129. old.

³ Kierkegaard. Furcht und Zittern. Düsseldorf, Köln, 1962, S. 46.

Человек гасит свой страстный порыв и тем самым устанавливает равновесие — фальшивое равновесие! — между собой и миром.

Создание такой ложной гармонии и есть функция безропотности. При этом, как пишет Сартр, человек ослабляет горящее в нем пламя, а вместо того чтобы бороться с внешними препятствиями, обращается против внутренних импульсов, побуждающих его действовать.

Кьеркегор видит в отчаянии опасную экзальтацию, сравнивая его с отравлением алкоголем, от которого человеку тем труднее излечиться, чем изысканнее вино, вызвавшее опьянение. Он называет отчаяние самым тонким из существующих ядов. Поэтому нет опьянения прекраснее, чем экзальтация отчаяния, и ничто лучше такого опьянения не перевоплощает человека.

В этих словах Кьеркегора раскрываются основные противоречия его собственного мышления.

Для воззрений Шелера также характерно, что он видит сущность влияния трагического в грустном самоуспокоении, в примирении.

А когда мы читаем у Унамуно, что «нет большего утешения, чем безутешность, как нет более творческой надежды, чем безнадежность»¹, то мы отвергаем не только пустую игру слов, пустое перемалывание парадоксов, но и его позицию *наслаждения стилизацией* отчаяния, ибо он теряет не только серьезность, но и содержание, источник буржуазного гуманизма. В подобных заявлениях выражена внутренняя логика отчаяния, а если оно радикально и последовательно, то само себя уничтожает. Точно так же, как отрицание погашает само себя, если становится абсолютным.

Внутреннее противоречие критической теории франкфуртской школы также заключается в том, что эта теория не может быть по-настоящему критичной, ибо критикует буржуазное общество за осквернение и отрицание таких ценностей, гибель которых она сама считает абсолютной, а спасение невозможным.

Последовательное отчаяние рано или поздно теряет то, что Маркс называет «пафосом возмущения»; ведь возмущаться можно лишь в том случае, когда человек видит, как подвергаются угрозам, оскорблениям, позору такие ценности, жизненность которых и право

¹ *Unamuno Miguel de. L'agonie du christianisme. P., 1925, p. 157.*

на существование он признает. Если таких ценностей больше нет, если они абсолютно исчезли — если, например, не существует больше субъекта, так как субъект «отрекся от себя» и у него не хватает даже сил попрощаться, как это утверждает Адорно, — то от чьего же имени можно тогда возмущаться?

Таким образом, если проследить историю подобного отчаяния, то мы увидим, как сначала тональность возмущения становится все тише, а затем оно исчезает вообще. Этим объясняется, что герои «Замка» у Кафки по сравнению с образами Достоевского несравнимо «спокойнее». Они даже по-настоящему не жалуются; страдания людей носят какой-то вегетативный характер, в том смысле слова, что нам кажется — вспоминая сказанное Гете, — будто у них не осталось и голоса для выражения своей боли.

А у Самуэля Беккета отсутствует даже боль, которую можно было бы выразить. Удел этих людей, как говорит сам автор, — нищенская жизнь.

«Может ли существовать более величественное убожество, чем у меня?» — спрашивает Хаам в драме «Конец игры».

«Несомненно. Но это было давно. А теперь? Мой отец? Мать? Моя собака? Я признаю, что они страдают, поскольку вообще они способны страдать. Но разве это значит, что наши страдания равноценны?»¹

В статье, написанной в 1938 г., Сартр, говоря о чувствах, произвольно дает психологический анализ не чувств вообще, как он намеревался, а того процесса, который ведет от отчаяния к безропотности. Если человек не может достичь желаемого, замечает Сартр, — пусть это будет гроздь винограда, — то у него появляется известная всем реакция «виноград зелен». Сущность этого заключается именно в том, что, если у человека не хватает сил и воли для совершения намеченного, он притворяется, будто свет не требует от него ничего больше, иначе говоря, он *мифически преувеличивает трудности своего положения*².

Мир наших желаний, потребностей и поступков, пишет Сартр, по-видимому, пересечен узкими и строго обозначенными путями, ведущими к определенным целям. Так как эти пути стали слишком тернистыми или

¹ Beckett S. Endgame. A play in one act. N. Y., 1958, p. 2.

² Sartre J.-P. Esquisse d'une théorie des émotions. P., 1960, p. 42—43.

мы просто перестали их видеть, то мы и не можем больше переносить этот мир. Все пути закрыты, а действовать все же надо. В таком случае мы пытаемся изменить мир или жить так, словно наши возможности определяются не детерминированными процессами, а магией.

Можно было бы сказать, что если страсть, эта, по словам Маркса, «энергично стремящаяся к своему предмету сущностная сила человека»¹, наталкивается на препятствие, то в качестве типичного лжерешения происходит ее затухание. Это не что иное, как безропотность, которая и приводит к некой дурной, недостойной человека «гармонии».

БУНТ И МИСТИКА

Не по нам скроенная действительность сопротивляется нашим целям и потребностям. Борясь с ее сопротивлением, мы подчас сбиваемся с пути реального действия, уступая нетерпению и отчаянию, и пытаемся произвольно подчинить мир своей воле, бунтуем против него.

Попытка бунта — одна из форм или фаз сопротивления, осудить которую можно лишь в конкретных исторических проявлениях. *Действительным* бунтом являются все акции протеста и сопротивления, направленные против конкретных бед и несправедливостей, имеющих общественное происхождение, даже в том случае, если нельзя что-либо изменить из-за отсутствия реальных возможностей и бунт остается лишь призывом к борьбе, сегодня еще нереальной, но исторически осуществимой.

Лжебунтом является отвлеченный протест против жизненных условий *вообще*, простое отрицание, абсолютное отрицание, являющееся проявлением и выражением отчаяния, а значит, и *иллюзорным сопротивлением*. Этот тип бунта рождается как следствие отчаяния и иллюзий встревоженного и потерявшего терпение человека, вступающего в *слепую* борьбу с действительностью. По существу, такое бунтарство сопровождается склонностью к мистике, так как подразумевает отход от «враждебной» и непреклонной реальности, от ее неизбежно объективных законов.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 164.

На исторической карте XX века отчетливо обнаруживаются следы такого ирреального типа бунта, являющегося характерным проявлением буржуазного отрицания буржуазного мира. Чтобы глубже понять современные разновидности такого бунта, нам придется обратиться к сущности и механизму данного типа поведения.

В процессе расширения природных границ в историческом развитии человечества появляются два основных типа деятельности: в качестве основной модели реальной деятельности — труд, а в качестве основной исторической формы иллюзорной деятельности — магия.

Если в процессе труда человек для осуществления своей цели приводит в движение объективные причинные связи и побеждает природу, подчиняясь ее законам, то в магии он *непосредственно* пытается навязать свою волю действительности. И делает это, не учитывая природных законов, не принимая во внимание всю цепь средств или заменяя ее ирреальными средствами и действиями. Стремясь немедленно, непосредственно, но тем самым фиктивным образом осуществить свою цель, он пытается претворить ее в действительность.

Магия появилась в качестве дополнения практики, направленной на достижение реальной цели реальными средствами, как фанатическая попытка человека, не справлявшегося с действительностью, ибо цели, которые он перед собой ставил, шли дальше, чем создание реальных средств их осуществления.

Чрезмерно распространив свой опыт и успехи в употреблении средств, которыми он пользовался, преувеличив их роль и абсолютизируя ее, человек «изобрел» магию, ввел ее в практику.

В основе магии как иллюзорной техники лежит вера в то, что в результате создания *иллюзии* преобразования действительности желаемые изменения произойдут реально. Таким образом, назначение магии состоит в том, чтобы «дополнить или заменить недостатки реальной техники»¹, и взамен целенаправленного метода работы появляется иллюзорный метод труда.

К этому положению мы должны еще добавить, что магия — это не только фиктивное дополнение

¹ Thomson G. Aischylos és Athén. Budapest, 1958, 21. old.

средств, служащих преобразованию *природы*, но и иллюзорный метод влияния на общественные отношения и контакты. Однако такое дополнение не только *отличается* от дополняемого, но и противоречит ему, к тому же существенно.

Эти два вида деятельности — труд и магия — определяют и основные разновидности как общественной, так и духовной деятельности. На основании труда, в качестве его предпосылки и результатов, складываются подлинные знания о действительности и о человеке, а это и есть источник науки и искусства, тогда как из магии вытекают типичные исторические разновидности ложного сознания — мифы, религии.

Существенная структурная разница между трудом и магией проявляется и в различии форм деятельности, направленной на изменение общества: в первом случае революционная практика в самом широком смысле слова, а во втором — лжебунт, воспроизводящий природу магического действия. Но с аналогией надо обращаться осторожно.

Дьёрдь Лукач, говоря о труде как об основной модели общественного бытия, подчеркивал, что на основании простого сходства еще нельзя понять и различить формы деятельности, представляющие более высокую ступень и сложившиеся исторически позже. Точно так же, когда мы считаем лжебунт как тип поведения родственным по структуре с магией, то это еще не означает их тождественности или своеобразного повторения. Сходство можно увидеть лишь в том, что сопротивление действительности здесь также оказывается иллюзорной попыткой действия без учета соответствующих предпосылок и реальных возможностей. Это попытка реализации невозможного, *произвольного и непосредственного* изменения действительности.

В ирреальном бунте просматривается нетерпение, которое «требует невозможного, а именно достижения цели без обращения к средствам»¹.

Такой бунт иллюзорен или из-за нереальности поставленной цели, или потому, что используемые средства не приводят в действие действительные причинные связи. Внутренняя логика лжебунта потому и

¹ Гегель. Соч.— М., 1959, т. IV, с. 15.

ведет к мистике, что ожидает решения вопроса от фиктивных сил.

Но поговорим и о различиях между магией и лжебунтом.

Магия, как отмечает Б. Малиновский, выполняет строго прагматическую функцию, причем ее формы также соответствуют каким-либо прагматическим и позитивным целям. Следовательно, ее функция всегда направлена на решение конкретных частных проблем, чего нельзя сказать о лжебунте. Часто для такого рода деятельности характерно именно отсутствие позитивной цели.

С этим связано то обстоятельство, что психологически магия, «независимо от ее формы, предполагает оптимистический образ действий, согласно которому можно кое-чего достичь путем преодоления случайности и обеспечения удачи с помощью обряда и волшебства»¹, тогда как в ирреальном бунте такое убеждение может отсутствовать. Чаше всего в магии одновременно присутствуют надежда и отчаяние, неверие и фанатизм, бессилие и мифическое преувеличение силы, беспомощность и жажда деятельности. Но такое единство противоположностей может быть нарушено, акцент может быть передвинут в сторону бессилия, беспомощности, отчаяния. Мы наблюдаем это во многих современных движениях бунта.

Развитие форм общественного поведения представляет собой сложный исторический процесс, ведущий от более или менее пассивного приспособления к природным условиям — к сознательной революционной деятельности, практически освобождающей условия бытия от их природной ограниченности.

Это путь от общественной слепоты и сомнамбулизма до сознательной революционной активности. И первый этап этого пути закономерно содержит в себе и момент голого отрицания. Протест, как начальная фаза процесса осознания, чисто отрицателен, не дифференцирован, он еще не находит для себя объекта, того основного звена, против которого он должен быть направлен. Человек, бьющийся в тисках условий своего существования, неспособный справиться со своей тревогой, не умеющий ухватить-

¹ *Malinowski B. A primitiv gondolkodás. Világosság, Melléklet, 1969, októberi számhoz, 19. old.*

ся за определяющее звено в цепи, и вести себя будет как человек, запутавшийся в сетях. Отчаянными движениями он пытается освободиться, но не может развязать ни один узел в этой сети.

ПРИМЕР И ПРИТЧА

Бунт, как модель определенного типа поведения, обладает специфическим, идущим от отчаяния механизмом. Возникновение и развитие его показано Томасом Манном в «Искушениях Иакова» (роман «Иосиф и его братья»). Здесь прямо видно, как бунт переходит в мистику.

Когда Иакову сообщили о смерти Иосифа, он взбунтовался против бога и против человеческой смертности, против необратимой сущности смерти. Он не может ничего сделать с мнимой смертью, но и вынести ее не в силах. Несчастье лишило его разума. Иаков говорит: «Бог отнял у меня рассудок...»¹

Иаков выступил против создавшего его бога, который «отстал и еще остался чудовищем», ведь только этим и можно объяснить «ужасную дикость», совершенную богом над человеком². Его бунт идет от протеста к мистическому сопротивлению. Ведь на основе законов реальности здесь уже ничего нельзя вернуть. Это можно сделать, лишь отказавшись от реальных законов и обратившись к мистике. А Иаков не может согласиться со смертью. Ведь если что-то «бывает на свете лишь один раз, не имеет тождественного себе ни рядом с собой, ни после себя...»³, оно не может быть уничтожено. И вот Иаков, всегда целенаправленный и реально действующий, не может примириться с тем, изменить чего нельзя. И он решает воскресить Иосифа. В своих планах он в каком-то исступлении проделывает весь путь мистицизма. Сначала он хочет, став женщиной, спуститься в царство смерти и вернуть на землю сына, затем хочет попытаться свершить невозможное: снова зачать его таким, каким он был.

И, наконец, последняя надежда: подражая богу, Иаков хочет заново сотворить сына. Вот как он излагает свой план: «Давай сделаем изваяние из праха

¹ Манн Т. Иосиф и его братья.— М., 1968, т. 1, с. 594.

² Там же, с. 595.

³ Там же, с. 601.

земного, из глины, наподобие куклы, длиной в три локтя и со всеми членами, чтобы оно было таким, каким увиделся человек богу... И перед нами... лежала бы кукла... а мы бы стояли в ногах у нее... обошли это изваяние... и вложили листок в его мертвый рот, листок с именем бога... А я бы упал на колени и, заключив глину в объятья, поцеловал ее крепко-крепко, от всего сердца...» И в его воображении уже розовеет тело, «в глиняное туловище хлещет вода, оно разбухает, оно истекает водой, и вот уже на голове пробиваются волосы...»¹.

Вряд ли надо говорить, сколь трагично близка эта древняя история к некоторым явлениям жизни или, точнее сказать, смерти в XX веке.

ОТ ОППОЗИЦИИ ДО ОТКАЗА ОТ ВСЕГО

Протест, порожденный тревогой или горечью, как и любая попытка действовать, может повести человека по разным путям. Некоторые из этих путей могут привести и к реальному осознанию происходящего, а значит, и к отрезвлению, к поискам и выявлению новых приемлемых путей, в конечном счете — к революционному действию. Но под влиянием поражений дорога может привести и в другую сторону — к бессилию и равнодушию или даже к мистике.

Последняя возможность скрывает в себе фанатизм, неизбежно сочетающийся с ирреальным бунтом: ведь для надежды на успех бунтарь должен верить, что объективную действительность можно хотя бы «обвести вокруг пальца». Именно поэтому, хотя и бессознательно, бунтарь «порывает» с детерминизмом, молчаливое и практическое признание которого необходимо для любого реального человеческого действия. Это и есть первый шаг в сторону мистики.

Но точно так же как труд и магия существуют независимо друг от друга, продвигаются не по разным путям, а взаимопроникают друг в друга, так и революционное действие и приводящий к мистике бунт не могут быть резко разграничены.

До появления рабочего движения и его соедине-

¹ Манн Т. Иосиф и его братья, т. 1, с. 603—604.

ния с научным социализмом в действиях угнетенных, в выражениях протеста против общественных отношений доминировал момент бунта. С развитием борьбы рабочего класса этот момент оттесняется, но не исчезает. Исторически созревают условия для преодоления стихийности, а вместе с ней и бунта; появляется возможность сознательной революционной деятельности, но реализуется эта возможность по-разному и в зависимости от конкретной общественной ситуации. В определенные эпохи тенденция к бунтарству может усилиться и после возникновения рабочего движения и марксизма.

В наше время такое поведение проявляется в кажущихся противоречивыми формами. То это выражается в нигилистическом абсолютном отрицании существующих отношений и соответственно в попытках фактического их подрыва на практике, а то проявляется и в отказе от всего, в полной бездеятельности, когда бунтарь демонстрирует свой протест против существующего мира тем, что не желает больше соприкасаться с неприемлемой для него в любом проявлении действительностью.

К первому типу, как отмечал это К. Маркс, надо отнести «алхимиков революции», которые занимаются тем, что подталкивают вперед процесс революционного развития, искусственно доводя его до кризиса; они импровизируют революции, не имея на то необходимых предпосылок.

«Они — алхимики революции и целиком разделяют превратность представлений, ограниченность навязчивых идей прежних алхимиков. Они увлекаются изобретениями, которые должны сотворить революционные чудеса: зажигательными бомбами, разрушительными машинами магического действия, мятежами, которые должны подействовать тем чудотворнее и поразительнее, чем меньше имеется для них разумных оснований»¹. (Из этой цитаты нельзя, конечно, делать выводы о взглядах Маркса на анархистские движения вообще.)

Попытка импровизировать революции без наличия на то реальных возможностей характеризуется тем большей силой, чем более далеки поставленные цели от условий их реализации. Для осознания та-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 7, с. 288.

кого несоответствия нужны дальновидность, понимание, сила и храбрость, а для преодоления его — чрезвычайное упорство. Отсутствие всего этого порождает соблазн произвольно сократить необходимый путь, даже игнорировать его, отказаться от какого-либо посредничества.

Подобные тенденции сильнее всего проявляются в тех развитых капиталистических странах, где условия для революции менее всего созрели.

Для бунтарского движения нашего времени очень типично такое бунтарство, которое приближается к ирреальности и мистике или полностью с ними сливается. Внутренняя логика таких ирреальных бунтов выявляется резче, чем когда-либо ранее. Это происходит либо потому, что бунт направлен против того, что еще не может быть изменено, либо потому, что он абстрагируется от реальных условий и средств и тем самым оказывается вне объективных закономерностей.

Стихийные движения тяготеют в сторону ирреальности по той причине, что их историческая преемственность — часто обосновываемая и теоретически — зиждется на ее практическом отрицании. Стремление же к *абсолютному* разрыву с миром, с данными условиями неизменно приводит к мистике. Чем объясняется такая особенность стихийных движений, в чем их корень?

В XX веке до крайности обострились противоречия всего прошлого классового антагонистического общества, настоящее перемешано с огромным грузом почти всех общественно-моральных пережитков человечества. Говоря словами Аттилы Йожефа: «Все наше прошлое в нас нагромождено». А вместе с тем по сравнению с предыдущими поколениями молодежь вынуждена делать гораздо больше сопоставлений.

Поэтому и кажется, что огромный груз прошлого невозможно оттеснить, продвигаясь вперед шаг за шагом, что надо покончить с ним одним «взрывом» или бежать от него.

Нетерпение усиливается еще тем, что накопление предметного богатства не только не приближает разрешения противоречий, а, казалось бы, даже отодвигает, замедляет его.

Общественное движение неравномерно. В некото-

рых местах происходит необычайно быстрое его развитие и создается видимость, что *все возможно*, а в других — все то, что ежедневно затрагивает человека в его жизненных интересах, остается безнадежно отсталым, закрепляя стихийное убеждение, что *слишком поздно* изменять укоренившиеся обычаи, формы и организации жизни. Действовать поэтому надо «немедленно», любыми путями и средствами.

В то же время при темпе развития XX века разрыв между поколениями все больше углубляется и расширяется. Молодое поколение может обозревать прошлое, имеющееся в настоящем, с такого расстояния, которое дает возможность острее, чем когда-либо, почувствовать, что оно устарело.

Нормы, до сих пор существовавшие в истории буржуазного общества, индивидуалистический идеал жизни или жизнь, основанная исключительно на воспроизводстве самой себя, и связанная с этим система обычаев и унаследованных рефлексов наталкиваются на все более серьезные препятствия. Бунтарские движения, несомненно, показывают, что власть этой системы проявляется далеко не так беспрепятственно, как это было на предшествующем этапе развития капитализма, хотя никогда раньше не получала она такой масштабной организованности и «квалифицированной» помощи от действительных земных властей.

Даже если не учитывать политические особенности различных анархистских движений, вполне очевидно, что речь идет о явлении, расшатывающем стабильность буржуазного образа жизни, несмотря на все манипуляции, направленные на ее сохранение. Таким образом, анархизм своеобразно подтверждает историческую необходимость коренного преобразования условий человеческой жизни, которые вполне для этого созрели.

Уже сам по себе массовый отказ от тех альтернатив, которые поставлены буржуазной жизнью, и от власти идеологии, освящающей эту жизнь, — факт несомненно значительный. Но все это остается лжебунтом до тех пор, пока бунтарство не проявляется в общественно-исторической деятельности, а ограничивается завоеванием социально ничейной земли, где привычные жизненные нормы хотя и теряют

свое влияние, но само бунтарство оказывается вне «начатых другими» исторических битв.

Поэтому самой критической точкой этих движений является отрицание социализма в качестве реальной альтернативы капитализму. Такое отсутствие перспективы связано с *отрицанием исторической преемственности*.

Все больше становится акций, не считающихся с тем, что предшествовало настоящему, стремящихся начать все с нуля, открыть чистую страницу, заключить в скобки все предпосылки, все прошлое. Освободиться от такого положения, когда, по словам Маркса, традиции всех мертвых поколений тяготеют, как кошмар, над умами живых. С этой попыткой освобождения связано не только усиление кошмара, но еще и увеличение различий между поколениями, порождающее иллюзию возможности полного разрыва.

Прогресс в настоящем невозможен без понимания истории, прошлого, законов преемственности. Но именно этого и не хотят лжебунтари. Они не хотят *продолжения* истории, хотят в абсолютном смысле прервать ее ход, начать новый этап с чистой страницы.

Несмотря на пестроту движения, эта общая черта прослеживается во всех его формах. Поэтому так часто в высказываниях современных бунтарей можно найти те же ошибки, которые допускались несколько десятилетий и даже полвека тому назад.

Так, например, во второй половине шестидесятых годов молодежь писала на стенах в Париже формулировки, содержащиеся в программных заявлениях некоторых авангардистских направлений искусства тридцатых годов, которые тогда, за несколько десятилетий до нашего времени, не смогли стать общественным движением.

Дадаисты гордо заявляли, что у них нет никакой теоретической основы, а лишь протест и — как они очень метко себя характеризовали — «активное равнодушие». Это было написано в 1919 году, и авторы этих строк признавали своей единственной задачей отрицание, великую работу разрушения, упразднение всего, что до этого знаменовало собой цивилизацию. «Не станет больше художников, литераторов, музыкантов, скульпторов, религиозных людей, со-

циалистов, империалистов, анархистов, демократов, государств и прочих глупостей...»¹ — обещал Тристан Тзара. И, словно продолжая его заявление, Норман Мейлер следующим образом характеризует сегодняшнего американского бунтаря, «белого негра»: это человек, который «живет в настоящем, в огромном настоящем, где нет ни прошлого, ни будущего, ни воспоминаний, ни планов на будущее»; цель одна у него — «вырваться из общества, жить без корней, пуститься в путь первооткрывателя, в неизвестное царство бунтующих инстинктов»².

Цель этой бесплодной формы бунта — отрицание будущего, реальной перспективы социализма и вместе с тем отрицание исторической преемственности, прошлого и памяти.

Лозунг отказа от всего материального и духовного культурного наследия, отрицание всего исторического наследия вообще делают все эти начинания бессильными, ирреальными и вместе с тем безопасными для существующего строя. Рождается иллюзорная попытка создать новую форму жизни, абсолютно во всех смыслах порывающую со старым, нечто вроде параллельного общества, независимого от данного мира и не направленного против него, а существующего *без него*.

Поколения идут вперед друг за другом. Но бунтари не желают следовать за своими предшественниками и хотят начать с чистой страницы. А это невозможно. Один из их плакатов гласит: «Забудьте все, чему вас учили. Прежде всего мечтайте. Мечта — это и есть действительность».

Таким образом, здесь отсутствует понимание того, что для создания новой действительности, избытка для людей, дающего им возможность удовлетворить свои потребности, проявить свои способности, обеспечить максимальное развитие производительных сил и творческих возможностей, нет «других предпосылок, кроме предшествовавшего исторического развития...»³.

Созданию иллюзии полного отрыва от действительности способствует и то, что современное буржу-

¹ Mario De Micheli. *Az avantgardizmus*. Budapest, 1969, 356. old.

² Mailer N. *A fehér néger*. Budapest, 1967, 21. old.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. I, с. 476.

азное общество, мечущееся между двумя ложными альтернативами в сознании и практике, и в этом отношении стоит перед двумя крайними альтернативами или, вернее, создает *видимость* существования *всего лишь* двух полюсов: или *полный* разрыв с миром, или же *полное* приспособление к нему. Полный разрыв проявляется не только в стремлении уничтожить существующее, но и в стремлении не замечать, обойти его. Такое поведение высмеяли К. Маркс и Ф. Энгельс, цитируя Штирнера: «Не разрушать и уничтожать должны Вы преграды, стоящие на Вашем пути, а обойти и покинуть их.— И когда Вы их обойдете и покинете, они исчезнут сами собой, ибо у них не будет больше пищи»; но «различие между революцией и штирнеровским бунтом состоит не в том,— как это думает Штирнер,— что первая есть политическое или социальное деяние, а второй — эгоистическое деяние, а в том, что революция есть деяние, а бунт не является таковым... Мы уже знаем, какой смысл имеет «выход из рамок существующего». Это — старая фантазия, будто государство рушится само собой, как только из него выйдут все его члены...»¹.

Революционное преобразование действительности означает не только разрыв с уже существующим, но и зависимость от него: необходимость настоящего преодолевается путем создания новой необходимости. Свобода «всегда результат диалектического взаимодействия необходимости отрицаемой, творящей человека таким, каков он есть (но каким он не желает быть), с необходимостью грядущей, творимой человеком, как субъектом исторического процесса, из материала наличного, исторически сложившегося предметного мира»².

Найти диалектическое единство между *еще* необходимым приспособлением и *уже* актуальным революционным изменением, конечно, нелегко. Но дело не только в этом. И объективно, и субъективно труднее найти сферу приложения для реального общественного действия.

Все шире становится круг явлений действительности, который должен осознаваться подрастающими

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 375, 376.

² Баталов Э. Я. Воображение и революция.— Вопросы философии, 1972, № 1, с. 72—73.

ми поколениями,— шире и в пространстве, и во времени.

Но и сами явления, перед которыми нас поставил наш век, связаны с конечными вопросами человеческого существования и являются, таким образом, чрезвычайно весомыми. Одновременно появляется тенденция относительного сужения возможностей для действия. Мы называем это сужение относительным, потому что тот круг, в рамках которого люди имеют возможность оказывать влияние на историю, узок *по сравнению* с тем миром, который требует себе места в сознании и совести. Иначе говоря, становится все труднее найти сферу приложения для деятельности или расширить сферу деятельности, выпадающей на нашу долю.

Поэтому может показаться, что пути изменения исторической действительности забаррикадированы, и это усиливает импульсы бунтарства или, как увидим дальше, ведет к равнодушию.

(Выготский, говоря об общей особенности нервной системы человека, замечает, что нервные рецепторные, воспринимающие поля превышают во много раз его эффекторные исполнительные нейроны. Поэтому нервная система похожа на станцию, принимающую составы с пяти путей и отправляющую их всего по одному пути. Из пяти прибывающих на эту станцию поездов только один, и то после жестокой борьбы, может прорваться наружу. Он цитирует высказывание Шеррингтона, сравнивающего нервную систему с воронкой, широким отверстием обращенной к миру, а узким — к действию¹.)

Нервная система человека, всегда действующего в определенных общественно-исторических условиях, в наше время может сравниваться с еще более суматошной станцией, на которую приходит несравненно больше составов, чем оттуда выходит.

Таким образом, усиливается склонность к абстрактному действию, выражающемуся в ирреальных бунтах. С другой стороны, появляется типичный вид бунта, участники которого отказываются от любой деятельности, даже фиктивной, и считают единственно возможной формой противодействия чистое пассивное отрицание.

¹ См.: Выготский Л. С. Психология искусства.— М., 1968, с. 373.

Такого рода бунт уже открыто объявляет войну всякой рациональности, отрицая целенаправленные действия. В 1968 году в Париже можно было увидеть такие воззвания: «Будьте реалистами, требуйте невозможного!» В этом лозунге следует видеть стихийную реакцию на поругание рационализма, ежедневно совершаемое современным капитализмом. Так возникает ложный вывод, что коль рационализм может служить и служит самым бесчеловечным и абсурдным целям, то надо отбросить и это скомпрометировавшее себя достижение человечества.

С полным и открытым отрицанием рационального бунта мы встречаемся у Камю. Он считает, что может быть лишь один единственный полезный акт — заново создать человека и землю. Если это невозможно, то и делать ничего не стоит. Значит, не остается ничего иного, как жить таким образом, «будто бы» все, что мы делаем, имеет смысл.

Камю делает из этого вывод, что в наш век смысл понятия «великий» изменился, оно уже не представляет собой победоносного полководца и существует лишь в протесте, в бесперспективности жертвы. «В страданиях без будущего, в бесплодных усилиях»¹.

Это и есть осознание ирреального бунта, собственной бессмысленности. Именно поэтому уже с самого начала он переплетается с мистикой, она не только идет рука об руку с ним и дополняет его, но и является выражением окончательной капитуляции лжебунта.

Отрицание возможности изменения мира приводит к тому, что человеку остается лишь закрыть глаза и заткнуть уши перед неприемлемым миром, который он отрицает.

Самое очевидное буржуазное завершение бунта против буржуазного мира предстает перед нами тогда, когда бунтари, считая безнадежным всякое конкретное общественное действие, все же находят для себя «решение». Оно заключается в *обращении вовнутрь*, во внутреннем духовном освобождении, в отключении чувств от действительности.

Что является предпосылкой революции — изме-

¹ Camus A. Le Mythe de Sisyphe, p. 119.

нение внешних условий или изменение чувственного восприятия? — спрашивает Вальтер Беньямин в труде о сюрреализме. Он называет этот вопрос кардинальным, определяющим политические и моральные отношения, подчеркивая, что пренебречь этим вопросом нельзя. Поэтому он и считает, в сущности, противоречивой попытку поставить на службу революции упоение, как это хотели сделать тогдашние сюрреалисты. Если мы переместим акцент на это, пишет он, то отсюда следует, что фактическую подготовку революции мы заменим практикой, занятой упражнениями, подготовкой к празднику¹. Он подтверждает это положение историческими фактами, а именно: множеством заявлений, в которых, говоря его словами, политическая борьба недопустимым образом «из средства производства становится предметом потребления»².

О РАЗУМНОМ БУНТЕ

Если бунт является одной из форм или стадий сопротивления и судить о нем можно лишь по его конкретным историческим проявлениям и развитию, то нельзя отрицать его потенциального смысла. Бунт может быть испытанием и подготовкой субъективных сил в момент, когда условия для революционной борьбы еще не созрели. Но из этого еще нельзя делать выводов относительно того, имеет ли выступление, обреченное на провал в данном конкретном случае, в данном месте и в данное время, исторический или, по крайней мере, этический смысл или функцию.

Потенциально, во всяком случае, бунт может иметь смысл и значение. Прежде всего это бывает в том случае, если у отрицания нет иной, связанной с реальными результатами возможности, но это отрицание, решительное «нет», хотя бы и в форме бунта, выступает как требование и истории, и морали.

Бывают крайние случаи, когда человек не имеет возможности придать смысл своей жизни, но смерть его такой смысл имеет. В таком случае бунт, как

¹ Benjamin W. *Angelus Novus. Ausgewählte Schriften*. Bd. 2. Frankfurt am Main, 1966, S. 459.

² Benjamin W. *Über Literatur*. Frankfurt am Main, 1969, S. 100.

принятие смерти, как акт сопротивления, часто представляет собой единственное достойное человека решение.

Абсолютное отрицание бунта означало бы копирование ошибок бунтарей. Нельзя противопоставить «Великому Отказу» Маркузе другой вид великого отрицания. Это неправильно хотя бы уже и потому, что элементы и стадии бунта с большей или меньшей силой и доминантами имели место во всех прежних революциях, особенно во всех *преждевременных* революциях. Даже в таком неоспоримо важном в мировой истории движении, как Парижская коммуна.

Оценка К. Маркса и сегодня является для нас примером того, как можно и нужно судить о таком историческом движении. За полгода до Парижской коммуны Маркс заявил, что восстание было бы безумием, а когда оно все же произошло, написал восторженное письмо Л. Кугельману и, по словам Ленина, преклонился перед исторической инициативой масс. Ибо «Маркс умел оценить и то, что бывают моменты в истории, когда отчаянная борьба масс даже за безнадежное дело *необходима* во имя дальнейшего воспитания этих масс и подготовки их к *следующей* борьбе»¹. И Ленин добавляет: «Как издевались бы люди над *материалистом, экономистом, врагом утопий*, который преклоняется перед «попыткой» штурмовать *небо!*»²

ПОТУСТОРОННИЙ МИР XX ВЕКА

Устранение богов или бога из мира религиозного сознания идет с начала нового времени все более ускоряющимися темпами, словно следуя примеру галактик.

Бог, присутствующий везде и повсюду, постепенно отдаляется, но и в этом отдалении бог некоторое время выполнял свою функцию, сфера его деятельности хотя и все более суживалась, но сохранялась.

Затем и функция бога стала угасать, тускнеть, сфера его деятельности совсем сузилась, и началось то самое, что Паскаль называл «скрыванием бога».

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 14, с. 379.

² Там же, с. 377.

Однако автор «Мыслей» еще говорит о единстве его присутствия и отдаления, речь еще не идет о религиозном атеизме. В размышлениях слышится потрясение человека, которого ужасает «вечное безмолвие»¹ бесконечных пространств, хотя он и не называет это молчанием бога.

Паскаль говорит о трех типах людей: человеке, обретшем бога, человеке, ищущем его, и о том, кто уже больше не ищет. Тем самым он словно ставит присутствие бога в зависимость от субъекта, а в другом месте прямо обвиняет людей в том, что они покинули бога.

В нашем веке обвинение становится обратным.

Бог уже не скрывается, он отдалился, а правильное сказать, темпы его отдаления все убыстряются, но религиозная потребность не исчезает. Поэтому-то одинокий и разочаровавшийся в жизни индивид удерживает его, зовет обратно бога, который столь далек от него, что уже нельзя ни по имени его называть, ни требовать его возвращения.

Остается одно лишь отсутствие чего-то, но называть его просто так нельзя, и эту пустоту облачают в форму отсутствия бога.

То, что мы парадоксально называем религиозным атеизмом, проявляется не только в философской форме, но и в новых, присущих XX веку безуспешных поисках веры.

Источник классической веры был связан с функцией существования бога, очевидного для верующих. В случае религиозного атеизма потрясенная вера ищет исчезнувший предмет: субъект пытается создать для себя веру своими внутренними силами. *Потусторонний мир уже пуст, необитаем и бесчеловечен.* По-своему он похож — а на это он всегда был способен — на необитаемый, безрадостный мир одинокого субъекта. Опустошенный человек не может отобразить себя в существах потустороннего мира, не может населить его. А земной мир населяется неверующими искателями веры.

Таким образом, последним статусом бога является, пожалуй, то, что в своем несуществовании и окончательном удалении он представляет собой отсутствие, которое даже нельзя каким-то образом назвать.

¹ См.: Ларошфуко Ф. де. Максимы; Паскаль Б. Мысли; Лабрюйер Ж. де. Характеры. — М., 1974, с. 151.

Вероятно, последним местом пребывания бога и является отчаявшееся сознание напрасно ищущего его человека. У этого бога, конечно, нет ни имени, ни облика, как нет его и у человека, неспособного найти или заново создать бога. И это — последний вариант образа несуществующего бога.

Религиозная потребность выражается теперь в монологах — с таким богом невозможно вести диалог.

Парадоксальное явление религиозного атеизма объясняется, с одной стороны, усилившейся религиозной потребностью индивида буржуазного общества, а с другой — исчезновением традиционного пути удовлетворения этой потребности, потрясением «классической» веры в бога или даже потерей этой веры. «Религия» такого человека — тоска по исчезнувшему времени, когда «значение всего того, что есть, заключалось в той нити света, которая привязывала его к небу; пребывая на небе, вместо того чтобы держаться этой действительности, взор скользил за ее пределы, к божественной сущности, к некоей, если так можно выразиться, потусторонней действительности»¹. Эта нить света действительно порвана, и поэтому уже нет спасения, некуда бежать от сознания своей незащитности.

Если религия, по словам Маркса, является самосознанием и самочувствованием человека, который или еще не обрел себя, или уже снова себя потерял², неспособного выявить в этом мире свою человеческую сущность, то религиозный атеизм XX века есть *сознание такого человека, который уже не способен и к фантастическому проявлению человеческой сущности.*

Таким образом, это более глубокая и многозначительная потеря по сравнению со всеми предшествовавшими.

Искалеченный мир по-прежнему нуждается в религиозном дополнении, но не так, как раньше, а гораздо больше. Поэтому традиционная религия — и как объяснение мира, и как практика — уже не может выполнять эту функцию.

Ингмар Бергман в фильме «Причастие» остро показывает этот процесс. Неверующие прихожане сто-

¹ Гегель. Соч., т. IV, с. 4—5.

² См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. I, с. 414.

ят на коленях у алтаря, принимают из рук неверующего священнослужителя просвиру, запивая ее вином из кубка, но ритуал лишен жизни, они делают это стереотипно, словно выполняя приказание. В обряде мы видим лишь его бессилие и беспочвенность, ничего иного. Причастие уже не помогает, и индивид буржуазного общества вынужден искать вместо него что-то иное.

Формы проявления религиозного атеизма многообразны. Но их общая черта проявляется, с одной стороны, в упорном и мучительном сознании *потери*, которую испытывают от несуществования бога, а с другой стороны, в отчаянном стремлении к некой трансцендентности, даже если она опустошена и необитаема. А из этого вытекает безнадежная и абсурдная попытка создать веру внутри самого себя, как-то постараться снова населить опустевший потусторонний мир. Религия уже не может дать морального синтеза этого мира, как не может служить и «основой утешения и оправдания».

Для человеческой сущности до такой степени существует лишь овеществленная действительность, что ее фантастическое осуществление уже не может быть облечено в человеческую форму.

Из рук человеческих, таким образом, выпадает то средство, которое в течение долгого времени служило поддержкой искалеченному миру. И этого мы не сможем объяснить тем, что действительность, во всяком случае в своем современном «убранстве», не способна к анахронически древним жестам и что «современное» видение мира подорвало традиционное представление о боге для того, чтобы подтолкнуть религиозный атеизм к пропасти.

Это «атеизм» тех, чьи возросшие религиозные потребности не могут быть удовлетворены традиционным опниумом, старые дозы не помогают, а увеличивать их больше нельзя — не позволяет сознание. Вместе с тем религия не способна к позитивному прогрессу, так как еще не дошла до того, чтобы самой создать свой мир, и не может поставить человека в такие условия, «чтобы он вращался вокруг себя самого и своего действительного солнца»¹.

Препятствия, стоящие на пути действительного

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 415.

проявления человеческой сущности, преодолеть которые труднее, чем когда-либо, стоят и на пути к ее фантастическому проявлению.

Уже у Кьеркегора вера выступает как результат поисков, но у него, несмотря на все противоречия, это еще *достижимый* результат. Это уже не данность, не очевидность, а потерпевшие неудачу стадии жизни, эстетические и этические стадии, новая ступень жизни, следующая за безропотностью, когда нет больше ни выбора, ни сомнений. Кьеркегор, считая посюсторонние альтернативы неразрешимыми, после бесплодных поисков приходит, собственно, не к богу, а к религиозной стадии субъекта, в которой индивид как бы *создает* сам для себя бога.

Причина усиления религиозной потребности связана прежде всего с увеличивающейся трудностью подтвердить необходимость индивидуального существования, со все большей ненужностью индивида. Лишение индивидуальной жизни всякого содержания увеличивает эту потребность. При этом существует такая контрастная ситуация, когда *предметное* богатство мира все увеличивается, а *человеческое* содержание жизни становится все беднее, и постепенно как бы возрастает потребность в религиозном дополнении.

У большинства людей «выбор между этим и потусторонним миром... совершается согласно тому, насколько они могут земным путем удовлетворить самые глубокие потребности своей жизни или хотя бы вести такую борьбу за будущее их удовлетворение, которая может придать внутренний смысл их жизни»¹.

Традиционная религия протоптала людям тропинки для ухода от будничной действительности, предложив им храм, молитву и обряды. Что делать тому, перед кем закрыты эти тропинки, у кого нет богов, кому чужды храмы и причастия с просвирой и вином?

И что делать человеку, если потребность удалиться в нем сильнее, чем когда-либо, если ему необходимо все время молиться, чтобы чувствовать свое отдаление? Молиться, как Франни, героиня новеллы Сэлинджера, которая в элегантном американском ресторане, где модно есть улитки, бормочет древние слова молитв, сидя рядом с умным, приятным партнером, беседующим о Флобере? А Франни беззвучно молится.

¹ Lukács György. Az esztétikum sajátossága. 2. köt. Budapest, 1965, 743. old.

Этим своеобразным методом она пытается создать в себе веру, о которой читала в книге. Метод прост, надо всего лишь бесконечно повторять несколько слов. Она молится Христу и без конца повторяет: «Господи, Иисусе Христе, помилуй мя». Эти слова надо повторять без конца, тогда что-то случится: слова начинают звучать синхронно с биениями сердца, и получается так, что человек непрерывно молится.

Такое маниакальное повторение молитвы и есть, по-видимому, та узкая тропинка, идущая по краю пропасти и ведущая в тупик, по которой Франни пытается выбраться из сети бессмысленных разговоров и суеты. И совсем неважно, куда ведет эта тропинка.

Это похоже на то, что пишет Адорно о «Торжественной мессе» Бетховена. Ссылаясь на Штейермана, Адорно замечает, что в том месте, где литургия неуклонно предписывает «Верую», Бетховен утверждает прямо противоположное тем, что в фуге бесконечно повторяет слово «Credo» («Верую»), «словно одинокий индивид многочисленным повторением одного и того же слова должен убедить себя и других, что он действительно верит». Поэтому Адорно считает религиозность «Мессы» отнюдь не благоговением человека, спокойно погруженного в веру¹. В ней звучит скорее беспокойство исканий.

Отправным тезисом любой материалистической критики религии является то, что люди сами создают себе богов. Но сменяющие друг друга поколения не делают это каждый раз заново, не делали до сих пор. Если только в процессе развития культуры не происходит разрыв, оставляющий после себя такую пустоту, что люди просто вынуждены это сделать. Такое положение начало возникать с развитием капитализма, хотя усилилось оно позже, во второй половине XIX века. Вместе с распадом естественно сложившихся общин и по мере их распада становились все более недостижимыми и непостижимыми коллективные представления традиционных религий, в том числе и коллективное утешение.

Пустоту «внутреннего пространства» действительного мира и одинокой личности уже невозможно заполнить старыми религиозными представлениями.

Совершенно очевидно, это произошло не потому, что религиозное объяснение мира и сопутствующие

¹ Adorno Th. W. Zene, filozófia, társadalom. Budapest, 1970, 49. old.

ему формы деятельности и обряды просто устарели или явно не подходят к «современным» условиям действительности XX века.

С того времени, когда, словно взрыв бомбы, прозвучали слова Ницше, заявившего о смерти бога, процесс, ведущий к религиозному атеизму, необратим. И, несомненно, несостоятельна такая концепция, как, например, у Бергмана, считающего причиной земного отчуждения человека его отчуждение от бога. Это копия ошибки Фейербаха. Но если он причину земного отчуждения искал в религиозном отчуждении, то *его теперешние последователи мотивируют это наоборот*. Они считают, что именно потеря религии объясняет углубление потерянности человека.

Если Фейербах видел главное препятствие для земного проявления человеческой сущности в ее отчуждении в боге, то теперь утверждают, что человек не может осуществить и обрести себя потому, что *не способен* перенести в бога свою отчужденную сущность.

В действительности речь идет скорее о следующем: того, что осталось от человеческой сущности, уже «не хватает» даже на ее иллюзорное проявление, на то, чтобы создать хоть сколько-нибудь основательную религиозную систему. Человеческая сущность *в этом измененном мире* настолько лишена человеческой действительности, что у опустошенного индивида нет больше сил даже на иллюзорное ее осуществление. Бывает и так, что иллюзорное проявление человеческой сущности приводит к сотворению расплывчатого, бессильного, безликого, не наделенного никаким всемогуществом существа — некой тени прежних, например, монументальных микеланджеловских богов.

Этот же процесс отражает фильм Бергмана «В туманном зеркале». Религиозная потребность доведена здесь до экстаза, и тем более потрясает отсутствие бога, ибо он появляется в образе паука.

Итак, XX век подорвал старые основы религии и сотворения божества.

С изменением отношения между индивидом и обществом преобразуется и потребность в религии, жажда религиозной трансцендентности. Для личности, оторвавшейся от естественно сложившейся общности, жизнь, ограниченная только узколичными интересами, становится синонимом бессмысленного существования,

и поэтому человек начинает искать пути хотя бы ирреального преодоления этой ограниченности.

Если у человека не хватает сил для иллюзорного проявления своей человеческой сущности, то тем менее он может сотворить бога *по собственному образу и подобию*.

А уж если его «не хватает» на создание таких богов, то *приходится смотреть в глаза своему поражению, испытывая неудовлетворимую потребность религиозного атеизма*. Убедившись в своем неумении и в пустоте небес, человек возвращается за неимением другого к исходной точке, в мир спаренных одиночеств. «Решение» этого вопроса Сэлинджером и Бергманом есть не что иное, как стилизация поражения под решение. А если пасть еще ниже, то не остается ничего другого, кроме сексуальности как биологически связывающей людей силы. Решение, являющееся очевидным выражением неразрешимости.

Фейербах, анализируя религию, пишет, что потребность в боге основана на том, что мир и материя не дают человеку ответа на вопрос о причине его существования и о том, почему он такой, какой есть. Поэтому он и усматривает эту причину в существовании другого существа, *мыслящего и сознательного*, много и преследующего определенные цели. Ведь если мы будем отрицать наличие у этого существа разума, то вопрос о причине нашего существования не найдет ответа. Значит, разум в этом необходимом существе подтверждает и доказывает лишь свою собственную необходимость и реальность. Но индивид буржуазного общества не способен доказать даже этим путем ни своей необходимости, ни необходимости разума.

Дьёрдь Лукач объясняет сохраняющуюся религиозную необходимость бессмысленностью индивидуальной жизни. Сходство религий он видит в том, что бессмысленность жизни на земле требует в качестве возмещения смысла в потустороннем существовании, иначе говоря, того, чтобы бессмысленное земное существование продлевалось осмысленным потусторонним.

Действительно, ни одна религия не способна представить себе ничего, кроме земной жизни, но без страданий; нечто вроде расширенного и исправленного издания индивидуальной жизни.

Парадоксы религиозной потребности в наше время характерны тем, что потусторонний мир во многих слу-

чаях «для заинтересованных сознательно или бессознательно представляет собой Ничто. Часто место такой исправленной религии занимает религиозный атеизм, в котором ставшая чрезвычайно интенсивной религиозная потребность содержит лишь отчаяние и необъяснимый страх»¹.

Восприимчивости к религиозному атеизму способствует и общее снижение человеческих потребностей и способностей. Ведь если вершиной развития религиозного сознания является монотеистическое понятие о боге, как о существе всегда присутствующем, все знающем и обладающем абсолютной властью над всем существующим, трансцендентно воплощающем способности человеческого рода, то исчезновение его, в конце концов, связано с тем, что для изолированного индивида человеческий род теряет свое всемогущество, всю свою реальность. А этому в действительном мире уже не может помочь религия. Человек «в земной юдоли» должен обрести самого себя; другого пути у него нет.

МИФ «БЕССМЫСЛЕННОГО» МИРА

Достижения естественных наук в XX веке радикально выявили независимость вселенной от человеческих отношений и сделали очевидным тот простой факт, что мы живем в космосе, не скроенном по нашим меркам.

Каким образом это признание становится одним из мотивов мифа безнадежности? Как буржуазное сознание перестраивает современное научное понимание мира таким образом, что *космос становится своеобразным козлом отпущения*, виновником неразрешимости земных проблем?

С самого начала зарождения научного мышления возникала мысль о том, что вселенная скроена не по нашим меркам, хотя это и не приводило к тем выводам, которые оказались возможными в XX веке.

Практическая гуманизация действительности, ее преобразование в соответствии с целями человека, имела своим результатом и одновременно предпосылкой процесс *теоретического* очищения действительности от тех человеческих свойств, которые ей приписы-

¹ Lukács György. Az esztétikum sajátossága. 2. köt, 764. old.

гались. Это выражалось и в том, что вместе с оттеснением природных ограничений происходило и оттеснение магии, и постепенное вытеснение мифических элементов из объяснения существующего мира.

Но вытесненные мифы другим путем пробираются в мышление, в буржуазное сознание XX века, иначе говоря, происходит восстановление мифов и создание новых.

Практическое освоение действительности и все более глубокое осознание ее объективности — взаимно обуславливающие друг друга процессы. Это объясняется, с одной стороны, тем, что в процессе практического преобразования действительности вскрываются внутренние, существенные и объективные связи явлений, а контроль практикой очищает знания от занесенных в них чисто субъективных признаков. С другой стороны, в результате преобразования действительности в соответствии с поставленными человеком целями рано или поздно в нем *затухает потребность в иллюзорном мысленном уподоблении мира себе* и тем самым усиливается уверенность в возможности его преобразования. Чем больше человек будет способен *навязывать* свои цели действительности, тем больше он будет *вынужден* и в то же время способен воспринимать действительность, существующую независимо от него самого, как объективную реальность.

Ограниченность человеческой практики и ее эффективности с необходимостью породила многие представления о мире, скроенные по меркам самого человека, укрепляя тем самым основанную на иллюзиях уверенность, что мир, управляемый не чуждыми, а человеческими силами, будет легче управляемым и более поддающимся воздействию.

Таким образом, хотя в действительности человек был *еще* бессилен, в воображении он уже укрощал мир. В своем воображении он возвел мосты, которые соединяли его с действительностью. Выкроив эту действительность по своим меркам, он надеялся, что и она по отношению к нему будет дружелюбна и близка.

Антропоморфный мир, показываемый нам Гомером, несомненно, уютен и обжит. Как человекоподобные колонны в греческой архитектуре поддерживают потолок, так и в греческом видении мира надежные колонны обеспечивают его равновесие.

Между Ураном, расположенным там, «наверху», и

Тартаром, находящимся в зияющей глубине, в рамках строгих геометрических систем, в видимых человеческим глазом пропорциях размещен земной мир.

И «каждая пядь земли, каждый закоулок предстает как действительная личность со своей индивидуальностью, чувствами, волей, точно так же как люди, животные, растения и, конечно, боги»¹. Миф о наковальне Гесиода сделал приемлемыми для человеческого восприятия даже размеры. Девять дней и девять ночей, которые понадобились наковальне, чтобы спуститься с неба на землю — точно на заре девятого дня, — и снова девять дней и девять ночей, необходимых для пути с земли до Тартара, показывают, что строение вселенной пропорционально и гармонично, и греки верят в это с величайшей наивностью, о которой говорит Маркс.

Изменение представлений о мире, как известно, начинается именно у греков.

Судьба Олимпа, по словам Герцена, была решена в тот самый момент, когда Фалес обратил внимание на воду.

Радикальный поворот в этом отношении был сделан в период Возрождения и нового времени. *Человек перестает быть центром мира, но его это не оскорбляет, а возвышает его достоинство и самосознание.* Он начинает сознавать, что вселенная скроена не по нему, и это ни в малой степени не становится для него источником уныния. А ведь если отвлечься от общественно-исторических условий того времени, когда Коперник вызвал такое изменение в представлении о мире, можно смело утверждать, что человек должен был бы испытать неуверенность, почувствовав себя выброшенным из центра мира, представлявшего ему столь твердым. Но этого не произошло, и не произошло из-за исторических условий, абстрагироваться от которых невозможно. Вместе с небесными Колумбами появляются, по словам Энгельса, мыслители эпохи Ренессанса, которые только теперь начинают по-настоящему овладевать земным миром, рассматривать землю, как собственную планету, обнаруживая ее красоту.

Джордано Бруно, например, считает, что способность нашего разума и бесконечность миров освобож-

¹ *Mireaux Emile*. Mindennapi élet Homérosz korában. Budapest, 1962, 18. old.

дают нас от цепей узкого земного владычества и делают свободными гражданами такого огромного царства, где воображаемая бедность и узость заменяются неизмеримым богатством этого огромного пространства, этого славного поля, этой бесконечностью обитаемых миров и не дают нашему земному взору ограничивать эфир воображаемым горизонтом, с помощью Юпитера заключать наш дух в тюрьму, охраняемую Плутоном. Мы освободились от забот богатейшего властелина, но жертвователя скаредного, прижимистого, скупого, убежали от необходимости ухаживать за природой, такой плодородной и многообещающей, но такой бедной и суровой для нас. И поэтому мы превзойдем богов, которым поклоняется слепая толпа, так как по-настоящему станем наблюдать историю природы, которая вписана в нас самих.

В эпоху Ренессанса никто и нигде не произносил столь привычных теперь жалоб, что в обезличенном мире невозможно жить без того, чтобы паника и ужас не сопровождали неизбежный путь научного мышления.

«Новый пафос познания, освободившись и очистившись от теологических наслоений предшествовавших эпох, стремится понять действительную сущность природы, научно объяснить природные явления и в интересах наиболее адекватного их отражения изъять из объяснения мира все те понятия, которые возникли в результате общественно-человеческой потребности»¹.

Совсем не так обстоит дело в наше время.

Иррациональное мышление, творящее мифы, считая своей добычей и научное видение мира, набрасывается на макро- и микрокосмический мир, для того чтобы истолковать вселенную, воспринимаемую научно, а значит, и дезантропоморфически, как грандиозное и решающее доказательство — «вещественное доказательство» — в целях подкрепления мифического мышления. И делается это с тем, чтобы доказать абсурдность человеческого существования в среде, не для него созданной.

Так научное видение мира становится добычей мифа, а отчаявшееся самосознание пытается отнять у науки достижения, опровергающие всяческие мифы.

Восторженность Джордано Бруно сменили жало-

¹ Lukács György. Az esztétikum sajátossága. 2. köt. 571. old.

бы на то, что нас буквально атакуют данные о космическом мире, что происходит «оглушительная бомбардировка нашего ума цифрами, отягощенными кометными хвостами десятков нолей, как будто и не имеющими ничего общего с мерой и разумом»¹.

Буржуазное сознание XX века удивительным образом находит в этом «скандальном» и не имеющем разума мироздании копию общественной действительности, и эта новая аналогия становится источником новых мифов.

Изъятие мифических элементов из объяснений мира никогда не идет параллельно, синхронно с победой над силами природы и духовным овладением ими. Властны ли мы над общественными отношениями или нет — вот что сказывается на этом процессе, и не только сказывается, но и определяет его. Размышления о природе и о мироздании во все времена были опосредствованы общественной действительностью эпохи. На вселенную взирает не просто «человек», пусть даже «исследователь»; это или человек эпохи Ренессанса, или человек XX века, включенный в общественные взаимосвязи своей эпохи.

Поэтому, когда Камю пишет, что наш земной мир, даже неправильно истолкованный, дружелюбен нам, а во внезапно лишенной всех иллюзий и света вселенной человек неизбежно чувствует себя чужим, его жалоба обращена не ко вселенной. Он жалуется не по адресу, утверждая, что чувство абсурдности XX века происходит оттого, что человек разочаровался в мире, так как мир отрицает человека.

Камю считает, что для понимания мира надо вернуться к человеческой отправной точке, отметить мир человеческим клеймом. Поэтому, если бы человек мог знать, что «вселенная тоже умеет любить и ненавидеть, он успокоился бы»².

Камю не замечает, что в созданной им вселенной — в «Безразличии» именно *люди* уже не способны ни любить, ни ненавидеть.

Он считает, что абсурд рождается из сопоставления человеческого слова и бессмысленного молчания мира, из страстного, но неутолимого человеческого стремления к ясности. Таким образом, существо конфликта кроется в *совместном* существовании человека

¹ Манн Т. Собр. соч.: В 10-ти т., т. 5, с. 353.

² Camus A. Le Mythe de Sisyphe, p. 18.

и мира. «Был бы я деревом среди деревьев, проблемы не существовало бы, потому что я был бы частью этого мира. Я был бы миром, которому я теперь противостою»¹.

Постоянно возникающий парадокс иррационализма XX века состоит в том, что начинает *казаться*, будто разум надламывается под тяжестью научных результатов, собственных открытий и творений, причем особенно тяжело для него представление о мире, которое выявило, что мир скроен не по мерке человека. Возникает впечатление, что человек одинок потому, что он сослан в некий случайный мир, находящийся между макро- и микрокосмом, мир, который воспринимается лишь приборами, постигается лишь в абстрактных понятиях, истинное содержание которого отражается лишь в математических уравнениях.

Несомненно, «любое научное исследование первоначально исходит из повседневного мира и в конечном счете туда же возвращается, но тот путь, по которому нас ведет физик, пересекает чужие владения»².

Таким образом, бесконечно большие и бесконечно малые материальные образования не могут быть непосредственно наблюдаемы человеческим глазом, их нельзя постичь с помощью человеческой речи, они лишены наглядности, как о том нас уже предупреждал Ленин. Когда речь идет о столе — этом символе солидной действительности, — то предполагают, как говорит Эддингтон, «будничный стол». Это своего рода протест против субъективизма Беркли. Сущность этого стола неизменно состоит в том, чтобы заполнять пространство, быть непроницаемым для других тел, чтобы на него можно было положить бумагу и писать. А «научный стол» в образе элементарных частиц рассеян в почти пустом пространстве.

Образ мира «отстраняется от сближения со словами», в то время как наша неопытность заставляет нас «представлять вселенную сквозь вуаль нематематического языка»³.

Поэтому и кажется, что, чем шире раскрывается мир перед наукой, тем больше он прячется от отдельных людей, желающих его видеть и называть, скры-

¹ Camus A. Le Mythe de Sisyphe, p. 18.

² Eddington A. S. Das Weltbild der Physik. Braunschweig, 1931, S. 181.

³ Steiner G. Egyre távolabb a szótól. Budapest, 38. old.

вается от чувств, слов, представлений. Это и есть та область действительности, которая одновременно и раскрывается, и не дает к себе приблизиться. Так возникает ложное представление, что именно это обременяет наше сознание и обрекает нас на «космическое одиночество». А ведь одиночество может означать лишь одно: изоляцию человека от людей и потерю своего значения для других. Такое чувство одиночества усиливается не из-за познания размеров вселенной, в основе его всегда чисто земные причины. Но эти причины *настолько* преувеличиваются, что ложное сознание приписывает им космические размеры и доходит до того, что сваливает на космос ответственность за свое одиночество. Это ошибка индивида, одинокого среди человечества, подобно человечеству, одинокому в космосе.

Действительная проблема кроется в том, что, даже овладев достижениями науки, человек не способен в рамках буржуазного общества сделать человечным предназначенный для этого *свой мир*. Поэтому, словно в отместку, он заявляет, что вся вселенная иррациональна. Как видим, буржуазное мышление нашло гигантские шоры: за одиночество человека ответственность несет космос.

Так трудности преодоления земных бед мифически преувеличиваются и перекладываются на вселенную.

Не подлежит сомнению, что человек всегда видит природу через призму созданного им самим мира, через общественные отношения. Изменения в представлениях о природе не могут быть объяснены без анализа общественных процессов. Теперь, когда человек буржуазного общества XX века не может сделать свой мир осмысленнее и более или менее признает это, во всяком случае, не может не признаться в этом перед самим собой, он пытается скрыть свое поражение тем, что в качестве самооправдания ссылается на вселенную в целом. Искаженным образом он восстанавливает нечто вроде гармонии. *Нерациональность общественного мира «оправдывается» тем, что этот мир лишь часть нерационального космоса.*

Таким образом, ошибочные рассуждения идут в обратном, чем когда-то, направлении. Если ранее теологическая мысль пыталась доказать рациональность общественной действительности и смысл существования индивида исходя из априорной целесообразности

всего мира, то теперь она объясняет абсурдность общества бесцельностью того же самого мира, тем, что он скроен не по мерке человека, «бессмысленным разрастанием всего живого» и доказывает бесплодность любых разумных действий.

Жалуются, что наука в конечном счете лишает человека успокоительных иллюзий, представляющих мир как скроенный по его меркам, однако *настоящая беда остается невыявленной — человеческий мир оказался непригодным для человека*. В своей чуждости и пустоте космос снова становится антропоморфизированным зеркалом, отражающим самочувствие тех, кто пассивно взирает на обстоятельства своей жизни.

Ужасающе огромные, нечеловеческие размеры космоса как бы служат своеобразным *оправданием* тому, что человек в том пространстве и в той действительности, которая ему отведена, не способен сделать мир таким, каким он ему нужен.

Никогда еще человеческая мысль не находила столь грандиозного козла отпущения, чтобы свалить на него ответственность за невыполнение своего предназначения. Аргументом современной общественной атаксии служит вселенная.

Вселенная становится сценой (своего рода идеальной ввиду своей отдаленности отправной точкой иррационального взгляда на земной мир), с которой едва заметны и кажутся совсем уж незначительными совершающиеся на земле события.

В соответствии с этим считается, что основной антагонизм надо искать не *здесь*, не на земле, а между человеком и вселенной.

Космические данные, якобы являющиеся покушением на здравый смысл, не только дурманят человеческую совесть, но и заставляют ее забыть о многочисленных фактах страдания на земле.

СОВРЕМЕННОЕ БЕЗРАЗЛИЧИЕ

От Аристотеля до Данте и от Данте до Ленина вновь и вновь звучал протест против равнодушия, в защиту гуманности.

В своем страстном негодовании Данте не пустил равнодушных даже в ад, а отвел им место в его преддверии, говоря, что они не нужны «ни небу, ни аду».

Хотя у нас и нет об этом никаких данных, стоило бы призадуматься над тем, какой величины преддверие понадобилось бы в нашем веке, чтобы поместить в него души всех равнодушных.

Значит, речь идет о довольно древнем явлении, которое по всем признакам опасно разрослось, а наш век довел его до совершенства и в то же время придал ему новые черты. Если мы хотим проследить до конца за этим процессом, причину его надо искать в самой внутренней структуре капиталистического общества. Но сначала вернемся назад.

Трудовая деятельность способствовала освобождению человека от оболочки животного «равнодушия», освободила его от единовластия биологических потребностей, сделала его способным видеть, думать и чувствовать независимо от этих потребностей, *универсально реагировать*.

Практическая универсальность, включенная в круг его деятельности, превратила для него всю природу в неорганическое тело, а его самого сделала *существом, активно на все реагирующим*. Человек обеими руками потянулся за множеством явлений — в том числе и за предметами, не имеющими непосредственно жизненного значения, — и захотел их преобразовать, взор его также обратился к множеству явлений, чтобы познать их, рассмотреть в свете своих целей, понять и чувственно усвоить.

Вместе с приобретением каждой новой потребности человек делается чувствительным к тем влияниям, которые оставляли его раньше безразличным. «Поэтому человек как предметное, чувственное существо есть *страдающее* существо; а так как это существо ощущает свое страдание, то оно есть существо, обладающее *страстью*»¹.

Именно «страсть» по сравнению с «равнодушием» животных, существующих под единовластием биологических потребностей, и явилась результатом очеловечения и одновременно одним из важных условий дальнейшего развития человека. Отсюда могла развиться его практическая, интеллектуальная и чувственная универсальность.

Прав был Гегель, утверждавший, что без страсти нельзя ничего осуществить в этом мире, понимая под

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 164.

страстью ту особенность характера, когда воля определяется не только содержанием личного характера, но еще и пружинами и движущими факторами общих действий. Здесь, продолжает Гегель, не может быть и речи о намерениях бездеятельных, слабых людей, которые в конечном счете рождают мышь.

Творцом человеческой чувственности явился в силу своих возможностей труд, но именно такая определенная историческая форма труда, как наемный труд, и стала тем, что помешало развитию этой способности, не дало человеку подняться, выражаясь словами Фейербаха, над границами индивидуальности, над необходимостью.

Анализируя капитализм, Маркс показывает, что при этом способе производства «данный определенный вид труда», то, что именно производит рабочий, является «случайным и потому безразличным»¹.

Производительная деятельность не требует здесь, как правило, преданности делу, творческой выдумки, а как раз наоборот, требует, чтобы человек во время своей работы отказывался от своей личности, чувств и воли; сам он должен отходить на задний план, существовать лишь в качестве пассивного созерцателя собственной деятельности.

В этом процессе не он активно вовлекает в круг своей деятельности природу, делая ее, таким образом, своим неорганическим телом, а капиталистическое производство вовлекает его в неведомый механизм как живую принадлежность этого механизма, движение которого предопределено заранее без его участия; и этот механизм не нуждается в каком-либо человеческом участии.

Механизм капиталистического производства нуждается в безучастности, в полном подчинении человеческой воли как предпосылке рационального производства. А так как труд рабочего не имеет ничего общего с вырабатываемым продуктом и с самим производственным процессом, поскольку для осуществления работы он должен мобилизовать лишь крохотную часть своего существа, то и самые глубокие сферы его личности оказываются при этом во власти равнодушия.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. I, с. 41.

Равнодушные к основополагающей человеческой деятельности и является основой и самым глубоким корнем всех остальных проявлений апатии со всеми возникающими, подобно цепной реакции, последствиями.

Господство меновой стоимости делает безразличными качество, различия, природные свойства становящихся товарами предметов, а значит, и деятельность, создающую эти предметы, и личные качества тех, кто эту деятельность осуществляет. Акт обмена, естественно, требует абстрагирования от товаров как предметов, от «личности» и от остальных свойств тех, кто совершает обмен. Они существуют друг для друга лишь как собственники меновой стоимости, а ценность, которой они владеют, не имеет никакого отношения к их личным качествам.

Таким образом, «эта взаимная зависимость производителей друг от друга выражена в постоянной необходимости обмена и в меновой стоимости как всеобщем посреднике»¹.

Товары на рынке соизмеримы именно потому, что их природные различия не имеют значения, исчезают. «Взаимная и всеобщая зависимость безразличных по отношению друг к другу индивидов образует их общественную связь. Эта общественная связь выражена в меновой стоимости, ибо только в меновой стоимости для каждого индивида его собственная деятельность или его продукт становится деятельностью или продуктом для него самого...»²

Страсть, эта «энергично стремящаяся к своему предмету сущностная сила человека»³, исключается прежде всего из основной деятельности человека, из его труда. Вследствие капиталистической рационализации в процессе производства уже не участвуют, не могут участвовать сущностные силы человека, так как наемный рабочий безразличен к производимому им предмету, будь то шелк или что-нибудь иное, предмет не является для него самоцелью. Продукт современной промышленности, создатель которого перестал быть *мастером*, становится тем совершеннее, чем меньше несет на себе следы рук, создавших его.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. I, с. 99.

² Там же, с. 99—100.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 164.

Человек — существо, ставящее перед собой цель и осуществляющее ее. Но если не он сам определяет цель своей деятельности и даже не участвует в процессе постановки перед собой цели, а потом не ему принадлежит и достигнутое, не он выбирает средства, а *сам становится средством*, то к достигнутой цели он не имеет больше никакого отношения. Только при осуществлении человеком им самим поставленной цели или, по крайней мере, цели, им самим сформированной или хотя бы понятой, признанной, он может достигнуть успеха или неудачи, которые и связывают его нитями радости или огорчения с окружающей средой, с результатом его деятельности. Но если эти нити обрываются, появляется равнодушие, человек возвращается к животному безразличию, обволакивающему его облаком, не пропускающим ничего не имеющего отношения к личной жизни индивида. Возникает бесстрастный человек, представляющий собой «индивида, замкнувшегося в себя, в свой частный интерес и частный произвол и обособившегося от общественного целого»¹; он больше не связан узами с окружающим миром, теряет чувствительность и, наконец, становится лишь зрителем того, что мы называем историей, и даже зрителем своей собственной жизни.

Буржуазному индивиду кажется, что происходящее в мире лишь видимость, изображение, к нему не относящееся, и что сам он в нем никак не «продолжает», не выражает себя. Он чувствует, что исчезает, так как не видит своей деятельности вне себя, а видит нечто другое — результаты, которые ему не удастся связать «обратной связью» со своими намерениями или целями.

Так возникает пропасть между человеком и его миром, препятствующая миру стать зеркалом и отголоском человека, предметом его страсти. Это является и основой атрофии чувств, ведь эмоции выражают субъективное отношение человека к действительности, субъективный отклик на мирские дела. А если, с другой стороны, и действительность не задает вопросов человеку как субъекту, он тоже перестает отвечать. За этим неизбежно следует атрофия интеллектуальных и эмоциональных сил, значительное ослабление способности реагировать.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 401—402.

Ослабевают или полностью исчезают потребности, засыпают страсти, делающие человека восприимчивым к явлениям мира или способные сделать его восприимчивым. Ведь экстенсивность, интенсивность и характер чувствительности человека определяются его потребностями. Животное «заинтересовано» лишь той частью, тем фрагментом мира, в котором удовлетворяются его биологические потребности, который как-то с этими потребностями связан, все остальное ему безразлично. Действие же сущностных сил человека проявляется в реакции на все окружающее.

«...Органическая ткань,— говорит один из героев Чехова,— если она жизнеспособна, должна реагировать на всякое раздражение. И я реагирую! На боль я отвечаю криком и слезами, на подлость — негодованием, на мерзость — отвращением. По-моему, это собственно и называется жизнью. Чем ниже организм, тем он менее чувствителен и тем слабее отвечает на раздражение, и чем выше, тем он восприимчивее и энергичнее реагирует на действительность»¹. Но Громов, в чьи уста Чехов вложил эти слова, со своей «преувеличенной» чувствительностью попадает в сумасшедший дом. А люди «нормальные», живущие на свободе, реагируют все меньше, в них постепенно атрофируются не только страсти, но и чувства. Ведь чувства возникают вследствие того, что «предметы и явления действительности затрагивают наши потребности и интересы и выражают нашу связь с миром, нашу привязанность и тягу к нему»². Таким образом, чувства человека «выражают отношение индивида к миру, связь с ним, образно говоря: силы притяжения и отталкивания, возникающие между индивидом и явлениями действительности в процессе их взаимодействия»³.

Чем уже круг потребностей, чем беднее мир потребностей человека, тем с меньшим количеством явлений он общается. И еще, чем одностороннее влияние действительности на человека, чем меньше *взаимности* в этом влиянии, тем меньше возможностей для возникновения сил притяжения и отталкивания.

Связи между человеком и миром обрываются, если

¹ Чехов А. П. Собр. соч.— М., 1956, т. 7, с. 151.

² Рубинштейн С. Бытие и сознание.— М., 1957, с. 172.

³ Там же, с. 173.

этот мир не дает человеку задания, не задает ему вопросов.

Чувства показывают очеловечение или отчуждение потребностей, богатство или бедность связей с миром, достигнутую через человека, осуществленную в нем универсальность.

Человеческие потребности определяют способность чувственного отражения, восприимчивость и интенсивность чувств, а через них страдания и радости человека, их *содержание* и характер. Поэтому о гуманизации человека можно судить по тому, *что* его заставляет страдать, а еще точнее — от чего он *способен* страдать, так как чувствительность и ранимость, образующиеся на основе человеческих потребностей, следует считать *исторически возникшими способностями*.

Таким образом, человек — существо, способное страдать, но именно рождающиеся у него потребности определяют, *отчего* он страдает.

Психолог, изучающий животных, может точно установить, какие реакции вызываются определенными воздействиями у представителей такого-то вида; но в мире людей только отношения с миром конкретных индивидов, диктуемые потребностями этих индивидов, определяют, к чему данный индивид будет чувствителен, к чему нет, что именно способно пробудить его чувства.

«Чувствительность человека к делам малым и бесчувственность к большим», рассматриваемые Паскалем как особый признак аберрации, связаны, очевидно, или с самовоспроизводством, или со способностью чувственного отражения, ограниченной потребностью обладания. А это сопутствует общественно определенному образу существования и вовсе не является духовной аберрацией.

Если стремления человека направлены исключительно на самовоспроизводство, его чувствительность остается ограниченной. Точно так же люди, подчиняющиеся лишь потребности обладания, равнодушны ко всему, что не имеет отношения к обладанию, но равнодушны они и к предмету, обладать которым желают или которым уже обладают, как к носителю реальных чувственных свойств или эстетическому явлению. (Часть туристов, путешествующих по свету, посещают определенные места, памятники искусства не потому, что испытывают к ним действитель-

ный интерес. «Давно прошли времена, когда люди путешествовали с целью приобретения познаний,— замечал Эрих Фромм.— Позже туристы стали брать с собой фотоаппараты, и теперь существуют лишь фотоаппараты, в сопровождении которых разъезжают туристы, люди орудуют ими и их обслуживают»¹.)

Осуществление индивидом искаженной, лишенной смысла «разумности» означает, что он живет «разумно» лишь тогда, когда использует в своей жизни как можно меньше энергии чувств, когда он исключает из сферы своих чувств все не связанное с его самовоспроизводством, когда он до предела сужает поле применения своих жизненных сил, тот мир, на который он еще реагирует своими чувствами.

Это происходит, если индивид освобождается от измерения, существующего лишь для человека и являющегося выражением и условием свободы,— от будущего; если он делает вечным сегодня, подобно тому как в таком постоянном сегодня существуют животные; если он отбрасывает от себя «неразумную способность» участия — прямую противоположность равнодушию.

В условиях XX века этот процесс уводит дальше, чем когда-либо. Человеку как универсальному существу противостоит частичный индивид в качестве носителя частичной функции, который и общается с другими людьми как частичный индивид, а поэтому и контакты между ними не могут привести в движение чувства.

«Нормальные» существа буржуазного общества должны освободиться от чувств, как это происходит с коллежским секретарем в новелле Чехова «Восклицательный знак»². Этот маленький чиновник в разговоре о знаках препинания вдруг припоминает, что ни разу в жизни не поставил в написанных им бумагах восклицательного знака. По правилам грамматики этот знак «ставится при обращениях, восклицаниях и при выражениях восторга, негодования, радости, гнева и прочих чувств»³. А он никогда не написал ни одной строчки, в которой выражались бы такие чувства.

Но чиновник у Чехова еще не *по-настоящему*, не вполне безучастен. Он сам замечает этот свой недостаток, у него еще вызывает определенные чувства тот факт, что он за сорок лет службы ни разу нигде не

¹ Goldmann L. Marxisme et sciences humaines. P., 1970, p. 296.

² См.: Чехов А. П. Собр. соч.— М., 1956, т. 3, с. 569.

³ Там же, с. 572.

употребил восклицательного знака, так как при составлении бумаг не нужны никакие чувства. Но это мир XIX века, в нем у людей еще существуют переживания, и пусть на какое-то мгновение, но чиновник страдает от сознания, что он превратился в машину, в бесчувственного болвана.

Кафка в романе «Замок» выводит уже какие-то призрачные существа по сравнению с чиновником Чехова. Однако и у них, при всем абсурде существования, порой вспыхивает *воспоминание* о личных контактах и сопровождающих эти контакты чувствах, но лишь как опасность, угрожающая порядку мира «замка». Один из чиновников «замка» — Бургель говорит К. о том, с какими опасностями (с опасностью личных контактов) сопряжен ночной допрос сторон, когда под угрозой находятся дневная трезвость и холодная рациональность.

В этом случае допрашиваемый «даже просто своим молчаливым присутствием призывает нас проникнуть в его бедняцкую жизнь, оглядеться в ней, как в собственном владении, и посочувствовать ее бесплодным желаниям. Такое искушение овладевает нами в полночь, мы уступаем ему и тем самым перестаем быть официальными лицами»¹. Ночью вообще официальное суждение о вещах ущербно, «словно мы подходим к ним с совершенно неправильной, странной личной точки зрения»². Отношение официального лица к клиентам не единственный случай, а прототип безличной связи, представляющей собой модель образа существования, из которого изгнаны страсти.

РАВНОДУШИЕ ИЛИ СТРАДАНИЕ

Мы установили, что корни углубления равнодушия заложены в структуре буржуазного общества, в капиталистическом разделении труда, в господствующей форме обмена. Это и есть основа. А в жизни безучастность бывает не только неким стихийным проявлением, не только следствием, но и как бы сознательно избранным и «разумным» способом защиты против страданий, которых можно избежать, поскольку они нам чужды, а значит, и против «излишнего» груза сознания

¹ Kafka F. A kastély. Budapest, 1964, 314. old.

² Ibid., 307. old.

ответственности. Это нечто вроде внутреннего панциря, внутреннего скафандра, защищающего от влияний, грозящих нарушить непрочный покой. Миллионы людей применяют эти «кондиционирующие устройства» против событий, которые могут нарушить покой личной жизни.

Равнодушие в самом деле ослабляет напряженность между человеком и миром, но происходит это ценой угасания стремлений, направленных на изменение действительности, и вообще человеческих потребностей.

Отсутствие человеческих потребностей и страстей, безусловно, ограждает человека от страданий. Ведь это действительно так, подобно тому как, например, в случае сильнейшей любви «вряд ли человек чувства сознательно пренебрегает свободой и покоем, нарочно бросает вызов року и хочет жить не иначе как в страхе и под занесенным мечом. Такая дерзкая воля, по-видимому, просто присуща разгулу чувства, ведь для всех очевидно, что он предполагает большую готовность к страданью и что нет большей неосторожности, чем любовь. Сказывающаяся тут противоречивость природы состоит только в том, что подобную жизнь выбирают нежные души, неспособные нести взваленное на себя бремя...»¹. Кому же такая опасность не угрожает, кого не связывают с другими крепкие узы, тот не может познать горя потери, но человека с такой судьбой, за неимением лучшего определения, мы назовем обездоленным.

Страдания и радости могут достигать различной степени, так как чувствительность и ранимость человека зависят от человеческих потребностей и страстей.

Для того чтобы теоретическое познание или духовное переживание дало человеку радость, могло стать праздником или причинить страдание, когда на свои вопросы человек не находит ответа, он должен иметь относительно самостоятельную потребность в знании мира. Иными словами, мир должен стать для него предметом страстного познания. Точно так же нужны не только эстетические, но и высоконравственные потребности для восприятия произведений искусства, которые воздействуют на наши чувства: когда человек находит художественное воплощение для выражения

¹ Манн Т. Иосиф и его братья, т. 1, с. 359.

своих страданий, он испытывает облегчение. И лишь на высокой степени человечности может появиться потребность полноты как выражения универсальности страстей.

По Марксу, тот человек богат, в ком живет потребность в полном охвате всех жизненных проявлений, в ком самоутверждение существует как внутренняя необходимость, как потребность. На этой почве может возникнуть типичное для Фауста страдание, потому что только человек, ведомый такой необходимостью, может так чувствовать:

Что ни надень,— все мучусь я хандрю
И уз земных не в силах я забыть.

От степени гуманизации зависит развитие духовных потребностей человека. А так как страдания неодинаковы, меняется и их роль в жизни, поскольку человек возвращается и к своим страданиям. В определенных условиях, если человек не страдает, когда ему следовало бы страдать, это выступает доказательством отчуждения человека.

«Каждый страдает только из-за себя, а не потому, что оскорбили мир». А ведь «только ключевая вода может смыть оскорбления с мира и утолить жажду оскорбленного человечества. Но где она, ключевая вода? Там, где кто-то страдает из-за мира, там и есть ключевая вода»¹.

Страдание, которое здесь приветствуется,— боль, стимулирующая к действию человека, берущего на себя ответственность за судьбу мира; антиполюс бесчеловечного, ледяного безразличия, на которое опирается и которое до конца развивает фашизм. Безразличие не просто синоним пассивности; в определенных общественных ситуациях оно становится основой *активной жестокости*. Для фашистов, между прочим, характерна именно такая рациональная бесстрастность, даже некая профессиональность (отличающая их от макбетов), с которой они осуществляют свои деяния.

Адорно, дискутируя с Витгенштейном, пишет: утверждение, что смерть всегда одинакова, так же абстрактно, как и фальшиво. То же самое можно сказать и о страдании. В данном случае страдание надо

¹ Vittorini Elio. Conversazioni in Sicilia. Torino, 1973, p. 141, 149—150.

считать *способностью*, проявлением и доказательством морали высшего порядка. Поэтому простое отрицание страдания, метафизическое его отрицание так же фальшиво, как и его превознесение. Нельзя абстрагироваться от многообразия, даже от иерархии страданий, хотя мы и не можем расположить виды страданий в рамках бездушной системы. Существенные различия и так очевидны: от злой судьбы, обрушивающейся на человека как природное бедствие, от мифа об Иове до страданий Фауста, о которых уже шла речь, или до понятия «богатства страдания» у Аттилы Йожефа.

Таким образом, альтернатива «равнодушие или страдание» ложна, если даже и кажется, что выбор существует только между этими двумя крайними позициями. Но если смотреть с точки зрения жизни одинокого, а значит, и беспомощного человека, то возможности выбора могут ему представиться лишь следующими: между равнодушием и *бесплодным* страданием или между бесплодным участием и беспокойством, которое ничто не сдвигает с места, а лишь будоражит внутренний мир индивида.

Ницше считал участие не только бесплодным, но и опасным; по его мнению, оно противоречит «тоническим чувствам», усиливающим жизненную энергию, а значит, и порождающим депрессию.

Сочувствуя, человек теряет силу, утверждает Ницше. Сочувствие увеличивает, учащает потерю силы, несущую в себе страдание. Более того, участие, считает он, делает страдание *заразным*, опасным для жизни, так как препятствует законам развития, закону выбора, сохраняя уже созревшее для уничтожения. По мнению Ницше, считать участие добродетелью может только философия нигилизма, то есть такая философия, которая основана на отрицании жизни. Таким образом, участие становится для последователей этой философии депрессивным и заразным инстинктом, препятствующим действию поддерживающих жизнь сил. Сочувствие умножает убожество, сохраняет мизерность, является основным средством усиления упадочничества. В нем находит свое выражение тенденция, направленная против жизни. (Ницше даже теорию катарсиса Аристотеля толкует как средство освобождения человека от нездорового и опасного сочувствия ¹.)

¹ *Nietzsche F. Die Wille zur Macht. Leipzig, 1899, S. 221—222.*

Участие, которое не превращается в действие, простое сочувствие к происходящему в мире действительно бесплодно, если в результате такой чувствительности к делам мира не возникает ничего, кроме мук одинокого сознания, как на то жалуется Герцог, герой американского писателя Сола Беллоу, чувствующий, что человеческое тело «можно сравнить с крестом — перпендикулярно стоящее тело и руки-перекладины, — на котором человек переносит агонию сознания и обособленного существования». Поэтому, сознавая собственную беспомощность, человек обращается с молитвой к богу, чтобы тот «освободил его от огромной, подавляющей тяжести личности, индивидуального существования и возвратил признавшего себя побежденным человека его роду для примитивного излечения».

Конечно, универсальная чувствительность человека, это неизбежное последствие гуманизации, одновременно увеличивает и его ранимость. Защищенная до сих пор часть его сущности, в общественном отношении «спавшие клетки» становятся восприимчивее, а значит, и ранимее. Это происходит тем шире и тем глубже, чем больше страдания и человеческих потребностей им усвоено. И чем больше его связи с другими людьми, тем больше усиливается эта чувствительность к окружающему миру. Но страдания, которые сопряжены с этим, становятся бесплодными, если только условия не позволяют им претвориться в разумные действия. Именно поэтому равнодушие, как отрицание элементарной человеческой способности к сочувствию и от правного пункта гуманизации, становится типичным, когда перед человеком закрыт путь к действию. В таком случае кажется, что сочувствие действительно теряет смысл, если не может претвориться в совместные действия, если человек не может протянуть руку тому, к кому он испытывает сочувствие.

Следовательно, то, что безразличие становится все более распространенным явлением, отражает недостаточность пассивного участия, более того, его полный провал. Современное буржуазное общество делает абсурдной и изгоняет эту человеческую способность.

В новелле «Мой сын — убийца» Бернард Маламуд рассказывает о трагедии молодого американца, который не живет, а влачит существование в мире, переживая его мучительную временность. А по вечерам он смотрит войну, «большую войну на маленьком экране».

Иногда он наклоняется, трогает войну рукой и ждет, что «его рука умрет».

Трагедия этого молодого человека в том, что *общая и длительная анестезия*, применяемая в массовых масштабах в буржуазном обществе, на него не подействовала. Он не поддался действию обезболивающих средств и *знает*, что видит на экране войну, а не просто смотрит телевизор.

Вместо того чтобы, удобно усевшись в кресле, стать одним из «вечерних зрителей» мировой истории, он соприкасается с реальностью войны, но лишь на экране телевизора.

Человек в своем воображении может продолжить новеллу. На том же экране через несколько минут рекламные фигуры, напоминающие паноптикум, объяснят ему тайну вечной молодости, вечной свежести зубов и кожи лица и с бесстыдством сменяют на экране картины массовой смерти детей, мешая удержаться возникшему в нем в связи с этим чувству.

Безразличие гасит в человеке его способность к страсти и к страданию. Это может показаться парадоксальным, но человек, не умеющий страдать, теряет человеческое свойство. Об этом говорит Кьеркегор в статье «Самая несчастная», где речь идет о девушке, которая даже огорчаться не может. Кьеркегор жалуется, что его век не столь зол, сколь бездарен и убог, так как в нем отсутствуют страсти. «Даже мысли у людей хилые, а они сами — существа, достойные сожаления. Их мысли убоги, слишком убоги для того, чтобы быть преступными»¹.

Кьеркегор делает попытку отделить боль от страдания. Боль связана с действием, с трагическими фактами, так как трагическая боль всегда означает действие, и наоборот. А страдание поражает невинного человека. Поэтому боль прозрачна, страдание темно.

В XX веке отчуждение достигает такой степени, что некоторые индивиды оказываются *не способными ни к одному из видов страданий*, перечисляемых Кьеркегором. (Для них скорее характерно то, что П. Жане называет типичным симптомом больных депрессией, чувством пустоты — *sentiment du vide*, — а это не что иное, как отсутствие нормальных чувств. Заслуживает внимания утверждение Жане, что такое отсутствие

¹ *Kierkegaard S. Entweder — Oder. Erster Teil. Jena — Kopenhagen, 1943, S. 25.*

чувств причиняет больным своеобразное *страдание*. В отчетах о тяжелых невротических заболеваниях постоянно упоминается об их жалобах — странных, а вместе с тем таких понятных, — что они не могут страдать. Один из больных, например, говорит, что ему хотелось бы оплакивать кого-нибудь, но *он на это не способен*¹.) Это такой тип чувства недостатка, который можно было бы назвать негативным недостатком, а понятие «богатства страданий» у Аттилы Йожефа выражает позитивный недостаток.

Не случайно в литературе XX века можно часто встретить характеристику внезапно проявляющейся способности к страданию как основы возрождения личности.

Если Кьеркегор проводит различие между болью, причиной которой является действие, и страданием, происходящим не от действия, то можно утверждать, что речь идет о различии между страданием суверенным и страданием случайным; отсутствие же страдания может быть лишь видом убожества.

Боль возбуждает не только сочувствие, но и уважение, так как испытывает ее человек, принявший на себя эту боль за *что-то*, и боль является следствием разумных действий, страдание же вызывает участие, а убожество — жалость.

Если страдания возникают в оправданной, разумной и потенциально полной жизни, это меняет их значение.

Человек, который, говоря словами Маркса, и в существовании, и в деятельности должен оправдать себя, именно потому в определенной ситуации *избирает* страдание, что потребность в нем для оправдания существования обладает внутренней силой.

И эта потребность может быть сильнее любой другой у человека, желающего сохранить самого себя, свою человеческую сущность.

Повышенную ранимость человека мы не можем, таким образом, воспринимать как фатальность, предопределенность процесса гуманизации, поскольку все, что нам об этом известно, связано с опытом, полученным в период, когда человеческие потребности действовали и влияли на еще не гуманизованную действительность.

¹ Janet P. D'angoisse a l'extase. P., 1926, p. 44.

Свободное отношение человека к своим страданиям возможно лишь в том случае, если эти страдания не случайны, а происходят от действий, свободно выбранных и осуществляемых, а значит, и разумных. Случайное и бессмысленное страдание человека, как существа незащищенного, сопровождается тем, что он начинает сомневаться в смысле своего «создания», своего существования. Ему приходится признать, как Иову, что «человек рождается для бедности, как искры от горящих углей взмывают вверх».

Поэтому проклинает он день и ночь, когда его зачали, поэтому спрашивает: «Разве моя сила тверже камня, а мое тело сделано из стали?» Поэтому, наконец, он требует, чтобы бог сказал, в чем его грех, отведя тем самым его страданиям определенное место в мире.

Если то, что человек — существо страстное и страдающее, есть результат гуманизации, то лишь сужением, атрофией или полной перестройкой его потребностей, способностей и связей можно достичь безразличия «защищенности». Это можно сделать ценой изувечения и ослепления самого себя, ценой притупления человеческих чувств, практических и духовных, ценой отказа от гуманизации.

Поэтому отказ от любого страдания означает отказ от человеческих потребностей, оскудение способности чувствовать и ее источника. Кроме того, это означает возвращение вспять процесса гуманизации, утверждение безразличия и бесстрастия.

Притупление человеческих чувств может стать, таким образом, иллюзорным средством противодействия страданию индивида ценой его обесчеловечения, но одновременно оно сохраняет страдания коллективные.

Процесс, ведущий к состоянию отупения, безразличия и, наконец, к полному бесстрастию, имеет несколько фаз.

В состоянии покорности еще существуют (хотя и в скобках) далекие воспоминания о бывших потребностях и грусть от невозможности их удовлетворения. Человек примирившийся еще не бесстрастен, еще переживает свою покорность. В этой фазе человеческие чувства еще не умерли, они лишь «отложены в сторону».

Это капитуляция сущностных сил человека, прекращение противоречий между человеком и окружающим его миром путем затухания стремлений, направленных на изменение действительности. Но сохранение такой ложной гармонии требует постоянного оправдания бездеятельности, мифического преувеличения трудностей или ирреальности изменения, пока не появляется полное безразличие. «Мне безразлично, что предлагает мне мир, только удовольствия или только страдания, я даже не обернусь, чтобы принять первые или избежать вторые»¹, — пишет об этом состоянии Кьеркегор.

Отрицание человека как страдающего и страстного существа, отказ от гуманизации в своем роде последовательно выражены в буддизме, так как условием прекращения боли буддисты считают затухание всех человеческих желаний, радикальную потерю самого себя, амнезию. Поэтому и нет ничего странного в том, что буддизм, возникший на почве древних азиатских общин, смог перекинуться в самое развитое капиталистическое общество, в США, со своей своеобразной «психотехникой» потери мира, освобождения человека от всех заразных пережитков социальности. Буддизм получил в США право гражданства не как анахронизм, а как *атавизм*, в котором, конечно, уже ничего не осталось от буддизма, возникшего на собственной почве, бывшего когда-то «идейной основой религиозно-иллюзорного отрицания кастовой системы»², хотя бы в качестве отрицания наполненного страданиями мира.

На современной американской почве это, безусловно, явление регрессивное, являющееся не чем иным, как отрицанием самого бытия, преисполненного непреодолимой горести. Буддизм здесь проявляется как форма осознания неизменности мира, осознания человеческого бессилия.

Стремящаяся к самооправданию бездеятельность снова «открывает» основное учение буддизма, согласно которому причина страданий — жажда, совокупность желаний, представляющих собой искушение и приводящих к попытке достичь невозможного. А невозможным является самоутверждение человека. Ради-

¹ Kierkegaard S. Jrásaból. Budapest, 1969, 129. old.

² Lukács József. Istenek útjai. Budapest, 1973, 123. old.

кальный отказ от этого, сокращение человеческих способностей и потребностей ведет, таким образом, к прекращению страданий.

«Прекращение страдания, прекращение жажды через полное отсутствие желаний, отказ от всяких желаний, отвержение их через освобождение от них»¹. А это и есть не что иное, как *полное безразличие, отказ человека от самого себя*, разрыв его связей с окружающим миром.

Таким образом, речь здесь идет о попытке отрицания обесчеловеченного мира — *сущности всякой мистики*.

Закрыв двери органов чувств, можно «очистить» и сознание, сжечь мосты, связывающие индивида с окружающим миром, в том числе и мосты коммуникации, иначе говоря, слова. «Знающие не говорят. Говорящие не знают»².

Пока, наконец, человек не перестанет заниматься истинным и ложным, не перестанет любить и ненавидеть и вообще не перестанет выбирать, отождествляя неизменное и неизменяемое.

БЕЗРАЗЛИЧИЕ И ЭКСТАЗ

Как может безразличный человек дойти до экстаза и зачем ему это нужно? Ведь для обыденного сознания такое состояние означает усиление чувств, пароксизм, а не их отсутствие.

Откуда появляется у людей безразличных потребность в экстазе, как могут у таких людей соединяться одновременно безразличие и экстаз и все то, что способствует их возникновению и сохранению?

В действительности речь идет не о противоположностях. Ведь экстаз является не чем иным, как *конечной и своеобразной ступенью безразличия*, той стадией, дальше которой ничего не может быть. В состоянии беспamięтства, при невозможности осознания своей личности, сознательного и морального контроля, реальный мир можно еще решительнее, чем при «обычном» безразличии, заключить в скобки. Более того, здесь даже

¹ Frauwallner E. Die Philosophie des Buddhismus. Berlin, 1956, S. 11.

² Watts Allan W. Le buddhisme Zen. P., 1969, p. 11.

скобки не нужны, так как сущностью экстаза и является отрыв от окружающего мира, возвращение в состояние, где царят такие физиологические процессы, которые при беспамятстве стирают даже воспоминание о социальных явлениях.

В состоянии обычного безразличия человек еще соотносит себя с окружающей средой. Он манипулирует предметами, смотрит на окружающее, только делает все это — по мере своей возможности — так, что лишь реагирует, но не отвечает. Экстаз же — это эмиграция из общественной и человеческой действительности. И в этой эмиграции нет человеческих чувств, только лоскутки, обрывки, оторванные от действительной основы. Эти лжечувства вызваны не действительным миром и не могут иметь никакой последовательности.

Экстаз — бегство от обыденности, от гнета реально существующих сил. Это капитуляция, отказ от собственной воли и свободы людей, потерявших власть над самими собой.

Потребность в экстазе была всегда проявлением безнадежности начиная с очень древних времен. Так, например, Георг Томсон пишет об орфизме, что он никогда не был революционным движением: «Он стремился не к изменению мира, а к тому, как из него вырваться» и убежать — по одной из формул орфистов — «из круга страдания и убожества»¹.

Экстаз — оптимальное достижение негативной свободы. Одновременное освобождение и от внешнего мира, и от своего внутреннего мира.

Этим и объясняется, что в наш век экстаз представляется средством утверждения равнодушия, а это значит, что даже такое лжепреодоление действительности не дается легко.

Смотреть действительности в глаза или отвернуться от нее — эта альтернатива существует всегда в качестве возможного варианта отношений, связывающих нас с нашим веком. Необходимость и целесообразность смотреть действительности в глаза и стремление отвернуться от нее в наше время одновременно усиливаются.

Международное положение для большинства людей только теперь становится ощутимым благодаря неуправляемому потоку информации и, что еще существ-

¹ Thomson G. Aischylos és Athén, 156, 160. old.

веннее, превращается в реальность, вмешивающуюся в человеческое существование.

Общественные события в наш век не могут быть локализованы. Если происходит землетрясение, все равно где, оно не только может быть зарегистрировано в любом месте земного шара, но и его последствия становятся далеко известными, приковывают к себе всеобщее внимание.

Действительность ставит нас перед лицом слишком многих удручающих и угрожающих факторов, поэтому все снова и снова наблюдается отчаянная попытка извлечь слабую структуру разума и совести от тяжелых испытаний, отвернуться от жестокой действительности. Это происходит особенно тогда, когда шансы воздействия на историю не кажутся реальной возможностью или выглядят слишком незначительными по сравнению с тем влиянием на человеческую жизнь, которое может оказать и оказывает действительность.

Все это укрепляет уверенность сознания в невозможности действий. А уж если кажется, что действовать невозможно, то становится бессмысленным и принимать к сведению окружающий мир.

«Классическое» равнодушие исходит из *принятия* существующего мира. И хотя подобное наблюдается и в наши дни, причем в масштабах, с которыми нельзя не считаться, все же типично новым явлением XX века является тотальное *непрятие* мира. Если в прошлом бесстрастность — Чехов называл ее душевным параличом — была явлением, созвучным пассивности, то сегодня создается такое своеобразное положение, что равнодушие утверждается путем экстаза — явления яркого, протекающего очень шумно.

На смену человеку, потерявшему самого себя, вжившемуся в отчужденное общество и не чувствующему разочарования в собственном существовании, появляется человек, который *хочет* потерять остатки самого себя, даже память о своем общественном существовании.

А так как человек — это и есть *человеческий мир*, то нет иного пути для такого «самоосвобождения», как только заключить этот мир в скобки, потерять его, что и означает самоуничтожение индивида. Так в нашем веке появляется парадоксальное стремление к намеренному, почти сознательному самоуничтожению.

От употребления наркотиков, становящегося все более массовым явлением, до моды на буддизм, от художественных направлений, ставящих своей целью экстаз, до идеи и практики бунта, рассматриваемого как средство умоисступления,— целый ряд явлений свидетельствует, что человек становится все менее способным мирно принимать те жизненные условия, которые убивают его общественно-деятельную сущность, такое состояние оказывается для него все менее «естественным».

Для индивида буржуазного общества становится все труднее оправдывать смысл своего существования. А это значит, что появляется необходимость забыться, потеряться, в чем и кроется причина усиления потребности в экстазе. «Решение», предлагаемое экстазом, делает еще более радикальной потерю себя, а вместе с тем и потерю ставшего чужим мира, настолько радикальной, что исчезает сознание потери или хотя бы подозрение в этом.

Поэтому и возникают все более отчаянные попытки как можно дальше уйти от этого мира, хотя именно этот «испорченный» мир содержит условия своего преодоления и является его единственной возможной основой. Удалиться от существующего мира — но куда? На этот вопрос многие — и не только на словах, а и в процессе некой иллюзорной практики — находят ответ в буддизме: уйти в нирвану. В таком «решении» земное существование устремлено не ввысь, «к богу, направляя религиозное воображение к усовершенствованию личности, а как раз наоборот: вниз, к упразднению индивидуальности, в нирвану, абсолютно противопоставленную миру изменений, сансаре»¹.

И это ответ не только для человека, который потерял себя, но и для того, кто *стремится* потерять себя еще полнее. Таким образом, *экстаз* — это *попытка* создания во всех смыслах негативной свободы, *заглушения социальности, а значит, и человеческой сущности*. С помощью такой своеобразной психотехники человек постепенно приходит к амнезии, забывает все им приобретенное от предметного человеческого окружения, пока не остается ничего иного, кроме того, что связывает его с любыми другими явлениями вселенной, живыми или неодушевленными.

¹ Lukács József. Istenek útjai, 125. old.

Попытка создания такого рода единства между человеком и природой, когда при этом вытравляется все социальное, имеет своей целью растворение личности во вселенной и выражает отрицание ее связей с действительностью. (Даосистская концепция отхода от общественной жизни и мысль о пантеистском растворении во вселенной в древнекитайской философии взаимообуславливали и дополняли друг друга, а у Эриха Фромма реабилитация чистой спонтанности как средства, якобы создающего полную гармонию, также означает полный отказ от всякого преобразования мира.) В мистическом признании непосредственного единства человека с природой, в какую бы форму это ни выливалось, речь идет не о восстановлении гармонии, а о возврате человека к природе, о потере им социальности.

ОБ ОСНОВАХ ОТЧАЯНИЯ

У Пауля Клее есть рисунок «Большой купол» — тонкий и точный рисунок постройки, на которой можно с трудом обнаружить трещину, словно образовавшуюся от оползня, но которую мало кто видит. От этой трещины еще не может рухнуть этот величественный, разукрашенный купол. Он лишь слегка переместился, грозя бедой, сдвинулся по одной линии, показывающей, откуда начнется его крах. А ведь это символ созидательной силы, безопасности и статики! Люди еще не знают об этом, любят затейливо разукрашенным сооружением, они еще не видят, что оно повреждено и начинает рушиться.

Этот рисунок — словно запоздавшая иллюстрация к словам отчаяния Кьеркегора, когда он пишет, что все человеческое существование подорвано сомнением¹.

В поисках причин всеобщего сомнения, переходящего в отчаяние, мы бы прежде всего могли сказать, что факты страдания в такой мере или, говоря правильнее, так безмерно нагромождены в нашем веке, что уже одно это может быть достаточным объяснением потрясения сознания, даже если не оправдывается прогноз. (Ведь одно дело смотреть в глаза фак-

¹ *Kierkegaard S. Entweder — Oder. Zweiter Teil, S. 127.*

там, констатировать их, даже впадать в отчаяние, и совсем другое — делать из этого вывод о беспорной безнадежности гуманизации.)

Но является ли наш век в этом смысле исключением?

Попробуем обратиться к прошлому человеческого самосознания. Посмотрим, что пишет Плутарх, и спросим себя, почему он не приходит к таким выводам, когда с совершенно непонятным для читателя XX века спокойствием описывает, как строили изгороди из костей убитых или как оставшиеся в живых во время правления Мария перешагивали через обезглавленные, выброшенные на улицу трупы.

Таких примеров мы можем привести множество.

Возможно, что в абсурдном споре о массовых страданиях наш век может одержать значительное превосходство. Но и тогда надо сказать, что ни размеры истребления людей, ни систематический цинизм, ни степень жестокости не дают сами по себе достаточного объяснения причин всеобщего сомнения, переходящего в отчаяние.

Кроме беспримерных зверств германского фашизма, можно напомнить о тюрьмах ОАС в Алжире, о правлении Батисты на Кубе, об острове Макронисос или об Индонезии, но вопрос останется тем же. Что же все это собой представляет — «модель» и доказательство окончательного поворота человеческой природы вспять или исторические очаги до крайности обостренных антагонизмов?

Географические названия, ставшие символами, свидетельствуют не только о безмерной жестокости, но вместе с тем и о человеческом сопротивлении, и о нерушимых ценностях.

Можно еще сказать, что они являются неоспоримыми свидетельствами *необратимости* человеческой природы. Только безграничная «маниакальная» односторонность может вычеркнуть из истории нашего века факты массового героизма. Только охваченный отчаянием человек не может отвести глаз от того, что заставляет его цепенеть от ужаса. Хоркхаймер и Адорно потому и считают, что бихевиористы, «применяющие к людям те же формулы и результаты, которые они получили в своих гнусных физиологических лабораториях, производя опыты над связанными беззащитными животными, именно тогда и чрезвычайно рафи-

нированным образом свидетельствуют о разнице» между человеком и животным, так как «вывод, извлекаемый ими из истерзанного тела животного, неприменим к животному, живущему на свободе, но применим к сегодняшнему человеку»¹. Авторы, по существу, говорят о том, что во всей природе лишь человек, только он один действует так же механически, слепо и автоматически, как и связанные жертвы его опытов.

Против этого утверждения не имеют силы чисто логические доводы. Достаточно сослаться на историческую действительность. Яннис Рицос или Маркос Ана и им подобные свидетельствуют не о справедливости рафинированных и искаженных бихевиористских тезисов, а об абсурдной односторонности этого утверждения.

Нельзя удовлетворяться данными созерцания, одним лишь учетом фактов, который неизбежно может быть лишь частичным. И надо видеть, что в наш век массовые факты страдания происходят в таком обществе, которое благодаря своему состоянию *объективно увеличивает их тяжесть* и тем самым дает обоснование, если не оправдание, тому нетерпению, которое восстает против них и которое является одной из исходных точек отчаяния. Для этого общества в целом прежде всего характерно крайнее обострение антагонизма, который и до сих пор пронизывал все общество; правда, условия для разрешения этого антагонизма уже почти налицо, во всяком случае, начинают накапливаться. Положение современного мира, таким образом, наводит на мысль, что всего, о чем говорилось ранее, «не должно было бы быть» и «не нужно, чтобы оно было».

Поэтому и кажется, что если все-таки все это есть, то и всегда так будет, так как реальность и опасность абсурдных страданий обрушиваются на человечество в такую эпоху, какой до сих пор никогда не было в смысле возможностей и реальных надежд на изменение мира. Из пропасти, существующей между возможностями и действительностью, вырывается гейзерный фонтан иррациональности.

Если какое-то поколение не обещает больших и положительных изменений — здесь речь идет не только

¹ Horkheimer M., Adorno Th. W. Dialektik der Aufklärung. Frankfurt am Main, 1969. 1 Aufl. 1944, S. 262.

об обещаниях сформулированных, провозглашенных,— то в нем и не появляется безудержное отчаяние. Но «с тех пор как в людях исчезло непосредственное доверие к бытию, которое в былые времена было прямым следствием того, что человек от рождения включался в окружающий его целостный миропорядок, хочу сказать в миропорядок, проникнутый духом религии... с тех пор, повторяю, как рухнуло это целостное мироощущение и возникло современное общество... все стало проблематичным и недостоверным, так что поиски истины грозят обернуться отчаянием и отказом от нее»¹.

XX век во многих отношениях не только обещал обеспечить уверенность, но и многое сделал для этого.

Колонии получили национальную независимость, но их народы не освободились от лишений, предрассудков, не вырвались из кольца нищеты и бед. Поэтому, по словам Ф. Фанона, независимость колониальных стран ставит перед миром проблему чрезвычайной важности: национальное освобождение колоний выявляет и делает еще более нетерпимым их действительное положение. Главное противоборство сил между колониализмом и антиколониализмом, по-видимому, начинает терять свое значение. На первый план выходит проблема необходимости перераспределения благ. Человечество должно ответить на этот вопрос, если не хочет рисковать своим собственным существованием.

В развитых капиталистических странах сам по себе прогресс науки и техники открывает возможности для ликвидации нищеты, но пауперизм продолжает в них существовать. А те, кого капитал действительно освободил от господства непосредственных физических потребностей, становятся рабами лжепотребностей, собственного потребления. К. Маркс еще сто лет назад писал, что «капиталист выискивает всяческие средства, чтобы стимулировать их потребление, придать своим товарам бóльшую привлекательность, навязать рабочим новые потребности и т. д.»². В рамках капитализма научно-техническая революция не может «преодолеть прежние рамки жизни, изменить качество жизни... привычный ритм и формы жизни живут дольше, чем поро-

¹ Манн Т. Собр. соч.: В 10-ти т., т. 5, с. 163.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. I, с. 241.

дившие их общественные и технические условия, возрастает потеря средств и времени, остаются неиспользованными таланты, в ничтожной степени реализуются возможности человечества»¹.

Технический прогресс в буржуазном обществе доводит до крайности то, о чем справедливо сказал Маркс в середине прошлого века: чем больше созданное человеком богатство, тем больше бедность этого человека и тем больше он отдаляется от богатства жизни, предоставляющего огромные возможности для развития его потребностей, способностей и связей.

Что происходит в мировой системе социализма? Ведь именно в XX веке начинается новое летосчисление, которому положили начало события 1917 года. Октябрьская революция впервые отменила частную собственность и ликвидировала эксплуатацию. Вместе с тем в Советском Союзе, а позже и в некоторых других социалистических странах революция совершалась в условиях недостаточного уровня развития экономики, что не могло не сказаться вначале на темпах реализации исторических задач.

История XX века иной раз походит на замедленное действие драмы, в завязке которой имеется почти все: не только объективные условия, но и действующие лица, даже сценарий, но «что-то» задерживает ее развязку. И в этом случае многие на Западе теряют терпение, отказываются принимать в ней личное участие, так как уже не верят, что Гамлет в конце концов убьет короля.

В «Феноменологии духа» Гегель пишет, что мировой дух имел терпение пройти весь долгий путь своего развития и «взять на себя огромную работу мировой истории, в ходе которой он во всякой форме выказывал все свое содержание, какое она способна вместить...»². Такая «добродетель», приписываемая мировому духу, не характерна для человека нашего времени, задающего — вместе с Гегелем — вопросом: может ли желудь заменить дуб со всеми его корнями и кроной?

Если противоречие между возможностью и действительностью развития человеческого рода никогда не

¹ *Richth R. Válaszúton a civilizáció*, Budapest, 1968, 128—129. old.

² *Гегель. Соч.*, т. IV, с. 15.

обострялось настолько, как в нашем веке, то глубокой причиной этого является и постоянное обострение противоречий во всей предшествовавшей истории классовых обществ. Маркс охарактеризовал это как антагонизм между развитием способностей человеческого рода и развитием отдельных личностей и миллионов людей в классовом обществе.

Противоречия между способностями, выкристаллизованными в технике, науке и искусстве, и их реализацией становятся для людей в высшей степени обостренными, и это — хотя и неправомерно — сказывается на развитии техники, науки и искусства.

Подобная ситуация особо характерна для современного положения в мире, ибо преодоление этого антагонизма тормозится рядом сложных объективных факторов развития мировой истории. Одним из таких факторов является оружие массового уничтожения в руках империалистических кругов. Отметим, что относительная экономическая отсталость, в условиях которой начало осуществляться социалистическое строительство в ряде стран, не позволяла в течение определенного времени реализовать многие преимущества нового общественного строя. Однако опыт показывает, что люди, участвующие в исторических действиях, останавливаются не *перед* большими препятствиями, их не пугают крутые подъемы; они останавливаются уже после устранения препятствий, уже взобравшись наверх, где на новом пути не видно ни новых препятствий, ни новых высот. Классики марксизма хорошо знали, что политическая эмансипация является лишь началом общей человеческой эмансипации, что путь пролетарской революции не триумфальное шествие. И они знали, что неизбежны такие периоды, когда надо сознательно отступать, не поддаваясь ни отчаянию, ни панике.

В статье «Заметки публициста. О восхождении на высокие горы, о вреде уныния, о пользе торговли, об отношении к меньшевикам и т. п.» В. И. Ленин пишет: «Представим себе человека, совершающего восхождение на очень высокую, крутую и не исследованную еще гору. Допустим, что ему удалось, преодолевая неслыханные трудности и опасности, подняться гораздо выше, чем его предшественники, но что вершины все же он не достиг. Он оказался в положении, когда двигаться вперед по избранному направлению и пути оказалось уже не только трудно и опасно, но прямо невоз-

можно. Ему пришлось повернуть назад, спускаться вниз, искать других путей, хотя бы более длинных, но все же обещающих возможность добраться до вершины. Спуск вниз на той невиданной еще в мире высоте, на которой оказался наш воображаемый путешественник, представляет опасности и трудности, пожалуй, даже бóльшие, чем подъем: легче оступиться; не так удобно осмотреть то место, куда ставишь ногу; нет того особо приподнятого настроения, которое создавалось непосредственным движением вверх, прямо к цели, и т. д. Приходится обвязывать себя веревкой, тратить целые часы, чтобы киркой вырубать уступы или места, где бы можно было крепко привязать веревку...»¹ Будут у человека и моменты уныния. «И, вероятно, эти минуты были бы многочисленнее, чаще, тяжелее, если бы он мог слышать некоторые голоса снизу, наблюдающие из безопасного далека, в подзорную трубу, этот опаснейший спуск...»²

В приведенных выше ленинских строках находит выражение сущность марксистского подхода к явлениям. Но еще в них содержится, хотя и не высказанное словами, требование, что революционер должен уметь действовать соответственно обстоятельствам, не позволяя при этом временной необходимой практике, которая, однако, может длиться целый человеческий век, механически влиять на его сознание и не допуская того, чтобы его кругозор сузился, а его личность оказалась лишена сознания ценностей прошлого и перспектив будущего.

Марксист не должен воспринимать свою деятельность в определенный период очень *узко*, так как это лишь часть того общего процесса, который он сам поставил перед собой как цель и главные тенденции которого он осознает. Живя в настоящем, следует всегда заглядывать в будущее³.

Надо уметь побеждать, не упиваясь победой, и отступать без паники и отчаяния.

Рабочее движение, образно говоря, можно сравнить с деянием Прометея, но есть в нем и периоды сизифова труда, во время которых революционеры не должны становиться сизифами.

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 44, с. 415.

² Там же, с. 416.

³ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 26, с. 77.

ИЗМЕНЕНИЯ КАЖУЩИЕСЯ И ДЕЙСТВИТЕЛЬНЫЕ

В XX веке усиливается неравномерность в мировом развитии. Историческое развитие совершается медленными темпами, но в наш век *в некоторых местах* темп этого развития ускорился, и это — по крайней мере для тех, кто умеет это видеть, — выявило все то, что изменяется с трудом или крайне мало. Иначе говоря, если относительная неизменчивость не бросалась в глаза при всеобщем замедленном темпе развития, то теперь она замечается или должна замечаться сразу. Это происходит в том случае, если человек не поддается соблазну и не дает себя ослепить калейдоскопическим восприятием мира. А такой соблазн существует, и многие становятся его жертвами. Поверхностному наблюдателю может действительно показаться, что мы имеем дело с калейдоскопом, бесконечно показывающим все новые и новые композиции, — сколько его ни «тряси», он всегда будет показывать нечто новое и никогда не повторится.

Плохо, если у человека рябит в глазах, — это мешает ему ясно видеть. Нехорошо, если интеллект затуманивается «головокружительными» видениями, — это мешает ему выносить правильные суждения. И глубоко ошибается человек, если уподобляется ребенку, вращающему калейдоскоп: цветные стеклышки передвигаются по правилам симметрии вокруг оси, и мираж отражаемого ими света не дает ему увидеть то, что повторяется в глубине картин и событий, в водовороте изменений.

Диалектика не выносит никакой односторонности. Поэтому правильный и очевидный принцип, требующий учитывать происходящие изменения, может стать односторонним, даже софистическим, если за изменениями мы не увидим и нечто относительно постоянное.

Мы должны, пусть неохотно и даже протестуя, видеть в действительности нашего века те трудно поддающиеся изменениям «основные модели», которые с упрямством и беспощадно возникают вновь и вновь: возникают как в самом историческом процессе, так и в обыденной жизни. При этом они не поддаются никакой стилизации. Может быть, потому так трудно принимать их во внимание, что они лишены всяких прикрас, что для них неприемлемы пышные рисунки самоуспокоения.

Человек пасует более всего тогда, когда он не видит в обозримом для него времени окончательного решения. Трудно бывает понять, что история, скроенная на поколения людей, не походит на классически написанную драму, в которой рано или поздно все имеет свою развязку. Если же человек ратует за изменения — точнее, за преобразование мира, — он не может позволить себе ослепления. Он не может позволить себе замечать лишь то, что меняется быстро и заметно, более того, он не должен успокаиваться, видя существенные, решающие преобразования. Все это он должен учитывать, но наше существование и наши желания относительно сегодняшнего и завтрашнего дня — со всеми предвиденными и непредвиденными последствиями научно-технической революции — зависят от этих с трудом поддающихся изменениям основных моделей, черты которых возникают вновь и вновь в жестах несправедливого насилия и сопротивления. Жесткую связь этих основных моделей, применив к ним некоторые нововведения, можно лишь слегка расшатать — течения «нашего времени», если таковые существуют, не могут с ней справиться. К авангарду истории принадлежат не только пионеры новых путей, но и те, у кого есть достаточно силы для самого трудного — для повторения.

Как и у тех людей, которые, по словам Янниса Риксоса (в стихотворении «Непрерывно»), и вчера, и позавчера

По одному и тому же камню бьют,
Одну и ту же муку разделяют по-братски,
Один и тот же хлеб с водой делят между собой.
Как это делали их предшественники.

Изменения, совершающиеся в огромных секторах нашей действительности, и их большая неравномерность, смесь элементов далекого прошлого и столь же далекого будущего, которую никак не назовешь мирным сосуществованием, создают то явление, которое мы можем назвать «относительной неизменностью». Такая относительная неизменность характеризует общество самого развитого капиталистического государства с его «головокружительно» развивающейся техникой — Соединенные Штаты. И это делает его своеобразно «азиатским» обществом, поскольку, как мы это уже видели, в его социальной среде нашел себе ме-

сто буддизм, возникший на основе классического азиатского способа производства. С одной стороны, это создает видимость, что мир не может быть изменен, а с другой — самообман и манипуляции распространяют изменения на такие области жизни, куда они до сих пор не проникали.

Люди охотно верят создаваемому манипуляциями миражу, что все изменяется и будет изменяться, ведь именно это внушается декорацией и бутафорией. Однако драматические ситуации в жизни разворачиваются с большим трудом, чем на сцене. И наличие избранных, удачливых жизненных областей, развивающихся с головокружительной быстротой, не может заставить забыть об этом. Конечно, Демокрит не понял бы ни одного слова из лексикона современной атомной физики, но это не может служить для нас утешением, так как и он, и многие другие мыслители древнего мира с большой легкостью разобрались бы в поступках наших тиранов и героев, уж не говоря об будничных преступлениях и пороках.

Ни миражи, ни подлинные изменения, происходящие в мире, не могут заслонить огромного количества опаснейших явлений, которых новинки науки и техники не только не коснулись, но даже и не затронули. Сюда относится все то, что упорно сохраняет себя, не склонно распадаться, устаревать, поддаваться изменениям. (К счастью, среди того, что не подвержено устарению, есть и прекрасные вещи.)

Размышления о будущем, то пугающие, то тревожные, а иногда и кликушествоующие, футурологические статьи бульварной печати и серийные издания научной фантастики часто служат лишь для того, чтобы разум и совесть могли хотя бы на короткое время эмигрировать из мира известных до отвращения вещей и забыть тягостное зрелище того, как обычная, земная честность вынуждена на протяжении многих столетий сражаться со своими противниками с их арсеналом не очень-то современных, но неизменно действенных средств.

Человек оказывается перед выбором между двумя кажущимися противоречивыми, но объективными тенденциями. Первая — это самоуспокоенность, имеющая место в наше время, когда «удивительное», «головокружительное» развитие технического новаторства сказывается на оценке нашего века. Однако в иные

моменты человек замечает-лишь неизменность самых существенных основ жизни или их упрямое стояние на одном и том же месте. Некоторые люди пытаются сделать «выбор» между этими двумя видимостями. В действительности же заложенные в их основе реальные тенденции могут быть истолкованы лишь во взаимосвязи.

Представление о неизменности самых существенных основ человеческого существования именно потому бессмысленно, одиозно и, можно смело сказать, безнадежно, что именно научно-техническая революция сделала абсурдными традиционные формы жизни, человеческие контакты и саму-структуру личности; под обществом оказалась очень динамичная основа, и в то же время оно не может выйти за некие пределы. Научно-техническая революция предполагает как условие развития цивилизации развитие творческих сил отдельных личностей, но сама как таковая эти творческие силы не развивает.

Мир устарел. Общественное устройство, ограниченное буржуазными условиями жизни, становится все более несоответствующим общечеловеческим возможностям. Значит, действительность имеет такие пока трудно поддающиеся изменению сферы, в которых развитие характеризуется повторяемостью.

Принимать во внимание повторяемость нелегко, и еще труднее повседневно вживаться в жесткие геометрические системы основной модели: повторять слова и действия, возрождая их смысл. Нелегко делать все это, не сужая своего кругозора,— в этом и таится настоящая опасность. Надо одновременно повторять старое и обновляться.

Кто не способен на это и замечает лишь то, что жестокая схема истории даже при огромных изменениях многочисленных жизненных явлений всего лишь повторяется — от острова Макронисос до Южно-Африканской Республики,— тому остается лишь впасть в отчаяние.

Такое отчаяние по-своему может быть вызвано и позитивными процессами, ибо то, что на протяжении столетий воспринималось как фаталистически заданное, теперь уже так или не воспринимается, или же воспринимается с трудом. Это выражается и в том, что новые формулировки о фатальной неизменности мира — мы можем найти их у Витгенштейна или у

Адорно — снова и снова выражают в своем беспокойном отчаянии то, что древний, «подлинный» фатализм уже не в силах вновь укорениться. Ведь для него была характерна самоуспокоенность без всякого протеста, хотя бы выраженного вполголоса. Вопрос о возможности изменения мира, его гуманизации, который всегда был заложен в основном вопросе философии, теперь, сознательно или нет, выступает перед мыслителями в качестве основного вопроса.

Даже великие мыслители прошлого, вплоть до середины XIX века, не знали, да и не подозревали, что прожитая, хранимая памятью история — всего лишь предыстория. Они этого не знали потому, что еще не были в состоянии освободить условия своего общественного бытия от его естественно заданного характера.

Таким образом, среди прочего влияние идей марксизма опосредствованно сказалось и на потрясении основ теории классического фатализма.

Если кто-то лишь соприкоснулся с марксизмом, он может понять, что прежняя история представляет собой лишь предысторию хотя бы потому, что он сам в позитивном смысле пришел в «разлад» с нею, не может более жить в ней гармонично, пребывая в состоянии «самоуспокоенности», коренящейся в незнании.

В этом символическое содержание сказки Андерсена, к которой Томас Манн так часто возвращается в «Докторе Фаустусе». В сказке русалка вместо рыбьего хвоста получает человеческие ноги. Эти ноги красивы, но она испытывает такую боль, словно ее режут ножами. Этой болью она расплачивается за неполное превращение из русалки в человека. Такие страдания возникают на полпути к человеческому существованию, живое существо чувствует их в том случае, если *уже* настолько стало человеком, чтобы чувствовать, что вокруг него и в нем остается *еще* не человеческим.

К. Маркс в своем известном изречении пишет, что «религия есть самосознание и самочувствование человека, который или еще не обрел себя, или уже снова себя потерял»¹.

Но отчаяние, проявляемое в XX веке, во многих случаях отражает сознание человека, который знает или хотя бы подозревает, что он теряет себя, но не ви-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 414.

дит возможности обрести себя вновь. И это не только задержка в развитии сознания, не только слепота; здесь кроется и возможность для развития сознания человека, который «не пожелает больше находить только *видимость* самого себя, только не-человека — там, где он ищет и должен искать свою истинную действительность»¹.

К тем, кто сегодня поддается отчаянию, применима первая часть выдвинутого Марксом положения, так как они не принимают видимости человека. Но они отвергают и поиски подлинной действительности, возможность того, чтобы человек вновь возродил себя, а это так или иначе приводит к освящению состояния потерянности. Тем самым они освящают саму *видимость*, словно речь идет о *состоянии*, о принадлежности, а не об исторической ситуации. Однако, находясь в предстории развития общества, можно в то же время уже осознавать возможность ее преодоления или догадываться об этом — если мы в своем развитии достаточно отделились от данного уровня бытия, отделились настолько, что можем судить о нем.

Наиболее авторитетные мыслители человечества были всегда строги в своих суждениях. Но лишь в одном случае они становились беспощадными: по отношению к тем условиям, которые принижали и губили человека. (Настоящее искусство нашего века, пожалуй, судит еще строже, но это потому, что оно кладет в основу не абстрактные принципы гуманности, а уже реальные возможности. И эта строгость не означает безжалостности.)

Таким образом, мы видим, что опосредствованно и марксизм «несет ответственность» за то, что все происходящее в мире измеряется уже иной меркой (согласно другим взглядам, оно оценивается как нечто терпимое, абсурдное, невыносимое, но все же иначе, чем до появления источника света). Появившись, марксизм освещает, делает видимым многое даже для тех, кто не знает, почему их глаза стали зорче. Конечно, этот источник света появился в прошлом веке, но в нашем веке он поднялся до той точки горизонта, откуда может осветить действительность и для тех, кто не осознает этого. Ведь человек, не прибегающий к шорам, хочет он того или нет, но при свете дня видит лучше.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 414.

Луч солнца тронул тюремный затвор,
 Проник в зарешеченное оконце.
 Еще в полумраке тюремный двор,
 Но ярко на лицах сверкает солнце.

ХО ШИ МИН

Лишь в ходе развития рабочего движения возник взгляд, достаточно смелый, чтобы смотреть в лицо действительности, достаточно чистый, чтобы видеть ее, как она есть, и не терять из виду будущее. Только приведенную нами самими в движение и практически дефетишизированную действительность можно подчинить себе, только при этом условии можно раскрыть ее тайны и внутренние взаимозависимости.

Революционер *умеет* и *смеет* видеть современный ему мир, ибо это не может противоречить его начинаниям. Марксизм как теоретический инструмент, позволяющий смотреть в лицо действительности, служит тем, кто сам является участником революционной практики, для кого не существует таких очков, через которые он воспринимал бы мир иначе.

Очки — вещь хрупкая. Они могут показать далекое близким или наоборот. Привыкший к очкам человек плохо видит без них.

Марксизм делает острым и смелым взгляд и разум мыслящего человека, позволяет ему проникнуть сквозь видимость, всесторонне охватить и дефетишизировать действительность, вооружает его против оптического обмана, создаваемого общественными явлениями.

Успешно и в духе марксизма полемизировать с теоретиками отчаяния можно лишь в том случае, если мы превосходим их не только полнотой приближения к миру, охваченному нашим кругозором, но и острой безжалостностью суждения о нем.

И в этом отношении необходимо возвращаться к классикам. Наш взгляд должен приобрести ту беспощадность, которую ослабляет догматизм, влияющий на наше восприятие. Поэтому снова и снова мы должны повторять предупреждение Ф. Энгельса: чем беспощаднее наука, тем она созвучнее интересам и стремлениям рабочего класса.

Ту же мысль высказывает и В. И. Ленин, критикующий филистерскую «нежность», которая хотела бы очистить от противоречий и природу, и общество.

Безжалостность подхода к действительности чаще всего теряется из-за уступчивости субъективным желаниям. Такая «уступчивость» в суждениях появляется тогда, когда человек хочет смягчить реальные факты и слишком резкую их окраску. И делает он это по своей слабости, потому что, не смягчая вскрытых противоречий, он не чувствует в себе достаточно сил для преодоления их при встрече с ними лицом к лицу.

Иллюзорное овладение действительностью лишь увеличивает слабость. И именно марксизм призван разорвать заколдованный круг. Бертольт Брехт замечал: «Если твои выводы и установки правильны, тогда ты должен претерпевать противоречия действительности, уметь анализировать трудности во всей их ужасающей совокупности и трактовать их совершенно открыто... не пренебрегай чем-либо лишь потому, что оно не согласуется с твоими выводами и установками, с твоими надеждами — в таком случае откажись лучше от своих выводов, но ни в коем случае не от истины».

Поэтому нам чужды и *фанатизм, мифически устраняющий трудности преобразования*, и теория отказа от революционных перспектив, считающая существующее положение неизменным. Попытка иллюзорного смягчения действительности, воображаемого устранения трудностей и капитуляция перед трудностями являются следствием противоречий, возникающих между поставленными целями и условиями их осуществления, которое в то же время обостряет их напряженность.

Поэтому подход и поведение тех, кто смотрит прямо в лицо действительности и признает, что всегда возможно наличие противодействующих сил, должен допускать и признание отрицательных черт бытия, с той огромной разницей, что отрицательность мы понимаем *исторически*, а современные теоретики потрясенного сознания трактуют ее как метафизическую сущность.

Марксизм-ленинизм противопоставляет отчаянию не пустое отрицание, не идею какой-то абстрактной позитивности, а диалектическое отрицание, признавая диалектику и при социализме. Мы не признаем отрицание как легкомысленное, пустое и скептическое отрицание; не признаем и утверждение как абстрактное утверждение вообще. Разумное и конкретное утверждение должно быть глубинным. Положительные предпосылки бытия *вообще* не могут противостоять веским фактам исторической действительности.

Поэтому нам и чужд подход — его можно было бы назвать «подходом всемирно-исторического размаха», — который, исходя из поступательной «в конечном счете» тенденции общественного развития, не считается с отклонениями в этом развитии, охарактеризованным Лениным как развитие по спирали, отклонениями, которые, возможно, сказались или сказываются на жизни людей лишь одного поколения.

На вопрос, «откуда надо взирать на историю» и насколько можно оттуда «высовывать голову», чтобы не застрять на одном этапе развития, мы, конечно, не можем дать категорического ответа.

Существуют, безусловно, совпадения, которые мы видим лишь тогда, когда пытаемся обзреть весь ход мировой истории до наших дней. Но если мы все время будем находиться так далеко от повседневной жизни, оставаясь на одной и той же высоте, то это может привести к окостенению и однобокости.

Тем, кто занимается исследованием истории, надо менять, к тому же разными способами, ту позицию, с которой они взирают на историю. Пользуясь сравнением из области кинематографии, можно сказать, что камера должна иногда показывать что-то крупным планом, а иногда всю картину в ее целостности. Существуют явления, к которым надо подходить очень близко, даже если они единичные или временные, но очень часто те же явления надо рассматривать с другой, гораздо большей дистанции.

Маркс почти одновременно писал свои «Рукописи», посвященные проблемам мировой истории, и статьи о положении рабочих лесной промышленности Мозеля. Без такого изменения подхода глубокое и всестороннее ознакомление с предметом невозможно.

Обобщая сказанное, можно утверждать, что мы лишь в том случае будем иметь убеждения, соответствующие истине, если познаем и историческую негативность бытия. Только на основании этого можно создать такую позитивную гипотезу, которая будет учитывать действительную силу революционных классов, но не отвергать те условия, при которых надо действовать.

Говоря приведенными в эпиграфе словами Хо Ши Мина, только познание и переживание темной глубины различных камер дает возможность революционерам восстать против них, дает силу и право говорить достоверные, правдивые слова о будущем.

ГЛАВА II

НАДО ЛИ ОТРИЦАТЬ ДЕВЯТУЮ СИМФОНИЮ?

Тот, кто отрицает Девятую симфонию Бетховена, а вместе с ней и искусство как хранителя «чистых родников», тот тем самым отрекается от человечества.

Правда, в наше время Девятую симфонию труднее охранять, чем во времена Бетховена. В наш век на это способны лишь те, кто не просто охраняет *искусство*, пытается «спасти» его от мира, а кто хочет изменить мир таким образом, чтобы в нем нашлось место для бетховенской веры и истины.

В дневнике одного из итальянских коммунистов мы читаем, что при переводе заключенных из одной фашистской тюрьмы в другую товарищи из одиночных камер, обрадовавшись встрече, запели последние такты из Девятой симфонии. (Это было вскоре после того, как Адриан Леверкюн объявил ее «недействительной».)

Маркос Ана отметил, что во франкистских тюрьмах заключенным, когда их вели на казнь, затыкали рты деревянными кляпами, чтобы они не могли петь. Ведь песня — это слово непобежденных. Запевают даже за несколько мгновений до смертельного залпа лишь те, кто не забывает друг друга и самих себя, кто и в эти мгновения чувствует себя свободным человеком.

О СМЫСЛЕ МУЗЫКАЛЬНЫХ ИНСТРУМЕНТОВ В XX ВЕКЕ

Какие бы электронные аппараты или атомные реакторы ни делал человек, он никогда не создавал ничего более сложного, чем музыкальные инструменты, чем «самая простая» гитара. Конечно, не в смысле *технической* сложности.

Необычность музыкального инструмента заключается в его кажущейся бесцельности или в том, что он кажется самоцелью, а между тем воплощенное в нем усилие человека, одушевляющего предметное бытие инструмента, выражает его необходимую сущность.

В своем роде так же необычны бумеранг, лук или стрела, которых не существует в природе; это *воплощенная цель, попавшая в ловушку причинности*: общественный предмет, созданный силой человеческого воображения, с воплощенной в нем выдумкой, знанием, фантазией. В этом смысле и стрела является «одухотворенной» материей. Ее острие показывает направление в будущее, но то же самое можно сказать и о любом изготовленном человеком инструменте. Любое орудие труда «похищено» человеком у природы и «предательски» направлено против самой же природы. Любое орудие труда — знак и эмблема власти человека над природой.

Таким образом, взятая нами в качестве примера стрела не менее сложна, а вместе с тем гораздо проще, чем гитара. Гораздо легче ответить на вопрос, для чего нужна стрела, чем на тот же самый вопрос о музыкальном инструменте.

Музыка кажется совершенно бесцельной, если иметь в виду простое воспроизведение индивидуального существования. Музыка, особенно взятая самостоятельно, кажется оторванной от прежних песен труда и не помогает такому воспроизведению.

И действительно, людям, живущим в замкнутом мире индивидуального существования, совершенно невозможно объяснить смысл совершающегося на концертах обряда, когда один или несколько человек, находящихся на эстраде, склоняются над музыкальным инструментом с необыкновенным напряжением в позе и выражении лица, с единственным намерением заставить зазвучать человеческие судьбы и страсти, записанные нотными значками на бумаге.

Что происходит в таком случае?

Вальтер Беньямин на этот вопрос отвечает так: «Чужая судьба передает нам тепло пожирающего ее пламени, нечто такое, чего мы из своего собственного опыта никогда получить не можем»¹. Но если это так,

¹ Benjamin W. Kommentár és prófécia. Budapest, 1969, 116. old.

остается открытым вопрос: зачем нам нужен источник тепла чужой жизни, сохраненный с помощью нотных знаков?

Сознание необычности музыкальных инструментов и сам вопрос, для чего они в нашем мире существуют, с особой остротой возникают в наше время. Факты исторической действительности нашего века как никогда ранее отвергают смысл искусства и его право на существование. Через призму этих грубых фактов подчас и скрипки кажутся абсурдными.

Достаточно вспомнить фигуру эсэсовца, любителя музыки Шопена, который в Варшаве в промежутках между массовыми истреблениями людей «отдыхал», исполняя любимую музыку перед чувствительными меломанами. Или исполнение в оперном театре гитлеровской Германии «Фиделио» Бетховена и непередаваемый провал этой свободолюбивой оперы, о котором говорил Томас Манн, отвечая на вопрос, почему после второй мировой войны он не вернулся в Германию. Он сослался тогда на «Фиделио» и на то, что в зрительном зале берлинской оперы в годы фашистского господства не нашлось ни одного человека, которого настолько потрясла бы эта опера, что он устыдился бы, закричал и в знак протеста покинул бы театр.

Фашизм так переломил ось человеческого мира, что после него музыкальные инструменты кажутся чуждыми остатками исчезнувшей культуры. Трудно снова втиснуть их в действительность. Об этом же говорится и в воспоминаниях, большой отрывок из которых приводится далее:

«Это было в маленьком польском городке, когда я возвращался из Освенцима. В поисках места для ночевки я зашел в одну из комнат полуразрушенного здания, где нашел остатки невероятно мирной обстановки. Остатки кофейного сервиза, фотографии, вышитая скатерть и пианино. Все эти предметы показались мне такими чуждыми, что я содрогнулся. Но больше всего ужаснуло меня пианино. Из самой глубины памяти с большим трудом всплыло воспоминание о таких же предметах в предыдущей жизни, я смотрел на него, и оно ужасало меня все больше. Меня пронзило чувство бессмысленности и ненужности того, что именно этот предмет «выжил», что остался этот фантастический предмет, созданный руками человека. А может быть, это было сознание поражения всего, что когда-

то произвело этот предмет. Мне показалось абсурдным само *существование* пианино, то, что оно осталось от исчезнувшего мира беспокоить взгляд и разум на него смотрящих. Ужас еще усиливала мысль, что когда-нибудь руки человека сыграют на нем прелюдию Баха, «словно ничего не случилось».

Если Камю утверждает, что абсурден не мир и не человек, что абсурд таится в их *совместном существовании*, то в процитированном отрывке сказано нечто совсем другое, его можно применить к зависимости между собой предметов нашего мира, а именно: абсурдно не пианино *само по себе*, абсурд заключается в одновременном существовании пианино и крематориев. Пианино абсурдно, если исходить из крематориев. Поэтому Адорно и считает, что к существованию искусства после Освенцима будет неизбежно примешана какая-то бессмыслица. Он утверждает, что увлечение абсурдом является прежде всего попыткой осознания абсурда. Однако это увлечение не осознание, а скорее капитуляция перед действительно абсурдными античеловеческими силами.

Неужели нельзя и не надо повернуть ход мыслей или, вернее, ход чувств? Не должны ли мы сказать искусству, что абсурдным всегда может быть лишь все то, что представляют собой крематории, и именно против них мы должны отстаивать «естественность» и законность существования пианино.

У искусства отчаяния нет для этого сил. И оно вопрошает:

Чего стоит музыка, если жестокость не поддается ей? Чего она стоит, если не в состоянии проникнуть в ледяное безразличие и нарушить его, в безразличие, о котором упоминает Адорно как о внутреннем факторе, без которого был бы невозможен фашизм? ¹

Чего она стоит, если реальность рождает такие случаи шизофренического сосуществования понимания музыки и самого дикого варварства, которые большое искусство XX века справедливо выбирает своей постоянной темой, предметом изображения?

Чего стоит музыка, если она не вырабатывает иммунитета против варварства, возбудители которого остаются устойчивыми не только у людей вообще, но и

¹ Adorno Th. W. Erziehung zur Mündigkeit. Frankfurt am Main, 1970, S. 105,

у тех, кто в известном смысле профессионально занят музыкой?

В пьесе Чехова «Дядя Ваня» выведен тип такого человека — это Серебряков, — который всю жизнь занимался искусством, но остался злым и чванливым. Долгий путь отсюда к тому, что мы видим в фильме Ингмара Бергмана «Стыд», к способным на любую бесчеловечность скрипачам.

Так чего же стоит искусство, если оно не может создать общения между осужденными на молчание людьми, если не может нарушить «молчания моря», как это показывает в своей повести Веркор? В этом произведении офицер 'немецких войск, оккупировавших Францию, пытается найти путь к сердцу французской девушки, которая своим молчанием, подобным морской тишине, тоже участвует в сопротивлении. Напрасно немецкий офицер поднимает перед собой на щите герб гуманности, музыку, напрасно хочет превратить ее в мост, чтобы пройти по нему над убитыми и замученными.

Пройти по этому мостику невозможно, но это зависит отнюдь не от бессилия музыки, а от наличия непроеходимой пропасти исторической действительности. Именно повесть Веркора, напечатанная в подполье, была повестью сопротивления; самим фактом своего появления и существования она свидетельствовала о силе и смысле искусства, того искусства, которое хочет и может бороться вместе с действительным движением общественных сил сопротивления. Такое искусство не бывает соглашательским, оно не сглаживает, а противопоставляет.

Приобретая самостоятельность, искусство становится одиноким, изолированным, а эстетическое чувство искажается. Мы называем его искаженным потому, что это явление вызвано распадом и искажением цельности личности, ее органического единства. Так появляется уродливый тип человека, который хотя и «воспринимает» передаваемую искусством «информацию», но воспринимает ее эстетически, как приемник, окруженный высоченными, непроницаемыми, изолированными стенами, и не передает ее дальше, так как эта личность не включена в единую «электрическую сеть» или вообще не имеет какого-то морального центра — передаточной станции, откуда можно было бы что-либо передавать.

Искаженный феномен прекраснотушения, критикуемого всеми прогрессивными мыслителями, выступает здесь в новой, но одновременно в атаквистически древней форме, в виде «прекраснотушных варваров».

Хоркхаймер называет такую ставшую самостоятельной и «чистой» форму прекраснотушения реакцией атомизированного субъекта, который в своих эстетических суждениях абстрагируется от общественных ценностей и целей, иначе говоря, не видит их¹.

Ну, а если кто-то не связан с ценностями, что общего может быть у него с искусством, которое является для него не чем иным, как лишь гармоничным, приятным физиологически звучанием — которое он, конечно, не найдет в великих творениях века, — или выступает как «наслаждение» снобов, доставляемое им не самим произведением, а тем, что они якобы понимают нечто для других непонятное и поэтому обладают духовной монополией, наделяющей их и особым престижем.

Если подобное эстетическое чувство считается «чистым», это значит, что оно *нечистое*, так как человек, воспринимающий таким образом музыку, может на практике отождествить ее со всем тем, что противоречит сущности искусства. Ведь искусство не затрагивает его личности: например, граница восприятия им музыки связана лишь с областью его барабанных перепонок.

Эстетическое чувство в таком случае оказывается чем-то вроде протеза, искусственно сконструированного и прилаженного к человеку взамен отсутствующего органа, но независимого от его личности, подобно искусственной руке, которой можно взять предмет, однако чувство осязания не будет передано в центральную нервную систему. Значит, такое ставшее самостоятельным эстетическое чувство оказывает лишь квазивоздействие и не может выполнять никакой существенной роли, не вступает ни в какой контакт с этикой. Обнаруживается внутреннее раздвоение личности в чрезвычайно обостренной форме, и такой внутренний разлад делает возможным грубое сосуществование с кажущейся эстетической утонченностью.

В таком случае искусство доходит лишь до поверхности человека, не проникая до его основы, до его

¹ *Horkheimer M. Kritische Theorie, Bd. II, S. 313.*

ядра. Вернее сказать, оно и не может проникнуть дальше поверхности, ему некуда проникнуть, так как внутренний распад возможен лишь у лиц, не имеющих такого ядра, такой основы.

Но почему именно музыка фигурирует во всех приведенных (и не приведенных) примерах как прототип искусства и вместе с тем как точка пересечения обезчеловеченной общественной действительности с противоположным путем развития искусства?

Потому что кажется, будто именно музыка находится дальше всего от этого мира или вступает с ним в самое абсурдное противоречие.

Мы не можем признать никакой иерархии среди искусств и не можем поэтому считать музыку «самым чистым» видом искусства. Мы не можем также согласиться с Шопенгауэром, утверждавшим, что все искусства являются тенью, а музыка говорит нам о сущности, являясь самым первым, поистине королевским искусством, «цельным в каждой своей части, вечно богатым и полностью самодовлеющим. Поэтому музыка и дальше всего от нас, от нашего жалкого состояния, через которое нам не перекинуть к ней моста, а наши страдания, наши ошибки и заблуждения навечно ей чужды. Она приходит и исчезает, как сон, покидая нас в нашем жалком состоянии». Но хотя мы и не согласны с обозначением музыки как самого первого, королевского искусства, последние строки цитаты могут вызвать сочувственный резонанс у человека XX века.

Может быть, это происходит потому, что музыка отражает действительность в чувственной форме, а наш мир, по-видимому, растаптывает чувства, заставляет их молчать или выносит их за некий предел, туда, где им можно дать волю.

Есть великие музыкальные произведения прошлого, слушать которые в определенных условиях почти невыносимо, именно из-за слишком интенсивного восприятия произведения очень далекой действительности.

Когда Анджей Вайда первые кадры своего фильма «Пейзаж после битвы» сопровождает музыкой из «Времен года» Вивальди, искрящееся столкновение двух миров поражает зрителя как электрическим током, и он невольно спрашивает себя: к чему здесь эти мелодии, что они могут выразить в этой действительности, могут ли они проникнуть в нее?

Подобное же нервное состояние могло заставить

мозамбикского поэта Марселина Дос Сантоса, такого далекого от мира Адриана Леверкюна, произнести — совсем на другой основе — «вотум недоверия» Бетховену, заявить, что и он по-своему «отрицает» эту музыку. «Зачем искать меня в музыке Бетховена, — спрашивает Дос Сантос в стихотворении «Где я», — если я здесь?»

В музыке, и именно в постоянно возникающей полемике с музыкой, находит свое выражение сомнение, с которым индивид, по-разному и со многих сторон изувеченный, смотрит на того человека, внутренне обогащенного музыкой Бетховена, который в этой музыке нашел непревзойденную целостность.

С подозрением обращается к музыкальному миру XIX века взгляд и слух того, кто ищет самого себя и свое внутреннее торжество — в какой бы борьбе оно ни возникало — и кто чувствует, как далеки они от него, но все же достаточно близки, чтобы он не мог их не соотносить со своим сегодняшним состоянием.

Музыка, сокровищница внутреннего и личного богатства человеческого мира, пожалуй, самым кричащим образом противостоит той действительности, где непрерывно обезличивается человеческая сущность. Все относящееся к внутреннему миру человека сосредоточивается в этой форме выражения, как лучи в линзе, и кажется, что эта линза так раскалена, что к ней и подойти нельзя.

Настоящая, серьезная музыка требует от человека не просто единства, но целостности. Только это может придать вес и значение данному субъективному, а вместе с тем и самому всеобъемлющему способу выражения и отражения. Употребление в данном случае превосходной степени вовсе не означает попытки создания нового вида иерархии. Речь идет не об исключительности музыки, а о фундаментальном, глубинном характере выражаемых ею чувств, эмоций, о тех ее свойствах, которые обнаруживаются под влиянием действительности, но потом приобретают самостоятельность.

Этими особенностями объясняется, что «музыка одновременно и дальше всего от жизни, и ближе всего к ней»¹.

Трагическая ошибка представителей модернист-

¹ Lukács György. Az esztétikum sajátossága. 2. köt. 335. old.

ского искусства выражается в позиции тех, кто называет искусство абсурдным, потому что оно восстает против современного буржуазного общества, и, подобно Адриану Леверкюну, спрашивает: «...существует ли еще какая-либо правомерная связь между произведением как таковым, то есть самодовлеющим и гармоническим целым, с одной стороны, и зыбкостью, проблематичностью, дисгармонией нашего общественного состояния — с другой, не является ли ныне всякая иллюзия, даже прекраснейшая, и особенно прекраснейшая, — *ложью?*»¹

Прямой ответ на этот вопрос звучит редко, но во многих произведениях достаточно ясно дается понять, что искусство должно сдаться, примениться к господствующему цивилизованному варварству. Поэтому и говорит Леверкюн, что надо покончить со свойственным музыке теплом, с животным теплом, с помощью «любых регулярных охлаждений». Это и есть сдача искусства на милость победителя, когда оно, по существу, принимает варварство в качестве основы суждения, мерила всего остального. И наконец, это — признание, что в бесчеловечном мире не может быть больше человеческого отражения, что не может иметь права на существование никакое отражение, ориентирующее на наличие ценностей, если сам мир отрицает эти ценности, отказывается от них.

Взбунтовавшись против мира, мы должны разбить и зеркало, все снова и снова показывающее нам невыносимое его изображение. А это и есть окончательная капитуляция перед обесчеловечением жизни.

Так возникают — и, конечно, не только в музыке — произведения, выражающие в искусстве самоопустошение, отрицание самого себя. Так, например, возник кубизм — как бы «вывороченный наизнанку мир красоты и жизни, ответ на слишком очевидную испорченность этого мира, попытка заморозить наше сознание, чтобы убить в нем вредные микробы»².

Это направление считает своей задачей «постигнуть *сущность* вещей, минуя чувственную *видимость*», а сущность у них холодная, мертвая, нечеловеческая. Таким образом, кубизм словно мстит действительно, создавая ужасающие искажения видимых вещей,

¹ Манн Т. Собр. соч.: В 10-ти т., т. 5, с. 236.

² Лифшиц М., Рейнгардт Л. Кризис безобразия. — М., 1968, с. 100.

превращая в своих изображениях действительность в развалины, в груды обломков умирающей цивилизации.

Направления авангардизма, подобно философским мифам безнадежности, рождаются из буржуазного отрицания буржуазного мира и выражают не революционное неприятие мира, а бунт. А так как они исходят из тотального отрицания мира, то их и влечет к мистике.

Пути бегущих от отверженной ими и безвозвратно осужденной действительности ведут в разные стороны. Но, каким бы своеобразным ни казалось убежище кубистов — мир строгих геометрических форм — по сравнению, например, с призрачными, витающими в воздухе фигурами Шагала, в обоих случаях отражается *одно и то же* поведение — отрыв от действительности.

Для последовательного авангардизма не имеет больше смысла мысль Гёте о том, что искусство подходит ко всему через человека и все сопоставляет с человеком. Ведь человек, согласно идеологической основе авангардистских течений — иррационализму, больше не существует, а если и существует, то его существование, по сути дела, анонимно¹, неизвестно и грозит исчезновением, а значит, и не может быть центром действительности.

Но если у вещей в мире больше не существует никакой системы, в которой бы они соотносились, а действительность по своей сущности аморфна, бесформенна, хаотична, то в нее невозможно поместить никакую ось, вокруг которой она могла бы вращаться, вокруг которой мы могли бы заставить ее вращаться. Иначе говоря, авангардизм, желает он этого или нет, идет на уступки тем, кто хотел бы лишить мир такой оси — человека; если же это случится, то действительность распадется на куски, на осколки, как статуя, в которой нет металлического стержня. Мир искусства тоже лишится координат, он распадется, станет аморфным, потеряет человеческую форму. Но и тогда некое антропоморфное отражение останется. Картины необитаемой действительности будут показывать не независимую от нас сущность мира, а станут эмбле-

¹ *Jaspers K. Die geistige Situation der gegenwart. Berlin — Leipzig, 1933, S. 157.*

мами протеста или покорности бесприютного индивида.

В этих произведениях предстает распавшийся мир, когда отношения между субъектом и объектом оказались разорванными; это как бы разбитое зеркало разбитого мира, но осколки зеркала продолжают отражать этот мир. На одном полюсе возникает мертвый предметный мир без человека, который пытаются представить вне всего общественного и, по примеру поп-арта, поместить в него, как некий предмет с луны, консервную банку, призрачные декорации метафизической живописи или пригрезившийся город в одном из фильмов Ингмара Бергмана — с домами, в которых никто не живет, с часами, не показывающими времени.

На другом полюсе предпринимается попытка сделать предметом художественного отражения человека без мира или хотя бы человека, которого не коснулся мир, по крайней мере не коснулся его инстинктов, попытка показать исключительно внутреннюю сущность, только внутреннее, которое неизбежно становится тождественным с ничто.

И получается, что живопись мечется между видениями импрессионистов и миражами экспрессионистов, а литература — между отрицанием отражения предметного мира и стремлением — в некоторых новых французских романах — к отражению человека только через предметный мир.

Так появляется, с одной стороны, утверждение Натали Саррот, считающей, что задача нового романа — незаметно, после остановок и отступлений, освободить психологический элемент от своего предмета, как это сделала живопись с элементом собственно живописным, «который когда-то был един телом и душой»¹, чтобы элемент психологического наконец встал на ноги и по мере возможности ни на что не опирался.

Но что останется от нас, что останется человеческого в «психологическом элементе», лишенном внешней предметности, и что останется от предметов, взятых вне человека?

На этот вопрос по-своему дают точный ответ пустые полотна и пустые страницы герметической поэзии.

Жест, которым разбивают зеркало, отражающее

¹ Sarraute Nathalie. L'ère du soupçon. P., 1956, p. 71.

человеческую действительность, уже не является жестом отрицания. Ведь если нет более критика, судящего о действительности, нет более людей, сохраняющих ценности, то еще больше и беспрепятственнее увеличивается простор для действия бесчеловечных сил. Авангардизм совершает предательство по отношению к тем силам, которые олицетворяют способность человека к сопротивлению, оставляет их одинокими, а сам удаляется в мир, где нет ни борьбы, ни осуждения.

СТРОГОСТЬ ИСКУССТВА

Искусство, отказываясь от суждения, отрицает само себя. Каждое великое произведение искусства — зеркало суждения, в этом его смысл, это дает ему возможность выполнять свое предназначение — помогать людям разбираться в гуще обрушивающихся на них впечатлений, с тем чтобы найти ответ и сделать выбор. Только так произведение искусства может помочь понять жизненные альтернативы, выявить те пути действия, которые скрыты в буднях. Изображение действительности становится художественным творчеством, если оно что-то утверждает или отрицает. Точка зрения художника опосредствует качество эстетического в его многообразии — от возвышенного до гротескного, от трагического до идиллического, — что дает возможность высказывать все оттенки суждений, спектр которых широк и простирается между двумя полюсами: между приятием и неприятием, исторически оправданной любовью и ненавистью.

Содержание суждений, даваемых всем многообразием эстетического, также многозначно. Красота не только утверждает то, что должно быть и что возможно, но и самой исключительностью факта своего существования истолковывает и обосновывает осуждение уродливых явлений. Ведь их выявление и отрицание возможно лишь в том мире, где может существовать и существует, хотя и в виде исключения, красота. Даже если кажется, что она вытеснена отовсюду, красота продолжает существовать в своем отношении к творческому миру, в неотступной решимости, в смелости и чистоте своих помыслов и слов, в том, как она выявляет мир действительности, снимая с него покров темноты и таинственности.

Если бы это не было связано с самой сущностью искусства, не следовало из нее — независимо от намерения художника или даже *вопреки* его упрямому, запрограммированному решению, — то мы не смогли бы объяснить смысл существования искусства. Если бы искусство не включало в себя, хотя иногда и тайно, позицию творца, его создающего, было бы непонятно, зачем понадобилось размножать в форме копий явления действительного мира, населять мир отражениями, которые в качестве изображений могут быть лишь несовершенными. Потеряв функцию суждения, искусство могло бы стать суррогатом либо украшением.

Мы не смогли бы объяснить, что нового, не существующего в действительности дают подсолнухи Ван Гога по сравнению с настоящими подсолнухами или воспроизведенные им же на полотне рваные, растоптанные башмаки по сравнению с обычными ботинками. Невозможно было бы разгадать, что вложил в них художник, каким особым материалом пользуется искусство, непрерывно испускающее мощные лучи, которым не угрожает *опасность иссякнуть*. Почему столетиями люди ходят любоваться некоторыми натюрмортами, изображающими самые будничные, тысячи раз виденные предметы? И откуда берется в некоторых высеченных из камня фигурах людей та неиссякаемая, никогда не скудеющая, потрясающая нас сила?

Можно было бы задать еще много вопросов; ведь если не принимать во внимание суждения искусства, то останется необъяснимым: почему отражение, даваемое искусством, влияет на нас с большей силой, чем явления естественного мира, откуда берется их притягательная сила, откуда эта способность строго взирать на самих себя?

Можно было бы еще спросить: как могут произведения искусства сохранять свою силу на протяжении тысячелетий, почему средневековая икона находит путь к «просвещенному» человеку XX века?

Совершенно очевидно, что «актуальным» и действенным остается не поведение человека, изображенное Фра Анджелико, а то суждение, которое высказал художник в своей картине.

В творчестве каждого значительного художника, по существу, происходит великий и своеобразный суд над действительностью. Это такой суд, который осно-

вываается на неписаном кодексе законов. Параграфами его являются подлинные человеческие ценности, потому и суждения эти не устаревают. При этом речь идет о таких поступках, разновидностях поведения и страстях, которые имеют исторический вес и значение с точки зрения прогресса всего рода человеческого.

«Нет такого великого произведения, которое не было бы обвинением против мира, против образа жизни, сложившегося в человеческом мире. Самые великие — те, кто умеет совмещать этот процесс с желанием преобразования мира...»¹

Великое искусство не может быть лишь обвинением. Каждое произведение искусства по-своему является *одновременно* обвинением, защитой и свидетельским показанием. Поэтому не имеет права на существование противопоставление утверждающего и отрицающего искусства, как об этом пишут Адорно и Маркузе. В их философии «отрицание и утверждение соприкасаются между собой лишь в бесконечности, поэтому они и не хотят признавать синтез»².

Для великого искусства действительно не существует пустого отрицания, отрицания в чистом виде, как не существует и пустого утверждения, абстрактно выраженного согласия. «Существует такое величие, которое таится в утверждении», в обнаружении скрытых человеческих возможностей, без этого вообще *не существует* величие искусства, а пустое отрицание не может избежать греха косвенной апологии.

Таким образом, искусство не имеет дело лишь с обвиняемым или с преступлением. Оно занимает позицию не только по отношению к преступлению, но и по отношению ко всей совокупности общественных условий, чреватых возможностями преступления. «...Всякий акт есть, с одной стороны, акт индивида, аспект его биографии, его самовыражение, но, с другой стороны, он является актом *детерминированного социального мира*, аспектом общественных отношений, выражением объективных исторических условий»³.

Чем полнее произведение искусства может привлечь достойных доверия свидетелей, чем больше решающих доказательств, чем обширнее «следственный

¹ Nizan P. Pour une nouvelle culture. P., 1971, p. 295.

² Zoltai Dénes. A modern zene emberképe. Budapest, 300. old.

³ Сэв Л. Марксизм и теория личности.— М., 1972, с. 441.

материал», на основании которого выносится приговор, тем более устойчивой и вечной будет излучаемая им художественная правда. Потому что эта правда никогда не зависит от верного отражения *частичных явлений*. Критерии здесь совершенно иные, чем в том случае, когда речь идет о научной истине. Искусство всегда *преображает* формы явлений, и делает оно это именно для того, чтобы *вписать* в них свое суждение.

(Такое преобразование вовсе не означает использования принципа деформации, абсолютизированного экспрессионистами, это не своеобразный стилистический прием, а закон художественного отражения. Только таким образом художник может создавать изображения, отличающиеся от явлений действительного мира тем, что они показывают самое существенное и как бы излучают его. Иначе говоря, произведения искусства — это такие явления, в которых сущность не просто теплится, а пронизывает их, и они выявляют то, что скрыто от будничного взора. Преобразование, необходимое для такого воспроизводящего сущность отражения действительности, в некоторых случаях означает лишь то, что художник меняет расположение явлений по отношению друг к другу, сохраняя формы их существования, создает из них композицию, обогащая их новым смыслом, который до этого не был замечен.)

Искусство ничего не отражает лишь для того, чтобы создать «копию» действительно существующего, а выражает свое суждение, взвешивает дела мира. Если искусство отказывается от этого, то оно само осуждает себя, само с собой оказывается в тяжбе.

Если правдивость произведения искусства зависит от правильности вписанного в него суждения, то конечным критерием объективности служит лежащая в его основе шкала ценностей.

Великое искусство предлагает богатейшую мотивировку обнаруживаемых на суде явлений и так глубоко проникает в поисках решающих взаимосвязей, как действительные суды никогда не способны. Великий художник — тот, кто дерзнул «вызвать наружу все, что ежеминутно пред очами и чего не зрят равнодушные очи, — всю страшную, потрясающую тину мелочей, опутавших нашу жизнь, всю глубину холодных, раздробленных, повседневных характеров, которыми

кишит наша земная, подчас горькая и скучная дорога...»¹.

Но «Я обвиняю» не обязательно указующий перст обвинения в преступлении. Послеобеденный час на прохладной веранде в мирное время, о котором пишет Радноти, или воплощение радости жизни на одном из полотен Пикассо, написанных в годы второй мировой войны, также является обвинением мира, жестоко отказывающего человеку в праве на то, что изображено на этих картинах.

Вместе с тем в искусстве всегда присутствует и защита. Без этого жеста, выраженного не обязательно в прямой форме, нет искусства. Ведь если *нечего* защищать, то нет причины и для осуждения, а значит, не для чего писать, рисовать, создавать музыку.

Когда искусство выносит приговор, оно взывает к возможностям действительности, подходя к ней с позиций будущего. Но это будущее не есть нечто сконструированное, это не утопия, а новое состояние мира, обнаруженное в возможностях настоящего. Оно стучится в дверь настоящего, как дух у Гегеля. Сущность этих возможностей обнаруживается лишь при проникновении во внутренние, существенные взаимосвязи настоящего. Только тогда приговор может быть обоснован, так как только в этом случае он и правдив, и справедлив.

Искусство — особый истец еще и потому, что оно *по-настоящему побеждает лишь тогда, когда, снова возбудив «дело», оно его «проигрывает», потому что действительность уже нельзя обвинить в тех же самых грехах*. Однако из-за этого ни одно произведение искусства не может потерять свою неизменность во времени, а способно утратить лишь ту прямолинейную актуальность, когда на основании простой аналогии воспроизводимых жизненных фактов произведения давних времен связываются с сегодняшней действительностью.

Справедливость и вечность художественного суждения поддерживаются в жизни полнотой отражения. Так, решающим в разграничении реалистических и нереалистических произведений мы должны считать художественную правдивость. В конечном счете это и дает смысл требованию целостности. Ведь из частич-

¹ Гоголь Н. В. Собр. соч.: В 6-ти т.— М., 1953, т. 5, с. 138.

ных, а значит, односторонних данных и свидетельских показаний, из неполного их учета не может рождаться правильное суждение. Художественная правдивость может быть обоснована только целостностью, лишь из нее может черпать достоверность и непреходящее значение.

Трезвый ум и в повседневной жизни считает условием вынесения справедливого приговора необходимость «выслушать и противную сторону». В искусстве же действует иной принцип: «выслушай и воспроизведи *все* стороны».

Таким образом, существует два основных условия правдивости художественного суждения: осуществление принципа целостности и объективность ценностей, положенных в основу суждения.

Буржуазное искусство XX века теряет силу суждения потому, что практически оно отрицает оба эти условия, отказывается от них, вследствие чего ставится под вопрос и само его призвание. Но оно отказывается и от большего, оно не желает, чтобы изображение вообще имело *значение*, как это провозглашает Ален Роб-Грийе, заявляя об отказе от «мифа глубины», об освобождении от «деспотизма значения» и от признания *поверхности* вещей маской их сущности¹.

Но правильно ли будет в наш век придерживаться требования полноты охвата? Можно ли ждать от искусства, чтобы оно отразило в своих произведениях хотя бы полноту существенных взаимосвязей нашей действительности — необходимую для художественной правдивости почву?

Хотя целостность и относительна, но существует нечто создающее абсолютное ядро, это и является *центром* общественно-человеческой действительности нашего времени. Только вокруг этой центральной точки и могут быть расположены во всей своей полноте индивидуальные жизненные факты. Однако в центре общественной действительности — и это широко известно — всегда заложено наиболее характерное для данного века противоречие. Именно оно является осью о двух концах, приводящей в движение действительность, только эта ось и может быть той внутренней опорой произведения искусства, благодаря которой целое и представляет собой некое единство. Если у оси

¹ Robbe-Grillet A. Pour un nouveau roman. P., 1963, p. 24, 26, 27.

произведения искусства неправильно установлен центр, найдено второстепенное противоречие, и она оказывается сдвинутой, то это нарушает пропорции. Второстепенное противоречие хотя и существует, но оно не обладает достаточной прочностью для того, чтобы на нем можно было возвести всю целостность. Так начинает колебаться статика произведения, подрывается его правдивость и устойчивость во времени. Это то же самое, что пытаться построить нечто на такой абсурдной оси, у которой имелся бы лишь один северный полюс.

Найденная действительная средняя точка обладает как бы магнитной силой, притягивающей к себе все необходимые детали, без которых не может быть совершенства.

(Конечно, значение имеет не только выявление самого центра, но и просто *попадание* внутрь определенного круга.)

Каковы же наиболее типичные препятствия для постижения целостности и на ее основе вынесения действительно художественного суждения? В искусстве, как и в повседневной жизни, препятствиями являются прежде всего предвзятость и чрезмерное обобщение.

В качестве системы предрассудков выступает ложное сознание художника, выполняющее роль искажающей и отбирающей призмы в распознавании существенных взаимосвязей действительности, в выявлении типичных факторов и отражении их в художественном произведении. Но возможно и другое: в процессе творчества у художника может произойти и преодоление ложного сознания, когда призма проясняется или разбивается и исчезает. Это возможно потому, что художественное суждение является, по существу, косвенным. Правда, у великих творцов, например у Льва Толстого, мы находим и попытку прямого суждения. Но в таких случаях происходит нечто необычное. Присоединенное к произведению решение, к тому же ложное, отделяется от органической материи произведения — и происходит это как своеобразная реакция иммунитета, — которое вытесняет его из себя, как чуждое тело, чтобы вместо него победила выраженная в самом произведении и излучаемая им точка зрения.

Возьмем, например, роман «Чума» Альбера Камю. Автор заканчивает свой роман словами: «И в самом деле, вслушиваясь в радостные клики, идущие из цент-

ра города, Риэ вспомнил, что любая радость находится под угрозой. Ибо он знал то, чего не ведала эта ликующая толпа и о чем можно прочесть в книжках,— что микроб чумы никогда не умирает, никогда не исчезает, что он может десятилетиями спать где-нибудь в завитушках мебели или в стопке белья, что он терпеливо ждет своего часа в спальне, в подвале, в чемодане, в носовых платках и в бумагах и что, возможно, придет на горе и в поучение людям такой день, когда чума пробудит крыс и пошлет их околевать на улицы счастливого города»¹.

Но последние строки нам ничего не говорят, произведение в целом перерастает этот комментарий и оставляет в тени мнение писателя, что нам не дано знать, почему исчезают крысы, когда они снова явятся и играла ли какую-нибудь роль борьба людей в победе над чумой.

Читая эти строки, чувствуешь, что писатель, подходя к концу своего творения, словно внезапно опомнился, вернулся к экзистенциалистским предрассудкам и попытался «исправить» созданное им самим, но противоречащее его философским воззрениям произведение. Он захотел внушить читателям, что крысы и чума исчезли не потому, что нашлись люди, боровшиеся против них, а «неизвестно почему».

Такой диссонанс между суждением о мире, выраженным в произведении искусства, и высказыванием самого художника возникает тогда, когда художник отделен от действительности системой предрассудков, составляющих его мировоззрение. Если бы это мировоззрение влияло на весь процесс создания художественного произведения, то автору не удалось бы создать ничего ценного. Но почему это мировоззрение не влияет все время на художника? Состояние творчества, называемое нами вдохновением, есть, в сущности, не что иное, как *катарсис художника*. Это такое состояние, когда художник очищается, возвышается над самим собой, а значит, и над своими предрассудками и преодолевает свою узкую личную субъективность. По существу, здесь, но только на более высоком уровне, концентрированное, совершенное, а главное — устойчивее, с художником происходит то же самое, что и при переживании восприятия. Ведь и человек, вос-

¹ Камю А. Избранное.— М., 1969, с. 377—378.

принимаящий произведение искусства, находясь под влиянием мироощущения, излучаемого этим произведением, может временно освободиться от своих предрассудков и увидеть мир в ином свете. Его собственное мировосприятие потом вновь вернется к нему, но может вернуться и в ослабленной форме. В оптимальном случае предрассудки могут совсем исчезнуть и больше не возродиться. Призма мировоззрения художника в отдельных случаях бывает настолько тверда, что не пропускает те существенные моменты действительности, которые противоречат его взглядам. Но как только возникает истинно великое творение искусства, в нем сразу находят отражение существенные моменты действительности, разбивая, хотя бы и временно, мировоззренческую призму. Охваченный вдохновением Толстой гоже забывал о своем толстовстве или позволял, чтобы оно под напором действительности отступило на задний план или даже было сокрушено. Поэтому иногда и кажется, что у Толстого-мыслителя не было более серьезного оппонента, чем Толстой-писатель.

В буржуазном искусстве нашего века такой призмой становится прежде всего отчаявшееся самосознание, и она не пропускает никаких жизненных фактов, кроме тех, которые подтверждают презумпцию «обреченности» мира; это и является одним из типичных препятствий для постижения мира в его целостности. Однако безнадежность ставит под сомнение не только объективность ценностей, но и само их существование.

Это ведет не только к отрицанию Девятой симфонии, как у Адриана Леверкюна, но и гораздо дальше. Возникает точка зрения, которая одновременно ставит под вопрос коренную сущность и предназначение искусства.

Крайние направления авангардизма уже не берутся за создание такого искусства, которое подходило бы к миру с точки зрения человека, рассматривало бы этот мир соотносительно с человеком, так как они отрицают правомерность существования такой системы соотношения. Ничего не меняется от того, что это отрицание черпает свои аргументы из самых различных источников. Иногда ссылаются даже на современную физику, как, например, Пауль Клее, который пишет о том, что все видимое — это лишь изолированный фраг-

мент по сравнению со вселенной, нечто среднее между макро- и микроскопическим, фрагмент, свидетельствующий лишь о специфике человеческого бытия¹.

Другие, видя реальную угрозу устойчивым человеческим ценностям, доходят до того, что считают вообще бессмысленным отражение мира в свете каких-либо ценностей, и тем самым отказывают искусству в функции суждения и ориентации. Тогда художник уподобляется тому, о ком сказано: «...заместо того, чтоб разумно печься о нуждах человека, о том, чтобы людям лучше жилось на земле и средь них установился порядок, что дал бы прекрасным людским творениям вновь почувствовать под собой твердую почву и честно вжиться в людской обиход, иной сворачивает с прямой дороги и предается сатанинским неистовствам. Так губит он свою душу и кончает на свалке с подошедшей скотиной»².

И все же осознанно или неосознанно, но в любом произведении искусства содержится какое-то суждение. Напрасно решает писатель, что будет показывать только одни факты, мелкие факты, как, например, Натали Саррот; все равно каждый факт в ее произведении становится уликой, доказательством обреченности. И в холодном движении, в том жесте, которым она показывает на факты, не только горечь, но еще и жестокость, смешанная с презрением, вместо очищающей строгости.

НОРЫ И ГОРЫ

Если бы Кафка мог с нами поспорить, он, пожалуй, спросил бы: на основании чего можем мы осудить «героя», строящего нору? Этот воображаемый вопрос говорит о серьезном подрыве или полном отсутствии всякой базы для суждения в буржуазном искусстве XX века. Ведь если бы действительно на земле существовали лишь власть с ее угрозами и прячущиеся в норы существа, если бы, кроме этих двух способов существования, не было никакой иной альтернативы, то ни о чем нельзя было бы судить. Но история не создавала и не может создать такой ситуации, в которой не было бы возможности выбора, даже в самом критиче-

¹ Klee P. Das bildnerische Denken. Basel, 1956, S. 78—79.

² Манн Т. Собр. соч.: В 10-ти т., т. 5, с. 644—645.

ском случае; если не остается ничего иного, это может быть смерть *человека*, как это сделал Ганс в романе Семпруна «Большое путешествие». Тут мы опять подошли к вопросу о целостности. Ведь лишь на основе выявления существующих у человека сил противодействия и показа их во всей их целостности может возникнуть справедливое суждение.

«Только в хоре может существовать несомненная правда», — писал Франц Кафка, хотя его собственная трагедия как художника и как человека в том и заключалась, что он не сумел поднять свое творчество до высоты хора; он всегда был и остался одиноким солистом. Художественные произведения одного века создают хор не потому, что звучат *вместе*; каждое творение или, по крайней мере, все творчество одного автора *само по себе* должно соответствовать всей действительности своего времени и в единственном числе звучать как хор. Да и можно ли было бы охватить всю радугу столь широкого спектра действительности нашего времени? Можно ли объединить, включить в один кругозор шаткие фигуры из пьесы «В ожидании Годо» и революционных героев нашего века? Можно ли создать заново ту целостность, которую когда-то сотворил Шекспир? Может ли творчество вместить в себя кажущееся бесконечным многообразие поведения и жизненных альтернатив XX века, от кротости Офелии до злодеяний Ричарда III?

Требование экстенсивной полноты охвата в нашем веке — по аналогии с дурной бесконечностью Гегеля — мы можем назвать дурной целостностью. Зато мы имеем полное право требовать полноты понимания того, что составляет центр, глубочайшую внутреннюю ось действительности нашего столетия, как магнит притягивающую к себе частности, делая из них единое целое. В новелле «Нора» Кафка, несомненно, подметил существенную и типичную тенденцию времени. В этом произведении поставлен вопрос: что делать человеку, если ему угрожают ужасные непобедимые силы? Только одно, отвечает Кафка. Спрятаться под землю, вырыть нору, соорудить крепость, победить сопротивление неуступчивой земли, «скребя и кусая, утаптывая и толкая...»¹. И человек начинает гордиться построенными им подземными площадями, коридора-

¹ Кафка Ф. Роман. Новеллы. Притчи, с. 590.

ми, лабиринтами, воспринимает нору в качестве своей победы, а не как признак тяжелейшего человеческого поражения.

Но вот появляется новая опасность, теперь она приходит из-под земли: животное лишает нору и ее жителя самого для него прекрасного — тишины. Кафка лишает своего героя сознания победы, сознания ложной уверенности.

Многие считают это произведение Кафки «предчувствием ясновидца». Но разве действительно нужен острый глаз ясновидца, чтобы заранее увидеть *очевидное*, а именно, что тысячи, сотни тысяч людей будут в страхе прятаться в подземные норы, если чудовище станет больше? А может быть, глаза ясновидца скорее нужны автору, чтобы увидеть, как тысячи и сотни тысяч людей при виде чудовищ распрямят плечи и вылезут из нор. Будут среди них и еще недавно слабые, несовершенные, которых именно вид обесчеловечения вырвет из замкнутого существования, протекавшего по принципу «живи для себя». Тысячи и сотни тысяч людей вылезут из нор и поднимутся в горы, ведь такое бывало во все времена; путь человека, сохраняющего свое достоинство, ведет вверх, а не в подземные коридоры.

Вандрес, герой рассказа Веркора «Типография «Верден», называет себя человеком мягким и не слишком храбрым, и все-таки этот бывший мещанин под влиянием фашизма вылезает из своей мирной норы. И этот не очень храбрый человек не дает себя сломить даже в лагере, хотя он вовсе не был рожден для такой борьбы. Да и кто может быть рожден для *такой* борьбы, для *таких* испытаний?!

В своей самой отчаянной драме «Тимон Афинский» Шекспир пишет, что нет таких бедственных времен, когда человек не может сохранить своего достоинства. Но этого еще недостаточно! Во времена бедствий дремлющие силы человека *могут проснуться*. Но это может увидеть только такой художник, который способен плыть против течения поверхностных впечатлений.

В основе реалистического творчества всегда лежит упрямое видение того, что еще не осуществлено. Но может быть видение частичное и всеобщее, на близкое расстояние и на историческое. Микеланджело изваял человека эпохи Ренессанса не для того, чтобы запе-

чатлеть в камне свои повседневные впечатления о нем, а для того, чтобы показать свое видение человеческих возможностей того времени, показать пробуждающегося и освобождающегося человека.

Полнота возможностей входит в целостность действительности. Но очевидным это становится лишь для тех, кто может внимательно всмотреться в мир с точки зрения революционного его преобразования, для кого действительность не является лишь нагромождением явлений и фактов.

Из нор не видно гор и жителей гор. Но сверху норы видны. Задача большого искусства — поднять людей на горы и оттуда показать им мир, только так оно может стать настоящим.

Барток, например, прежде чем осудить обесчеловеченный мир буржуазной цивилизации, «отсылает» из него юношей, ставших оленями, или «посылает» в этот мир в качестве представителя другого возможного мира чудесного мандарина.

Иногда сам художник олицетворяет крутой путь в горы, а если там никого нет, то он сам — живое свидетельство того, что горы есть.

Аттила Йожеф тоже видел человека, притаившегося «у свинарни», и с бескомпромиссной строгостью показал его изображение в зеркале:

...о прозябающий, о горемычный житель,
смерть, только смерть ты заслужил в отцы.
Бескровен ты, но кровь твоя прольется,
а глупость мучится и за тобой плетется,
и в единенье корчатся глупцы¹.

Но в том же стихотворении из шести строф поэт не только выносит строгий приговор; он все же не покидает человека на волю заслуженной им судьбы, а «готов прожить сначала» для него свою жизнь.

Целостность мира видна лишь с таких позиций, с высоты поведения того, кто не боится смотреть жизни в лицо и сопротивляется сумасшествию.

Мы уже сказали, что если нет жителей гор или художник не видит их, то он не может выносить суждение о норах. В этом случае искусство теряет свое призвание и смысл. Ведь без строгости подхода, без неумолимой, постоянной суровости художественное произведение не может подняться над буднями, где ца-

¹ Йожеф А. Стихи.— М., 1962, с. 263.

рит компромисс, а возмущение, протест, суждение существуют лишь в тесных рамках правил приличия. Но искусство не может подняться над обыденным и в том случае, если взирает на живущих в обыденности людей с точки зрения абсолютного и жестокого отрицания, если умеет лишь отвергать обыденность бесчеловечно и аристократически.

Таким образом, отчаяние обязательно приглушает строгость, а *декадентство именно поэтому, именно из-за своей неспособности судить оказывается безжалостным и жестоким.*

Утверждение возможности ценностей не является апологией, это необходимое условие всякой критики и требовательности. Кто не верит, что существуют, что возможны ценности, что они могут быть созданы, тот не может и судить о них. Ведь если существование ценностей лишь фикция, то, по существу, исчезает и всякая дисгармония. Если мир таков, каким он только и может быть, то судить о нем невозможно.

Это та точка, где доведенное последовательно до конца отчаяние и в искусстве убивает само себя. Здесь уже нет противопоставления, так как *нечему* противопоставлять действительность, *не с чем* ее соотносить, а можно и случайно посчитать ее легкой. А строгость суждения, еще не ставшего конформистским, свидетельствует о позитивном отношении к действительности. Это убеждение, что мир *может быть* иным и что поэтому можно и надо подходить к нему требовательно.

Но, несмотря на все это, не является ли большое реалистическое искусство нашего века все-таки более строгим, чем искусство прошлого века? Поставленный так вопрос не историчен, ибо не существует независимой от века строгости, которая могла бы служить мерилom для сравнения. Она формируется изо дня в день в живых впечатлениях людей, в неприятии ими творений века. Как ни беспричинно и поверхностно требование, чтобы Пикассо вместо «Герники» сделал «Весну» Боттичелли, какими бы аргументами мы ни пытались доказать незаконность такого требования, ссылаясь на то, что и в картинах Боттичелли можно обнаружить горечь, а в картинах Пикассо немало «Весных», все-таки вершину искусства XX века занимают произведения, строгость которых чрезвычайно тверда и беспощадна. Можно согласиться с мыслью Поля Низана,

что «нельзя связывать судьбу искусства со страданием», однако наш век, безусловно, такую связь устанавливает.

Усиление строгости большого искусства неизбежно вытекает из того, что возросли реальные исторические последствия гуманизации, а значит, и искусство с большей строгостью требует их использования. Эта строгость усилилась еще и потому, что в современном буржуазном обществе глубоко спят те, кого это искусство должно пробудить.

Но эта строгость не безжалостна, ибо содержит в себе требование. Там, где искусство отказывается от людей, ничего от них не требует, оно теряет свою строгость, становится жестоким, так как безапелляционно осуждает и человека, и мир.

«Я ЖИЗНЬ ГОТОВ ПРОЖИТЬ СНАЧАЛА...»¹

Поэт — это человек, который не хочет остаться в одиночестве, писал Аттила Йожеф. До него и после него многие высказывали эту мысль и, подобно Йожефу, часто оставались в одиночестве.

Высказывания Кафки — поэта бессилия против одиночества — проникнуты всеохватывающей тоской, желанием закрепить корни в земле людей. Он знает, что только в своих связях человек может найти самого себя и что это — самое большее, что может дать ему жизнь. В муках он сознает ужасающую силу притяжения мира людей, сознает, что бывает такое мгновение, которое заставляет забыть все. И все-таки в своем дневнике он жалуется на неспособность познакомиться с кем-нибудь и вообще вынести какое-либо знакомство. Он называет себя отверженным, но вовсе не потому, что люди покинули его. «Это было бы не самое ужасное... ведь я мог бы бежать за ними, пока жив»².

Угроза одиночества — геллерлиновской трагедии «одинокой любви» к людям — постоянно возникает в жизни больших художников нашего века. Но пример Аттилы Йожефа и Кафки показывает, что их поведе-

¹ Йожеф А. Стихи, с. 263.

² Kafka F. Gesammelte Werke. Tagebücher 1910—1923, S. 565—566.

ние отнюдь не тождественно, перед нами два существенно различных типа поведения, два совершенно различных ответа на коренным образом тождественную общественную ситуацию.

Художник по своему образу жизни в высшей степени коллективное существо.

Чувство совести и ответственности за человеческий род может быть только у коллективного существа даже и в том случае, если этот человек, подобно Гельдерлину, живет десятилетиями в полном одиночестве на чердаке у плотника, сознавая, что для него не будет Фермопил, что он не сможет отдать свою кровь за «одинокую любовь». Буржуазное общество, как общество не коллективное, предоставляет работникам творческого труда чердачные помещения, построенные еще выше и еще более изолированные. Господствующие силы этого общества в действительности не только обрекают художника на одиночество, но по мере необходимости и душат его слово, как было при фашизме, «самой развитой» форме буржуазного общества, последним словом которого явились костры из книг.

Путь Кафки — это путь художника, бессильного противостоять этим силам, для которого коллективность лишь ностальгия; он не может принадлежать даже к идейному коллективу, даже в идейном смысле не может пустить корни. Не может он этого сделать потому, что не способен заглянуть дальше стен настоящего или же видит впереди лишь дым упомянутых костров.

Аттила Йожеф в своем одиночестве, в своей покинутости сумел все же сохранить связи с «этим гнусным миром», с людьми, которые бросали поленья¹; даже задыхаясь от грусти, он видел этих людей.

А для Кафки мир людей, сохранивший огромную притягательную силу для Йожефа, был отвлеченным и фиктивным коллективом, как, в сущности, и весь род человеческий. Но ведь для индивида туда и нет *непосредственного* пути. Никакое сальто-мортале не вознесет его туда, если он не найдет для этого конкретных исторических сил.

Аттила Йожеф нашел такой коллектив и остался поэтом носителем и выразителем реальной коллективности; в самые трудные минуты, оказавшись без

¹ Йожеф А. Стихи, с. 299.

друзей, он называл товарищем лес. Поэтому от конкретного исторического общества он сумел прийти к двум миллиардам связанных одиночеством существ, для которых он был готов жизнь прожить сначала. Хотя и произошло с ним то, о чем написал Ференц Юхас:

...ты, который родился веселым сыном Вселенной и стал сыном страны Одиночества, бродящим и размышляющим, беспокойным путником леса Скорби с листьями тутового дерева, тяжелыми, как руда, на твоих плечах.

Буржуазное общество создает ситуацию одинокого существования не только для людей искусства. Но им это, безусловно, угрожает больше, чем кому-либо другому, ими овладевает чувство покинутости больше, чем когда-либо ранее оно овладевало их предшественниками.

Никогда еще искусству не было так трудно, говоря словами Томаса Манна, «быть на ты с человечеством». Если художник борется с чувством отчаяния, он идет путем Аттилы Йожефа, а другие капитулируют, примиряются с изолированностью или сами ей способствуют.

Но так или иначе в нашем веке каждый художник сталкивается с проблемами и опасностью изоляции. Это находит выражение в том, что искусство оказывается все более изолированным, пребывающим в состоянии внутренней эмиграции, и это является неизбежным последствием устройства буржуазного общества; ведь искусство становится самостоятельнее, чем когда-либо, но для художника в буржуазном обществе это означает не суверенность, а обособленность, потерю почвы под ногами — *негативную свободу*. И это сочетается с мыслью о бессилии искусства или даже его бессмысленности.

«В действительности беспомощный индивид не способен больше считать субстанциальным и важным ничего из того, что создано им самим и что он может назвать своим...» А то, что могло бы помочь преодолеть субъективную изолированность, бедность, клевету и лавину насмешек, — чувство тождественности с ходом истории — больше не существует. Ведь «серьезность искусства заведомо предполагает безусловную уверенность в своей значительности»¹.

¹ Adorno Th. W. Zene, filozófia, társadalom, 487. old.

Притеснение искусства в буржуазном обществе, как это ясно видел еще Маркс, усиливается с обострением противоречий капитализма. Устремления искусства все более остро противостоят здесь тенденциям капитала. Поэтому буржуазное общество и не наделяет настоящее искусство положительными полномочиями, которые согласовались бы с этим обществом. Но в то же время оно дает все больше полномочий или, точнее, заказов буйно разрастающемуся, как бурьян, антиискусству. Поэтому прав Ван Гог со своей библейской жалобой: «Путь узок, дверь мала, немногие могут ее найти»¹.

Да иначе и быть не может в обществе, где восприятие жизни замкнуто в круг индивидуализма, в обществе, стремящемся к сокращению гуманных потребностей и одновременно с неиссякаемой энергией создающем все новые и новые лжепотребности. Такое общество неизбежно ломает границы всех общностей и не оставляет места для искусства даже на периферии, так как искусство неизменно и упрямо апеллирует к общественной сущности человека, усиливает стремление к гуманным потребностям и страстям, сохраняя ставшую несостоятельной целостность личности или борясь за ее воссоздание.

Мы уже видели, что одна из центральных деловых «услуг», предоставляемых современным буржуазным обществом,— всеобщее надежное анестезирование во имя порождения безразличия. В противоположность этому цель искусства — «будить дремлющие в нас *все-возможные* чувства, склонности и страсти...»², сделать наглядными как несчастье и нищету, так и зло и преступление, чтобы люди прониклись жизненным опытом и стали восприимчивее ко всем явлениям жизни.

На пути того страдания, которое дает нам искусство, и применения, по выражению Лессинга, «добродетельных умений» стоят теперь большие препятствия, чем когда-либо. Человек, попросту говоря, все меньше способен быть честным и одновременно жизнеспособным, как об этом говорит один из героев Миллера в пьесе «Все мои сыновья».

Противоречие между сутью самого устройства современного буржуазного общества и сущностью, смыслом искусства находит свое выражение и в конфлик-

¹ Van Gogh. Válogatott levelei. Budapest, 1964, 31. old.

² Гегель. Эстетика.— М., 1968, т. 1, с. 52.

тах между художником и так называемой публикой. В своем творчестве художник не может оставаться на одном уровне с обыденной жизнью людей. Он не может не судить их, не может не противопоставлять им то, что они сами не могли бы себе противопоставить. Это уже само по себе является определенным обособлением и создает возможность противопоставления. Из самой сущности большого художественного произведения следует, что восприятие его не может быть спокойным, беспрепятственным, не встречающим никакого внутреннего сопротивления. В известном смысле великое произведение всегда обрушивает на нас нечто новое и весомое. Такой особенностью обладает даже самая простая красота, очень часто мы в первый момент отступаем перед ней. Гегемония индивидуальности решает: какова в данном случае сила протеста и вообще можно ли его преодолеть?

Поэтому художник чувствует себя иногда скитающимся чужаком, которого никто не зовет, а он не может удостоверить свою личность, как не может это сделать Тонио Крегер перед полицейским даже в своем родном городе. По существу, такая противоестественность становится, если посмотреть со стороны, образом жизни, а это *противоречит натуре индивида буржуазного общества*. Простой факт, что художник исследует и отражает человеческие судьбы и жизнь, создает эти судьбы и высказывает о них суждение, вместо того чтобы *жить с ними* и как они, делает его предметом осуждения, как и всех тех, кто живет «по ту сторону». Напрасно Тонио Крегер страстно желает войти в круг танцующих под ярким светом, туда, где царят чистота и ясность, в круг тех, о которых он знает, что это люди «добропорядочные, веселые и простые, нормальные и приличные», живущие в мире и согласии с богом и со всем миром, не несущие на себе проклятия призвания, не знающие мук творчества. Все напрасно, они и он говорят на разных языках, он может лишь издали и через стеклянную стену слушать напев пошлого вальса. А они-то могут его услышать и понять?

Это произведение Томаса Манна дает лишь интонацию проблеме. Механизм и последствия возникновения отчужденности, ее развитие вплоть до преступления Томас Манн проанализировал в «Докторе Фаустусе».

Именно обособленность, *лишенная пренебрежительности*, вынужденная и полная страданий, отличает такого художника, как Томас Манн, от авангардистов, которые способны «обрушить» ту же стеклянную стену на танцоров или повернуться к ним спиной, так как не знают, что те, за стеной, не ответственны за то, что живут как в тумане. Эти авангардисты не знают того, что знал уже Кафка, — что это «лунатики, а не люди-тряпки». Еще менее они способны сохранить симпатию — то, что пожилой Томас Манн называл основным отношением, связывающим его с жизнью, с существованием.

Это отнюдь не противоречит тому, что большое искусство по-своему не только строго, но еще и безжалостно. Поэтому неизбежно, что когда искусство хочет поставить человека перед фактами, с которыми он уже примирился, или перед пустотой, пробудить его от лунатизма, то оно неизбежно наталкивается или на непонимание, или, скорее всего, на нежелание понять, что от него хотят.

Так возникает стихийный протест, так начинается страстная полемика — редко слышимая, чаще немая — между искусством и теми, к кому оно обращено. Жертвы обыденности, ее принудительности протестуют, когда им показывают все беды и грозные опасности нашего века, причиной которых они не являются, и, хотя это угрожает или может угрожать им самим, все же кажется, что они не имеют возможности что-либо изменить. Чего им от нас надо, протестуют они, зачем они вторгаются на остров личной жизни, так хорошо, по мнению обывателей, защищенный, по какому праву творяг над нами суд художники, вообразившие себя избранными? Уж лучше бы они облегчили действительные будничные тяготы, пусть даже временно и иллюзорно.

Дискуссия чаще всего не разворачивается, да и негде ей развернуться. Те, кто отворачивается от подлинно художественных произведений нашего века, кто покидает зрительный зал кинотеатра задолго до окончания фильма или выключает радиоприемник, когда передают серьезную музыку Бартока, обычно не аргументируют, не выдвигают своих доводов. Они лишь сердятся на тех, кто высказывает суждение, кто срывает маску с чудовищ, называя их своими именами, кто оспаривает у них право считать себя слепыми или хотя бы близорукими.

Эти люди сердятся на тех, кто снимает с них защитные шоры, пробуждает от сладкой полудремы.

Надо сказать, хотя это и нелегко, что те, кто отворачивается от искусства, до некоторой степени правы; без понимания этого невозможно найти к ним путь. Приходится признать, что художник — пусть то будет Аттила Йожеф — не может полностью изменить в какой-то степени исключительный характер собственного бытия, ему не дано перешагнуть через расстояние, существующее между его собственной жизнью, призванием, взглядами и теми, кто от него отворачивается. Слыша в художественных произведениях призывы к бунтарству против прозы жизни, но из уст тех, кто сам не прикован цепями рабства к этим прозаическим будням, что могут чувствовать сами жертвы обыденности? И разве халтурный штамп не является иногда неловким утешением растревоженной души, а в этом случае не должны ли мы сказать то же самое, что говорим о религии: разбить мы должны не аляповатые фигурки — они возникнут снова, — следует изменить тот мир, в котором люди вынуждены пользоваться этими фальшивыми дополнениями к своей жизни, освященными привычкой.

Буржуазное общество «производит» изолированных и равнодушных индивидов; такой тип человека соответствует устройству самого общества. Чем более удастся буржуазному обществу формировать людей по своему образу и подобию, тем труднее искусству проникнуть к таким людям. И это не просто проблема общественного вкуса, эстетической культуры и доступности.

В драме Торнтона Уайлдера «Наш городок» Эмили видит сверху, из уайлдерского потустороннего мира, жителей городка, словно они живут в коробках. Чем тщательнее отгорожены друг от друга эти коробки, чем они комфортабельнее и чем лучше приспособились к ним жители, чем счастливее они чувствуют себя в своих коробках, тем труднее проникнуть к ним слову искусства. Даже в том случае, если оно доходчиво, даже если оно понятнее и проще жизненных явлений и часто аллегорических слов будней.

Каждое настоящее художественное слово может стать ребусом, даже без намеренных и действительных ребусов авангарда. Ребусом могут стать самые про-

стые строчки Петефи: «Одно меня тревожит...»¹, причем не менее, а может быть и более, чем сюрреалистическое произведение. Ведь может же спросить мещанин, если он вообще способен подняться на такую ступень сознательности: как может тревожить человека именно эта мысль?

Значит, для него абсурдное искусство или абсурд искусства начинается не с Ионеско. Вполне возможно, что для него «Лысая певичка» окажется интереснее и «съедобнее» ясных и понятных произведений искусства. А реалистическое искусство окажется для мещанина абсурдным, так как оно со стихийной силой набрасывается на него и требует, чтобы он покинул свою удобную и комфортабельную нору, покинул свое «счастье» и вышел — хотя бы на несколько часов — на просторы мира, полные угроз, чтобы он взял на себя то, в чем нет необходимости для него самого: тяжелую судьбу чужих людей.

Искусство «обманывает» их: на сцене красивых, сверкающих театров, после того как раздвинутся тяжелые бархатные занавесы, зрителям показывают пьесы «Мамаша Кураж» или «На дне», которые скандальным образом отрицают их образ жизни, покушаются на их мир, доказывают, что их жизнь проходит в бесчеловечной успокоенности, к тому же иллюзорной, так как жизнь эта трещит по всем швам и может в любой момент рухнуть.

Поэтому и неправильны все рассуждения о том, что причиной непонимания искусства нашего века является исключительно отсутствие у «масс» эстетической культуры или трудность понимания.

Все те знания, которые кажутся необходимыми «неорганическими» творческими элементами эстетической культуры, не дают гарантии понимания и восприятия искусства. Понимание и восприятие искусства не гарантированы и в том случае, если кто-то понимает замысел художника, то, что, по выражению Гёте, «спрятано» им в своем произведении.

Возможно, что кто-то, обладающий упомянутыми неорганическими элементами эстетической культуры, правильно расшифровывает замысел автора, не испытывает трудностей в понимании азбуки искусства, но, пока он все это воспринимает лишь клетками мозга,

¹ Петефи Ш. Собр. соч.: В 4-х т.— М., 1952, т. 1, с. 483.

искусства он еще не понял. Восприятие произведения искусства происходит лишь тогда, когда оно оставляет следы в его личности, в его потребностях, страстях, а через них и в жизненной практике.

Если говорить не только о возможностях передачи художественных впечатлений, но и о передаче убеждений, то единственным или главным условием этого является отнюдь не доступность информации, а значит, и отсутствие информации является здесь не единственной трудностью и препятствием. Самая доступная мысль, принципиально сформулированная таким образом, чтобы она оказалась всем понятной, не может быть передана индивиду, личность которого, сформированная на основе структуры его желаний, стремлений, его сознания, на основе истории всей его жизни, противится такому восприятию. Сказанное распространяется и на слои, на группы людей¹.

(Например, националистическое сознание совершенно очевидно сопротивляется даже простому принятию к сведению фактов или информации, идущих вразрез с набором предвзятых мнений.)

Ни одно из подобных препятствий не является непреодолимым, когда речь идет об *индивиде*. Если один человек попадает под власть новой для него истины, если возмущение и протест ставят его в оппозицию общественному строю, который до тех пор был им принят, то он может преодолеть свой личный психический склад, например свою прежнюю нерешительность, несклонность к борьбе, как это происходит с одним уже упоминавшимся нами героем Веркора. Но то, что возможно для индивида, невозможно для целых классов.

Поэтому несомненно, что в искусстве, а тем самым и в судьбе художника, явления отчуждения наиболее явно пересекаются с возможностями и перспективами гуманизации.

Это происходит не из-за чрезмерной чувствительности субъективного склада, во всяком случае не в первую очередь по этой причине, а потому, что искусство борется за гуманизацию: его естественный «образ существования» — представлять самосознание и совесть человечества. Если же появляются препятствия, мешающие ему проникнуть в действительную

¹ *Goldmann L.* La création culturelle dans la société moderne. P., 1971, p. 9.

жизнь людей, и оно не может выполнить своего гуманизирующего предназначения, то возникает опасность, что, исходя из осознания сложности своей собственной ситуации, искусство станет считать безнадежным весь процесс общественного развития. Но если художник отступает или если в кругу художников отступление становится типичным явлением и они капитулируют, то есть все основания бить в набат.

Однако такое по необходимости тревожное состояние искусства еще не решает его судьбу. Как и всякая другая ситуация, и эта сама по себе не является фатальной. Удастся ли вырваться из такого круга или подготовить его прорыв, или кольцо сомкнется еще теснее — это зависит и от борьбы тех сил, которые выступают за изменение положения во всем обществе, от взаимосвязи между реальными историческими силами и работниками творческого труда, от того, *видят ли* они эти связи. Другими словами, что можно сделать, обнаружив стеклянную стену между собой и замкнутыми в обыденности людьми с узким кругозором?

Альтернатив здесь много. Художник имеет возможность выбирать не просто между конформизмом и чистым, абсолютным отрицанием. Может ли чистое отрицание относиться в равной мере и к тем общественным силам, которые создают потребность в пошлом вальсе, и к тем, кто живет под властью этой потребности? Альтернатива между чистым отрицанием и однозначным компромиссом может возникнуть лишь в том случае, если мы воспринимаем общество как полностью однородное, однородное явление, с которым основная негативность бытия слита воедино. Однако такое понимание, хотим мы того или нет, выделяет в качестве привилегированного элемента самого художника.

Среди множества альтернатив найдется и такая, когда человек *отворачивается* от танцующих, и другая, когда он *выступает против* них. При этом каждый высказывает свое мнение, не заботясь о том, может ли оно быть принято, хотя бы и встретив сопротивление. Или же хотя и ищут пути, но, наталкиваясь на сопротивление, отказывают искусству в его призвании к противопоставлению, к пробуждению самосознания.

Великий художник никогда не откажется от своего призвания, от противопоставления, но он не откажется

и от тех, кто должен воспринять открытую им самим истину. Что делать с истиной тому, кто не находит пути к повседневным будням, этой форме существования людей? Слова, повторяемые для самих себя, как у тех, кто сам с собой разговаривает, у одиноких, двигающих губами, но не издающих ни звука, теряют отчетливость и не могут быть больше никем поняты.

Ответственность за то, что существует стеклянная стена, которая отделяет Тонио Крегера и ему подобных от живущих «по ту сторону», несет не художник, но и не те, кто там танцует. Ведь и те, кто обвиняет общество, и те, кто возлагает ответственность на отходящее от жизни искусство, ищут козла отпущения не там, где надо. Корни несчастья заложены в самой буржуазной действительности XX века, во внутренних силах, создающих разрывы в общественном движении. Эта действительность не позволяет людям измерять себя «по мерке вселенной», затрудняет понимание искусства или делает непонятной выраженную в искусстве всеобщность. А промышленное производство, удовлетворяющее потребность в халтурных произведениях или в работах авангардистов, фактически стимулирует подобного рода понимание искусства.

Художник, который оказывается в силах измерять себя «по мерке вселенной», должен уметь, подобно Аттиле Йожефу, говорить и такие слова: «Ешь, пей, обнимай, спи».

И надо еще вовремя признаться в том, в чем сумел признаться он:

А я когда-то высоко вознесся,
но, слишком грузный, я ушел на дно ¹.

И именно потому, что он в состоянии это признать, он оказывается в состоянии своими собственными жесткими, совсем иными словами продолжить мечты ткачих: «Гневаюсь я ради тебя, а не против тебя» ².

А если кто-то считает навсегда погибшими людей, находящихся под властью обыденности, отвергает их, но продолжает изливать в головоломках свою горечь, хотя и непонятно, кому и для чего он это говорит, тот уже произнес приговор над самим собой.

Адорно пишет: Шенберг потому и не нашел пути к

¹ Йожеф А. Стихи, с. 333.

² Там же, с. 94.

людям, что обращался к ним как к людям. В этих словах выражена не требовательность к людям, а безжалостность человека, отошедшего в сторону, изменившего. Искусство требует, чтобы художник оставался на том месте, которое предначертано ему как выразителю самосознания человеческого рода, и чтобы он взвалил на свои плечи все то, что с этим сопряжено, и оставался на этих позициях даже тогда, когда его освистывают в прямом и переносном смысле. Он не должен ни сгибаться, ни терять терпения.

Таким образом, судьба и направление искусства в большой степени зависят от того, как оно само трактует свое место, как оно само воспринимает свое притесненное и изолированное состояние, от того, способно ли оно найти основу в «бросателях поленьев» даже в том случае, если они не понимают искусства, а лишь подозревают о его существовании.

Сражающиеся зачастую с фетишами такие теоретики, как Адорно, Маркузе и Хоркхаймер, именно в этом вопросе допускают грубейшую ошибку, так как сами фетишизируют манипуляции, порождающие и усиливающие подобные фетиши, признавая абсолютной и непобедимой властью индустрии сознания. Для искусства у них создан миф о непобедимом сфинксе современного буржуазного общества, как об уничтожающей самосознание власти. И создал этот миф тот же Адорно, прекрасно знающий, что элементарная задача искусства — сказать мудрые слова, которыми Эдип победил Сфинкса, или, добавим из осторожности, которые могут помочь одержать победу в этом мире¹.

Подобным же образом у Маркузе фетишем становится «счастливое сознание», принятие поставляющей всяческие блага капиталистической системы и самой технической рациональности, развитие которой, по его мнению, неизбежно ликвидирует все оппозиционные элементы в «высокой культуре». Иначе говоря, поскольку Маркузе считает, что современное общество опровергает, преодолевает, аннулирует эту высокую культуру, она не может больше выступать в качестве некоего измерения действительности.

Маркузе приводит неоспоримые факты. Совершенно справедливо, что средства массовой коммуникации

¹ Adorno Th. W. Philosophie der neuen Musik. Frankfurt am Main, 1958, S. 126.

разбавляют искусство коммерческими объявлениями, что на телевизионном экране в видимом безразличии соседствуют произведения искусства и то, что находится с ними в противоречии. Но все это не оправдывает, а лишь *иллюстрирует* его концепцию. Из этих фактов нельзя сделать вывод о том, что технологическая реальность современного развития подрывает не только традиционные художественные формы, но и саму сущность искусства.

Буржуазное общество, безусловно, пытается превратить в товар произведения искусства, как это делает Саул Фительберг — занимающийся музыкой международный делец и антрепренер, пытающийся убедить Адриана Леверкюна передать ему свои творения. Ведь он знает, что новое, «которое пока еще скандально, но почетно, обнадеживающе-скандально...»¹, станет завтра самым великим, самым дорогим и самым модным произведением искусства.

Таким образом, искусство перестает действительно бороться против господствующего товарного производства, раз уж оно сознательно и намеренно превращается в нечто подобное ребусу, заранее отказываясь от контакта с людьми, не давая им возможность «потреблять» его. И будь это даже проявление «мятежности», первыми в качестве потребителей произведений искусства окажутся снобы, именно они станут покупать ребусы искусства. *Следовательно, называя себя абсурдным, признавая абсурдность своей сущностью, искусство, желает оно того или нет, говорит «да» «законной» власти неприкрытого индивидуализма, освященного буржуазным обществом.*

Это не что иное, как бунт искусства против самого себя. Однако великие произведения XX века, в том числе и произведения американской художественной прозы, появившиеся одновременно с трудами Маркузе, но поднявшиеся на неизмеримо более высокий уровень, свидетельствуют о том, что даже фетишизированная техническая рациональность не в силах заглушить совесть человеческого рода.

Самые крупные художники способны вырваться сами и вырвать других из сферы притяжения буржуазных отношений. Они не боятся взглянуть в глаза действительности XX века, с тем чтобы потом выпря-

¹ Манн Т. Собр. соч.: В 10-ти т., т. 5, с. 516.

миться во весь рост и выразить в произведении искусства все увиденное, сделав это с характерной для больших художников решительностью, с упорством людей, отстаивающих истину.

Искусство — самый древний и самый терпеливый воспитатель человечества. И если иногда, подобно любому воспитателю, оно терпит поражение и впадает в отчаяние от кажущейся бесплодности частого повторения истины, голос его не замирает и оно не отказывается от попыток пробиться к людям. Потому что для искусства бесценны та ясность, которая ему принадлежит, тот свет, который рано или поздно, но обязательно преодолеет темноту человеческих нор.

ГЛАВА III

СТАТУС ЛИЧНОСТИ В XX ВЕКЕ

Человеческая личность во всей неповторимости своей индивидуальности является зеркалом исторической действительности, зеркалом высокого качества, и очень сложным, сгущенным экстрактом этой действительности. В личности оживают и обретают человеческий облик характерные особенности каждого века во всей их полноте, без нее мы не можем понять историю, понять ее чрезвычайно важные уроки.

Личность, в силу своей индивидуальности, может быть выразителем общественных отношений потому, что даже в своей неповторимости она представляет не только себя, но и свою эпоху, впитанную в себя, усвоенную так или иначе историю человечества. Все общественные изменения и начинания осуществляются или терпят крах в индивидах, в их характерах и потребностях, в некоторых их чертах или в многосторонности их индивидуальности. Ведь история, как пишет Маркс, ничего сама не делает, не борется в качестве некоего самостоятельного лица, это процесс, который совершается не вне людей, на избранных форумах, он совершается *благодаря им и в них самих*, в их мыслях, в их действиях, даже в самых интимных, самых субъективных проявлениях.

Поэтому память людей каждый раз, обращаясь к историческим эпохам, стремится проанализировать и воссоздать образ типичных для этих эпох личностей, ибо прошлое оживает перед нами только в образах людей. Лишь таким образом становятся понятны структуры способов производства, значение этого «костяка» общества.

Поэтому в рассуждениях Маркса вновь и вновь возникает свободный индивид как разделительная ме-

жа, находящаяся между предысторией и настоящей историей, индивид, освободившийся от отношений зависимости между личностью и вещами, «свободная индивидуальность, основанная на универсальном развитии индивидов и на превращении их коллективной, общественной производительности в их общественное достояние...»¹.

Проявление или стирание индивидуального характера у людей, четкие или неясные очертания этого характера, страсти и самые интимные устремления обнаруживают сущность общественного движения. По дошедшим к нам из средневековья изображениям головы Христа с его бескровным вытянутым лицом и по тому, как изображал Микеланджело своего Христа, охваченного страстью свободы, постигшего возможности такого земного творения, как человек, можно проследить и понять совершившийся тогда общественный поворот.

Тот, кого интересуют настоящее и будущее, не может обойтись без исследования судеб и возможностей личности. Он вынужден искать ответ на вопрос, по каким причинам индивид в условиях современного капиталистического общества теряет точку опоры, свой облик, относительную независимость и как может он обрести все это снова в процессе исторического создания коммунизма.

Действительность XX века сразу выявляет в развитых капиталистических странах одиноких и потерянных в своем одиночестве людей, более похожих на тени, и их отражение в искусстве: безымянных героев, безликие статуи, которые были умышленно карикатурно созданы художниками.

Но одновременно появляются люди нового склада, преобразующие себя в исторической деятельности; постигая глубины действительности нашего времени, обретая чувство собственного достоинства и познавая значение своей личности, они распрямляются во весь рост.

Таким образом, статус личности, с точки зрения современной действительности и заложенных в ней возможностей, таит в себе антагонистически противоречивые тенденции.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. I, с. 101.

В современном буржуазном обществе процесс практического отрицания суверенной личности, ее атрофия дошли до самой глубокой точки, ужасающе доказав справедливость того, что было высказано Марксом более ста лет назад.

Всеобщая эксплуатация природных и человеческих ресурсов, оскудение внутренней сущности человека, вплоть до «полнейшего опустошения», выливается в «универсальный процесс овеществления», представляющий собой «полное отчуждение», и означает не что иное, как «принесение самоцели в жертву некоторой совершенно внешней цели»¹.

И если тогда, во времена Маркса, это было справедливо, то, чем больше мы углубляемся в историю, тем более самостоятельной предстает перед нами личность, «без каких-либо других предпосылок, кроме предшествовавшего исторического развития, делающего самоцелью эту целостность развития, т. е. развития всех человеческих сил как таковых, безотносительно к какому бы то ни было *заранее установленному* масштабу»²; теперь же, если мы обернемся назад из XX века, для нас и век XIX может показаться такой же эпохой по сравнению с сегодняшним капитализмом. Но не надо забывать о предупреждении Маркса, который писал о *кажущемся более целостным* индивиде прошлого: «Так же как смешно тосковать по этой первоначальной полноте индивида, так же смешно верить в необходимость остановиться на нынешней полной опустошенности»³.

Тем более важно напоминать об этой мысли, что чаще всего буржуазные идеологи сетуют об «исчезновении» личности, причем отсутствует признание *историчности* этого процесса и речь идет о необратимой внутренней атрофии, о фатальности. «Личность сегодня лишь мумия», — пишет, например, Роб-Грийе, ставя точку в кажущемся ему законченным, фатальным процессе развития.

Критики, выступающие в защиту современного капитализма и субъекта, в действительности и не критики, и не защитники, так как они сами утверждают

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. I, с. 476.

² Там же.

³ Там же, с. 105.

несуществование того, что якобы намерены защитить.

Адорно пишет о самой современной музыке, что в ней «почти нет места для субъекта и его страдания». В этом отражается лишь прощание с субъектом, распад субъективного разума. А те композиции, «из которых ушел субъект, словно сами стыдятся, что пережили его»¹.

И если когда-то буржуазные мыслители считали убежищем и последней надежной крепостью неисчерпаемо богатый и сохранивший чистоту субъективный мир, то теперь для них это *мифическая пустота пустыни*. (Образы человеческих существ, теряющие лицо и имя, пугают больше, чем фигуры научно-фантастической литературы, они спроецированы в будущее и преувеличивают тенденции настоящего.)

И если мы скажем, что этот процесс исторически обусловлен и с изменением условий может повернуть в обратную сторону, так как в действительности полное «исчезновение» личности и в современном буржуазном обществе остается лишь *тенденцией* и никогда не станет абсолютным процессом, одинаково интенсивно влияющим на все личности, то этого будет недостаточно.

Для понимания тенденции надо идти дальше анализа симптомов, да и причины недостаточно искать там, где их так часто ищут некоторые прогрессивно настроенные буржуазные социологи, то есть в процессах манипуляции людьми и во влиянии разложения личности на заранее изготовленные модели жизни и поведения. Такие объяснения недостаточны и в том случае, если упомянутые факторы на самом деле способствуют исчезновению все большего количества индивидуальных мыслей, черт характера, страстей и стремлений.

Мы постараемся проследить за судьбой личности в современном буржуазном обществе и отыскать возможности ее возрождения, но сначала надо выявить некоторые существенные закономерности ее становления, без анализа которых невозможно понять ее теперешнего статуса.

Без этого нельзя также понять путь от той автономии личности, которая в начале нового времени, в эпоху возникновения буржуазного общества, не толь-

¹ Adorno Th. W. Zene, filozófia, társadalom, 476. old.

ко *провозглашалась*, но и получила определенный простор для своего *свободного развития*, путь, приведший к распаду личности.

В ходе истории произошло относительное разобщение людей. Многообразие типов и личностей привело к тому, что мы не можем, абстрагируясь от общественно-исторической действительности, понять «английского джентльмена XVIII века и австралийского туземца той же эпохи, китайского крестьянина, жившего сто лет назад, и современного боливийского политического деятеля, короля феодальной Франции и английскую суфражистку, объявившую голодную забастовку»¹.

Человеческая индивидуальность не есть нечто априорно данное; имеются свои общественные причины и для «аннулирования» ее самостоятельности, обособленности, и для затушевывания ее индивидуальных контуров. Значит, речь идет не о случайном, фатальном процессе, а о тенденции, которая может быть исторически опознана и прослежена.

Человек лишь постольку выступает как индивид, поскольку он является общественным существом, носителем исторического наследия, созданного многими поколениями и полученного им от других. Только усваивая общественный опыт, переданный ему другими — мертвыми и живыми, — индивид может приобрести исторически выработанную человеческую сущность и сформировать самого себя. Человек может создать свое личное, *обособленное от других существование* только *через других*; очертания личности могут возникнуть, когда человек в процессе разделения труда получает свое определенное место в обществе, в зависимости от которого ему передается и в нем *индивидуально* оживает общественное наследие. Чем больше накапливается это наследие и разделяется между наследниками, тем сильнее становится различие между индивидами.

Бесконечное разнообразие явлений, та качественная неисчерпаемость, благодаря которой и в природе не существует двух одинаковых феноменов, в мире людей не только расцветает на более высоком уровне и в бесконечном спектре, но и получает совершенно иное содержание.

¹ Mills C. W. Power, politics and people. The collected essays. N. Y., 1963.

Сущность личности может быть раскрыта только исходя из процесса ее исторического образования и распада. Однако этот исторический путь ставит вопрос: как может из *общности* общественных отношений возникнуть *уникальность* индивида? Каким образом человек может индивидуализироваться именно в той мере, в какой он социализируется? ¹

Марксизм разрешил и эту загадку, показав, что это единство противоположностей создано разделением труда, представляющим собой общественную основу индивидуализации.

В процессе жизни раскрывается индивидуальность человека, которая не была заложена в нем, не была рождена вместе с ним, — хотя и рождается-то мы не одинаковыми, но свой *внутренний* индивидуальный облик мы получаем *извне*. Разнообразие индивидов, в сущности, и есть различие суммированных в них отношений, результат различного усвоения, разнообразной субъективизации человеческой сущности. Индивиды появляются в процессе усвоения результатов исторического развития, индивидуальность — в этом и состоит ее отличие от природных явлений — не только по своему происхождению, но и по содержанию есть историческое явление. Это объясняется тем, что человеческая сущность не является абстрактной всеобщностью, заложенной в отдельных людях, а существует вне индивидов в качестве объективированной деятельности поколений, и усвоить ее одинаково для всех невозможно. Именно исторический ход развития делает невозможным такое усвоение, поскольку полное усвоение, которое лишь в древних обществах было более или менее возможным, вследствие разделения труда заменено частичным усвоением. То, что и как усваивает индивид, зависит от места, занимаемого им в классовом обществе вследствие разделения труда, — именно так и складывается многообразие индивидов и типов людей.

В предыстории индивид лишь частично, ограниченно может раскрывать свою единичность — существенную реальность личности.

Парадоксальная логика исторического развития кроется как раз в том, что разделение труда, создающее основу особенности индивидов, в то же время в

¹ См.: *Сэв Л.* Марксизм и теория личности, с. 401.

капиталистической форме — особенно на уровне, достигнутом современным капитализмом, — становится препятствием данному процессу, а это, в свою очередь, вытекает из внутренних противоречий капитала. Поэтому мы можем лишь приблизительно понять разнообразие судеб людей в XX веке.

Современное буржуазное общество действительно снова делает людей «анонимными», но это уже не естественно заданная общность безликих людей.

Древнее общество обращалось с людьми, подобно тому как человек обращается с членами своего тела, и в известном смысле делало отдельных людей анонимными. Теперь же они подвластны вещной власти не как члены, органически связанные с телом, а как безмянные и неорганично связанные друг с другом компоненты.

БЕЗЛИКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

Распад личности буржуазного индивида вызван двумя неразделимыми процессами: капиталистическим разделением труда и господством товарной формы во всем обществе.

И то, и другое лишает все жизненные проявления и устремления человека характера деятельности в подлинном смысле этого слова. Но человек может только посредством поступков формировать свою личность, а если деятельность, какова бы ни была ее индивидуальная форма, становится всеобщей, так как «всякая индивидуальность, всякие особые свойства отрицаются и погашены»¹, то в этом случае человек не знает, из чего и чем выковать ядро своей индивидуальности.

Маркс не только видел и распознал закономерность этого процесса, но и *предвидел* его последствия уже тогда, когда это еще не влияло на мир явлений.

Анализируя капиталистическое разделение труда, Маркс показал, что оно тем рациональнее, чем в большей степени дробит самого человека, чем последовательнее делает его носителем частичной функции, являющейся звеном рационально созданной, но необозримой для индивида цепи; таким образом, расстая-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. I, с. 100.

ние, отделяющее человека от конечного результата процесса в целом, все увеличивается. Если Маркс уже тогда имел возможность констатировать, что рабочего не интересует шелк, который он ткёт, то сегодня мы уже можем сказать, что рабочий *не сознает*, что именно он делает, ибо шелк как окончательный возможный продукт очень далек от него.

Все бóльшая рационализация производственного процесса влечет за собой постепенное отключение качественных человечески индивидуальных свойств рабочих. Они делают то, что за них может сделать любой. Отношение рабочего к продукту как к целому распалось, а распад объекта производства означает и распад его субъекта.

Все это не является, конечно, фатальным следствием развития производительных сил. Индивидуализации человека угрожает не увеличение социальной сферы человеческого, напротив, развитие вещественного богатства — необходимое для этого условие; но «человеческой индивидуализации угрожает экономическая система, создающая для целых социальных классов внешние ограничения ассимиляции этой сферы социального, объединяющая миллионы людей и в силу этого стандартизирующая их»¹. Происходит это неизбежно, так как не развитие производительных сил, а развитие капитала нуждается только в частичной и становящейся все в большей мере частичной деятельности. А поскольку всякая развитая личность — это не просто некая конструкция, а *«колоссальное нагромождение самых разнообразных актов, расположенных во времени»*², то и ее судьба — расцвет или распад — прежде всего зависит от возможности деятельности.

В условиях капиталистического разделения труда деятельность отдельных людей обретает предметную форму без того, чтобы работник мог проявить при этом свою индивидуальность.

Таким образом, прежде всего практика теряет в этих условиях свое индивидуальное обличье.

По существу, здесь уже нет надобности в том, чтобы исполняющий работу человек заранее мысленно создавал для себя идею предмета, над которым он начинает трудиться, — это теперь не его дело. Он «ока-

¹ Сэв Л. Марксизм и теория личности, с. 401.

² Там же, с. 430.

во многих отношениях является отрицанием *труда* как исторического акта, творящего самого человека. И это будет продолжаться до тех пор, пока труд является напряжением человека «как определенным образом выдрессированной силы природы», а не «как такого субъекта, который выступает в процессе производства не в чисто природной, естественно сложившейся форме, а в виде деятельности, управляющей всеми силами природы»¹.

Люсьен Сэв различает две сферы индивидуальной деятельности: развитие новых способностей и функционирование уже имеющихся. Среди них, и это очевидно, доминирующим или вообще единственным является последнее. В условиях капиталистического разделения труда отсутствует и восприятие результата действия. Продукт уже не является результатом действий одного человека, совершающихся во времени, а возникает в результате ряда частичных действий, разделенных в пространстве и изолированных друг от друга; создатели не знают продукта своего труда и не интересуются им.

Таким образом, основную модель атрофии сущности деятельности мы также находим в капиталистическом производстве. Но то же самое происходит и за пределами производства.

Вся «электрическая сеть действий» замыкается в себе посредством общественных отношений, если она вообще замыкается. В этом процессе чрезвычайно важен результат как объективный момент полного цикла действия. Деятельность становится демиургом личности, потому что влечет за собой «*объективные последствия для общества* и, благодаря этому опосредствованию, для самого индивида»². Так рождается самосознание, живое ядро личности, сознание тождественности себя как личности; отсутствие этого делает человека анонимным, ибо *результат* его деятельности оказывается невыразимым.

В современном буржуазном обществе *короткое замыкание электрической сети действий* или неоднократные короткие замыкания разрушают личность. «Когда же связи и опосредствования, в которые попадает каждый человеческий «поступок», расширяются, то этот

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. II, с. 110.

² Сэв Л. Марксизм и теория личности, с. 430.

последний все реже и реже возвращается к индивиду в образе такого дела, в котором *не изгладились еще следы индивидуального поступка*»¹. Действие, не возвращающееся к индивиду, по существу, для него исчезает; это мы и называем коротким замыканием, разрывом в сети действий. Поступок становится действием, поскольку он имеет какие-то следствия, какое-то значение. Но индивидуальное действие сопровождается исчезновением его следов, и с каждым разом «становится все труднее и труднее «судить» индивида, — если он с самого начала (в предельно узкой сфере своей «свободной воли») не замышлял очевидного преступления»².

Возможность выбора между альтернативами исчезает и там, где нет производственной рационализации, — об этом на свой лад заботится современное буржуазное общество: Особая забота об освобождении от тяжести выбора проявляется и в кругу личной жизни; если там и возникают альтернативы, то в большинстве случаев это заранее сфабрикованные фальшивые возможности выбора³.

В состоянии атрофии действий для человека не остается ничего иного, как самовоспроизведение, которое на любом уровне, среди каких бы декоративных украшений и модернизированных атрибутов оно ни совершалось, остается лишь вегетативным существованием, а не деятельной жизнью.

Идеал капиталистической рациональности проникает в личную жизнь, чтобы и там уничтожить всякую самоцель, или же объявляет самоцелью все, что выходит за пределы частной жизни, что нельзя свести ни к физическим потребностям, ни к потребности обладания. Место действий при этом занимают квазидействия или абсурдные действия, эрзацы действительных поступков, в которых лишь едва мерцает никогда не угасающая в человеке потребность действия.

«Я называл человеком такое животное, — писал Андре Жид, — которое способно к самоцельным действиям; но позже я стал думать совсем наоборот, а именно что он единственное существо, неспособное к самоцельным действиям, т. е. к действиям без причины,

¹ Давыдов Ю. Труд и свобода. — М., 1962, с. 39.

² Там же.

³ Hermann István. A polgári decadencia problémái, 115. old.

ничем не мотивированным, ни интересом, ни страстью, ни поставленной перед собой целью»¹.

Где в этом парадоксе истина, и есть ли она вообще в нем? Действительные самоцели, такие, как независимость от чисто биологических потребностей, способность к поступкам, мотивированным лишь обретшими самостоятельность гуманными потребностями, известны лишь человеку. И к этой самоцели, в известном смысле предвосхищающей новый вид деятельности, которая будет осуществляться при коммунизме и в которой проявится расцвет человеческих способностей, никакого отношения не имеет деятельность иррациональная, *action gratuite*. Только человек способен исследовать природу Арктура, преследуя самоцель, одержимый лишь потребностью познания, более того, универсального познания, независимого от практических целей и соображений. Это результат универсальности человека, и вместе с ее атрофией он сам подчиняется той же судьбе. Только в человеке существует другой человек «как необходимость самого большого богатства» (К. Маркс), и этот человек представляет собой лишь относительную самоцель, так как в нем в качестве естественного закона действует уже не необходимость взаимодействия. Однако это уже нечто совсем иное, чем *action gratuite* у А. Жида, действительно являющаяся абсурдным действием, хотя и не без основания. Прометей А. Жида действует на первый взгляд совершенно бессмысленно, когда, уронив платок, ударяет по лицу незнакомца, поднявшего его. В действительности же здесь есть и логика, и причина: ведь пощечину должен получить человек доброжелательный — в этом основа выбора. Значит, Прометей А. Жида бьет по лицу не просто кого-либо.

Action gratuite — акт человека, освободившегося от всякой ответственности, не взвешивающего своих действий и их последствий. И в той мере, в какой у него есть мотивы, цели или им движет страсть — а все это у него есть, — это не что иное, как *доказательство бессмысленности осмысленного действия*.

Но в чем справедливость антитезы А. Жида, согласно которой человек единственное существо, *неспособное* совершать самоцельные действия? Это утверждение в известном смысле действительно для

¹ *Gide André. Le Prométhée mal enchainé. P., 1899, p. 22.*

буржуазного индивида, находящегося в плену дурной, уродующей человека рациональности, а такая «разумная жизнь» действительно не терпит *человеческой* самоцели. Но и в этом случае речь идет не просто об отсутствии самоцели — ведь самоцелью может стать овладение или власть, — суть в том, что жизнь, ее границы и содержание определяются не любой целью.

Владение как потребность, как мотив и как цель, а особенно превратившаяся в самоцель потребность во владении деньгами, лишает своего естества, опустошает все, что подчинено им как средство. Это может касаться всего, начиная от человеческих отношений и кончая висящими на стенах картинами, которые становятся лишь знаками общественного престижа, профанацией своего действительного предназначения и смысла. То же самое происходит с любым созданным человеком предметом, даже с природой, со всем, что попадает в этот заколдованный круг.

Деньги, из которых, по словам Маркса, исчезло даже воспоминание об их потребительной стоимости, окрашивают все в серый цвет, лишают разнообразия предметы, явления, деятельность и, конечно же, индивидуальный облик людей.

Собственно говоря, отсюда берет начало известная во многих вариантах — а со времен Кьеркегора и Бодлера ставшая банальной — жалоба на безрадостность, мелочность, поверхностность, монотонность жизни. Это происходит не от внутренней, заранее определенной структуры обыденности, не от ее природы самой по себе. Дело не в обыденности, якобы не переносящей красочности и разнообразия, все это умерщвлено в человеческом существовании господством меновой стоимости. Действительное многообразие и богатство предметов, созданных людьми в процессе их профессионального труда, разнообразие профессий, видов деятельности — все это становится пустой видимостью, потому что таящийся за ними общий эквивалент в качестве их двигателя, их «смысла», их общего содержания лишает их собственного «профиля» и неповторимых особенностей. Их существование утверждается и освящается всеобщей меновой стоимостью, а отнюдь не тем, что они конкретно существуют. В процессе обмена из предметов «выхолащивается» все то, чем они являются в действительности и на основании чего они отличаются друг от друга.

Чем более общим и господствующим становится сведение всего к этому эквиваленту, тем шире расстилается всеобщий серый покров безразличия, окутывающий явления мира.

Деньги «не предполагают какое-нибудь индивидуальное отношение к своему владельцу...»¹. В то время как обладание природным богатством предполагало личное отношение к предмету (владелец овец, например, должен был заботиться об их существовании и развитии как индивид и как пастух), владение деньгами «есть обладание чем-то лишенным индивидуальности...»².

Но если всякая деятельность лишь средство, к тому же средство достижения пустой цели, то это приводит к большей или меньшей унификации. Сведенная к абстрактному рабочему времени, всякая деятельность становится одинаково равнозначной, а ее действительная сущность — а значит, и сущность действия — исчезает.

Поэтому и мог с горечью написать Хеббель, что теперь «только ребенок видит мир интересным, чудесным и красочным, так как только ребенок верит, что музыканты играют, а кучера погоняют лошадей, потому что это им нравится»³. А ведь все это происходит совсем по *другой* причине, к тому же по *одной и той же*; отсюда и серость. Но если это относится и к деятельности человека, а именно: то, что все является чем-то другим, чем кажется, или что только видимость и есть действительность, то *вся жизнь оказывается неосновательной*. Эта неосновательность, разъедающая все основы вещей — и людей, как основу вещей, — размывает границу между добром и злом, *делает действительность циничной*, ибо она не только оказывается безразличной к человеческим ценностям, но и практически отрицает их существование. В этом мире «право человека на свободу основывается не на соединении человека с человеком, а, наоборот, на обособлении человека от человека. Оно — *право* этого обособления, право *ограниченного*, замкнутого в себе индивида»⁴.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. I, с. 166.

² Там же.

³ Adorno Th. W. Minima Moralia. Berlin — Frankfurt am Main, 1951, S. 438.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. I, с. 400.

И в этом мире, где отсутствует мораль и ничто не имеет ни веса, ни притяжения, индивид буржуазного общества поневоле теряет центр тяжести. Его личные связи выступают лишь в процессе обмена или всего лишь как точка общения, к которой сводится его роль в обществе. Причиной этого является не просто факт существования общественных ролей и не распад личности, как утверждают некоторые социологи, а отсутствие *драматического* характера у этих ролей, то, что они лишены подлинной деятельности, сама «*драматургия*» буржуазного общества, превращающая всех в *безликих статистов*.

Но речь идет о гораздо большем. Дело заключается не только в том, что действующие лица выступают как статисты и что все меньше людей действительно живет в центре совершающихся вокруг них событий. *Прерывается и преемственность ролей.*

Это можно сравнить с тем различием, которое Вальтер Беньямин видит между актером театра и актером кино. Актер театра входит или может войти в роль, прожить ее в непрерывности *в качестве участника общей игры*. Киноактер не имеет такой возможности или эта возможность для него сильно ограничена, так как в исполнении отдельных сцен нет непрерывности, его роль складывается из отдельных кусков. Из-за таких случайных факторов, как временная невозможность располагать помещением для съемок, несопадение свободного времени у партнеров, игра актера может быть разбита на ряд эпизодов, которые будут соединены при монтаже¹. И актеры уже не участвуют в пьесе целиком, а лишь в отдельных ее эпизодах. Такой же анализ может быть сделан относительно общественных ролей в современных условиях буржуазного общества. Ведь нет ни возможности, ни необходимости входить в роль при исполнении разорванных эпизодов, и настоящая метаморфоза не может быть осуществлена до конца.

Смена ролей тоже уже не драматична, как это показывает Гоголь в одном из типов, выведенном им в «Мертвых душах». Его чиновник всем своим существом совершенно отождествляется именно с тем местом, которое он занимает в отношении низших и высших по чину. «Прошу посмотреть на него, когда он

¹ Benjamin W. Kommentár és prófécia, 318. old.

сидит среди своих подчиненных, — да просто от страха и слова не выговоришь! гордость и благородство, и уж чего не выражает лицо его? просто бери кисть, да и рисуй: Прометей, решительный Прометей! Высматривает орлом, выступает плавно, мерно. Тот же самый орел, как только вышел из комнаты и приближается к кабинету своего начальника, куропаткой такой спешит с бумагами подмышкой, что мочи нет»¹.

Гоголь прав, что такую метаморфозу не смог бы себе представить даже Овидий. Но в таких превращениях нет больше надобности в век рационализированных и упрощенных моделей поведения. Роли уже не требуют внутреннего отождествления, достаточно подделать под них лишь внешнюю оболочку, а сам человек именно таков, каким он кажется, не более. Поэтому ему не слишком угрожает опасность выйти за рамки своей роли.

Речь идет уже не о том, что людям приходится жить инкогнито, ведь под инкогнито *нечего* скрывать, и взор человека отвыкает следить за тем, кто какую роль играет, определить это стало уже невозможно. Та страсть, с которой герои Достоевского днем и ночью копались друг в друге, обнаруживая истинную сущность в сплетении противоречивых высказываний, неведома сегодняшнему буржуазному миру. Таким образом, обезличивание не может быть сведено к наличию различных общественных ролей. Но роли *не обладают и оправдательной силой*.

У Кафки в конце «Процесса» в сцене казни палачи появляются в облике актеров и совершают убийство с полным безразличием и бесстрастием. И в этом кроется не только предчувствие характерной для фашизма равнодушной жестокости, но и невольное заведомое оправдание поведения обвиняемых на суде во Франкфурте, ссылавшихся на военный мундир и называвших себя безвинными слепыми исполнителями приказов. Кафка показывает непричастность палачей в цилиндрах к тому, что они совершают. Он описывает вежливость, с которой они в последние минуты предлагают друг другу обоюдоострый нож мясника, и механически совершаемое убийство так, словно они действительно актеры, а их жертва — кукла из папье-

¹ Гоголь Н. В. Собр. соч.: В 6-ти т., т. 5, с. 51.

маше. (Исполнением роли выглядит и поведение Йозефа К., который с заставляющей содрогнуться вежливостью старается принять соответствующую позу, с тем чтобы облегчить труд палачей.)

Такое описание вселяет в людей ужас, а не сочувствие к жертве и не ненависть к палачам.

В обществе, практически отрицающем индивидуальность людей и вещей, считающем ее ненужным, мешающим обстоятельством, сохраненная индивидуальность становится тяжелым грузом и кажется атавизмом, пережитком прошлого. В условиях, когда индивид не имеет возможности наложить свой отпечаток на то, что он делает, или не может найти этой возможности, остается лишь мучительная потребность в таких действиях.

Человек, сохранивший личность и самосознание, гораздо сильнее страдает из-за отсутствия такой деятельности. Так, например, Амалия в «Замке» Кафки, стоящая в своем развитии на пороге самосознания и начинающая испытывать страдание, ощущает тяжесть, большую, чем все остальные, вместе взятые, потому что, как говорит о ней один из героев произведения, она «не только страдала, но и была достаточно умна, чтобы измерить свое страдание; мы видели лишь последствия, а она видела все до самого основания; мы еще надеялись на какую-то крохотную возможность, а она знала, что все уже решено... она смотрела в глаза правде и жила, и терпела эту жизнь и тогда, и сегодня. Насколько же лучше было нам со всеми нашими бедами!»¹.

Сохранение личности и оставшаяся потребность в действии сопутствуют друг другу, но для буржуазного сознания это стало синонимом экзальтированности.

В литературе XIX века те, кто восставал против установленного образа жизни, были настоящими героями. В буржуазной литературе XX века бунтари — фигуры экзальтированные и гротескные. Потомки безумного князя Мышкина представляют собой символы человека, но сохраненной ими самостоятельности хватает лишь на то, чтобы, подобно своему предшественнику, время от времени разбить какую-нибудь китайскую вазу.

¹ *Kafka F. A kastély. Budapest, 1964, 248—249. old.*

Где нет больше драматического действия, где присутствуют лишь статисты, неизменно возрастает значение «бутафории», вещей. И чем беспомощней человек, тем фатальнее он чувствует себя подчиненным власти мира вещей. Ведь товарный фетишизм, возникновение которого было открыто Марксом, как раз и отражает подчиненность и бессилие, возрастающие по мере его увеличения.

Предметы, пишет Маркс, созданные человеческими руками и человеческим мозгом, не представляют для своих создателей ничего чуждого, скрывающегося в их первоначальной природе. Только в определенных условиях они «отрицают» свое происхождение и предназначение и проявляют себя как самостоятельные, господствующие над своими создателями силы.

Буржуазная действительность нашего века в большой степени укрепляет эту объективную видимость, благодаря которой общественные взаимосвязи и события кажутся следствием природной закономерности предметов и тем самым неизбежными; человек же оказывается бессильным перед этим обладающим собственными законами миром. Предметный мир все больше кажется чуждым, непознаваемым и враждебным. Гегемония товарной формы приводит к тому, что людей связывает с предметами лишь потребность обладания ими, а это как бы лишает их действительных свойств и качеств даже тогда, когда они уже не находятся в сфере рыночного обмена и могли бы снова обрести свою потребительную стоимость и смысл.

Хотя в предметах неизменно так или иначе содержатся человеческие способности и потребности, они проявляются как естественные вещественные свойства товара, и кажется, что именно этим определяются соответствующие общественные взаимосвязи.

Таким образом, исчезновение индивидуальности неизбежно сопровождается видимостью усиления власти вещей над человеком, их самостоятельности.

Товарный фетишизм и его последствия постепенно приводят ко все большей пассивности субъективного сознания и исключают, как это показал уже Маркс, *элемент качества* из связей человека с человеком и человека с природой.

Фетишизм является выражением бессилия, ибо он рассматривает человека как существо, подчиненное миру вещей, самостоятельному миру, которому нет

никакого дела до человека, разве что подтолкнуть его, чтобы он упал и не путался под ногами.

Фетишистское изображение предметов и природных явлений, а затем их исчезновение — характерная черта модернизма от Кафки до Алена Роб-Грийе. «Вместе с природой и миром вещей исчезает прежде всего пространство жизнедеятельности человека («неорганическое тело») и его универсальность, его природное богатство»¹. Этот метод изображения, безусловно, показывает нечто существенное из отношений подчиненного человека к вещам, а в творчестве упомянутых писателей он производит сильное впечатление. Но одновременно этот метод парадоксальным образом фетишизирует сам фетишизм вещей и дел, вместо того чтобы разоблачать эту видимость. Более того, он усматривает в нем не видимость, а объективную сущность, полноценную и непревзойденную истину. В действительности же из предметов никогда полностью не исчезают человеческие черты, изгнать их оттуда невозможно.

В книге Роб-Грийе «Лабиринт» читатель не чувствует, что намерения и программа автора получили свое осуществление, потому что не видит реально ни той грязной и измятой шинели без пояса, в которую одет герой книги, безымянный солдат, ни завернутого в промокшую бумагу пакета, который тот носит под мышкой.

А между тем, каким общественно-человеческим смыслом наполнено изображение плохо, не по уставу закрученных обмоток и разбитых, изношенных солдатских башмаков в картине Ван Гога «Башмаки моего отца», о которой мы уже упоминали по другому поводу.

У Роб-Грийе поверхность вещей больше не является маской их сущности, это лишь сама поверхность, не имеющая глубинных слоев, но эти глубинные слои, даже бездны, все же раскрываются под нарисованной им поверхностью. И пути превращаются в лабиринты. «Точно так же по прямой линии видны на свежем снегу следы, часами он идет по ним, правой, левой, правой. Солдат идет, машинально переставляя ноги, окоченевший от холода и усталости, машинально делая шаг за шагом, и он даже не уверен, продвигается

¹ *Lenke Bizám. Kritikai allegóriák Dickensről és Kafkáról.* 145. old.

ли он вперед, перед ним все те же следы, по которым он и шагает. Так как длина шага следов, оставленных подметками с рисунком елочкой, такая же, как у него, а силы его все убывают, он начинает ступать по оставленным следам. Его башмаки чуть больше, но это едва заметно на снегу. Внезапно его охватывает чувство, что он сам шел здесь перед собой»¹.

Писатель, объявивший своей программой разрыв с «мифом глубины», освобождение от «тирании значения», все-таки опускается глубже поверхности со следами елочкой. Он показывает, как для человека, ставшего безличным под солдатской шинелью, не понимающего смысла войны, в которой он участвует, мир вещей стал чуждым, неузнаваемым миром, *лабиринтом*, где в равной мере расплываются значения вещей и очертания личностей.

ТРУДНОСТЬ ОПРАВДАНИЯ СУЩЕСТВОВАНИЯ

Одна из существенных, хотя и «немых», причин распада личности заключается в том, что оторвавшись от естественного окружения индивиду становится все труднее оправдать свое существование.

Все труднее становится быть личностью в мире, который не нуждается в действиях и в лицах и в котором индивидуальность теряет смысл из-за отсутствия возможности проявить себя. Тем самым ставится под вопрос и смысл жизни.

Особую роль в человеческом существовании играет элементарная необходимость не только заниматься актуальной деятельностью, но и придавать своему существованию цель и смысл, создавать цель, а вместе с ней и будущее. Результатом и средством неосознанных целей, направленных на это, является всякое мировоззрение, придающее цель и смысл всему мирозданию, всему существующему, чтобы этой ценой, ценой постоянно возобновляющегося огромного и упрямого заблуждения, обеспечить человеческому существованию иллюзию *предопределенности*.

Люди готовы отказаться от того, чтобы постичь и конкретно назвать этот «смысл», если есть мировоззрение, которое объявляет этот смысл очевидным.

¹ Robbe-Grillet A. Utvesztő. Bukarest, 1971. 113. old.

Достаточно абстрактно верить, что в существовании любого камешка есть какой-то смысл, пусть даже неисповедимый, ведь тогда и существование человека «получает свою долю» проникающего всю вселенную смысла. Но даже потрясение телеологического представления о мире не объясняет, почему так остро и упорно продолжает стоять на первом плане вопрос о смысле человеческого существования; более того, исторически впервые эта проблема была осознана лишь в буржуазном обществе. Корень этого кроется в появлении человека, выделившегося из естественно сложившейся общности, в том, что он начал себя осознавать как нечто отдельное и в то же время как нечто необходимое в своей индивидуальности. Человек остается неповторимым, но в то же время он в своей индивидуальности не является незаменимым для других и для общества. При этом у человека неизбежно появляется подозрение или сознание своей ненужности и тем самым усиливается потребность в подтверждении необходимости своего существования.

Дюркгейм в труде о самоубийстве показывает, что религии оказывают сдерживающее влияние на самоубийства, вернее, лишь те религии, которые исходят из наличия человеческой общности. Таким образом, речь идет не о том, что религия строже осуждает самоубийство, чем светская мораль, а некоторые из них категорически запрещают человеку лишать себя жизни. Существует, например, религия, которая формально не запрещает самоубийства, но последователи этой религии совершенно не склонны к нему, так как живут в сплоченном коллективе.

Поэтому «благотворное влияние религии надо относить на счет своеобразной природы религиозных концепций. Религия защищает человека против возникающего в нем желания уничтожить самого себя не рассуждениями *suī generis* и проповедями об уважении к собственной личности, а потому, что религия — общество»¹. У Дюркгейма это слово обозначает некую общность. На основании этого он делает вывод: чем сплоченнее религиозная общность, тем больше его защитная сила. По сравнению с этим догматические и ритуальные связи имеют второстепенное значение. Важно лишь, чтобы они способствовали

¹ *Durkheim Emile. Az öngyilkosság. Budapest, 1967, 172. old.*

развитию коллективной жизни с должной интенсивностью. Именно поэтому, например, протестантская религия не оказывает такого сдерживающего влияния на самоубийства, как остальные религии, так как ее внутренние силы сцепления слабее.

Таким образом, Дюркгейм доказывает, что «самоубийства, наоборот пропорциональны степени интеграции той общественной группы, к которой принадлежит индивид»¹.

Исследования Дюркгейма показывают, что в других общественных ситуациях, например у восточных народов, причины самоубийства иные. Заслуживает внимания его замечание о том, что «чрезмерное разобщение ведет к самоубийству, такое же влияние может оказать и чрезмерная общность»². Человек с легкостью убивает себя не только в том случае, если он оторван от всякой общности, но и тогда, когда из-за отсутствия относительной самостоятельности он становится рабом общности. В этом случае он ничем не отличается от остальных, является одинаковой с ними частицей целого и чувствует, что лишен собственной ценности, что его личность стоит очень мало или вовсе ничего не стоит. Подобно тому, как эгоист не видит никакой реальности вне себя, в последнем случае индивид в глазах человека лишен вообще какой-либо реальности.

В современном буржуазном обществе такая двойная ситуация проявляется одновременно и связана воедино. Индивид вне общности становится лишь статистическим элементом массы и теряет сознание ценности жизни.

Индивид буржуазного общества как производитель и как потребитель может существовать лишь как звено в процессе обмена, как продолжение и дополнение других, но как человек он никого не продолжает, как личность он изолирован и предоставлен самому себе.

Поэтому вопрос о смысле жизни с наибольшей силой возникает именно в буржуазном обществе. Впервые с острой постановкой такого вопроса мы сталкиваемся в XIX веке. Этому вопросу Толстой посвятил свою «Исповедь».

«В поисках за ответами на вопрос жизни,— пишет

¹ *Durkheim E.* Az öngyilkosság, 214. old.

² *Ibidem*, 221. old.

он,— я испытал совершенно то же чувство, которое испытывает заблудившийся в лесу человек.

Вышел на поляну, влез на дерево и увидал ясно беспредельные пространства, но увидал, что дома там нет и не может быть; пошел в чащу, во мрак, и увидал мрак, и тоже нет и нет дома»¹.

В этих словах Толстого звучит жалоба человека, потерявшего пристанище в своем классе. Беда не в том, что спекулятивные науки, по его мнению, лишь туман, а утверждения основанных на опыте наук тем точнее, чем менее можно их применить к проблемам жизни.

«Вопрос мой — тот, который в пятьдесят лет привел меня к самоубийству, был самый простой вопрос, лежащий в душе каждого человека, от глупого ребенка до мудрейшего старца,— тот вопрос, без которого жизнь невозможна, как я и испытал это на деле. Вопрос состоит в том: «Что выйдет из того, что я делаю нынче, что буду делать завтра,— что выйдет из всей моей жизни?»²

Человек, пишет Толстой, вынужден задавать себе этот вопрос, так как не может удовлетвориться тем, что видит в себе лишь временное случайное соединение материальных частичек.

Рассматривая альтернативы возможного решения и отбрасывая их, Толстой задает себе новый вопрос: «Какой смысл придавали и продолжают придавать своей жизни миллиарды живших и живущих в этом мире?» И в этих его словах уже кроется предчувствие того, что этот вопрос не одинаково мучителен для всех людей.

Попытка Толстого ответить на вопрос широко известна. И если предложенное им, неверное, на наш взгляд, решение — толстовская любовь к ближнему — сопровождает нас до сего дня, то это, как любое заблуждение, показывает, что корни его существуют до сих пор.

Варианты неправильных решений так многочисленны, что их и перечислить трудно. Для какого-то индивида существование *может показаться* оправданным и в том случае, если оно удовлетворяет высказанным или невысказанным требованиям всегда су-

¹ Толстой Л. Н. Собр. соч.: В 20-ти т.— М., 1964, т. 16, с. 116.

² Там же, с. 111.

шествующего общественного мнения относительно разумной жизни. Если он, например, достигает «успеха», который современное американское общественное мнение в среднем воспринимает как смысл жизни. Пусть это даже будет достигнуто ценой собственной смерти, как у коммивояжера в пьесе Артура Миллера, застраховавшего свою жизнь на двадцать тысяч долларов, доставшихся его наследникам. «Ценой страхового полиса он продает свою последнюю коллекцию, самого себя», — говорит о своем герое автор.

В жизни, которая лишена возможности какого-либо реального действия, единственным драматическим актом может стать смерть, и Ломан отличается от среднего американца тем, что *способен* на это. Он серьезно, всем своим существованием привязан к своим «идеям», какими бы ложными они ни были. Его поступок драматичен в том смысле, что жизнь его была безликой, хотя он и гордился своим именем; зато ему удалось сделать смерть *своей смертью* и с ее помощью освободиться от безликости. И ему удалось оставить после себя не только оплаченный дом, не только двадцать тысяч долларов, но и последнее свое действие.

Приведенные примеры говорят о том, что вопрос о смерти неотделим от вопроса о жизни, о ее содержании.

После исчезновения разумных земных перспектив человек видит перед собой пустой горизонт, на котором единственной конечной точкой маячит лишь смерть.

Чем меньше человек может оправдать свою жизнь, тем страшнее для него смерть. И это потому, что, как и его жизнь, она будет непонятной и безликой. Неудовлетворенная потребность оправдания своего существования или невозможность удовлетворить эту потребность создает, таким образом, и соответствующее отношение к смерти, которое так характерно для буржуазного самосознания. Это выражается не только в *страхе* смерти, но и в полном *отсутствии учета скоротечности жизни*. Смерть — «запретная тема» для манипулирующих сознанием средств массовой коммуникации и бульварных романов.

Но для человека, ведущего осмысленную жизнь, именно бренность существования придает жизни «ценность, достоинство, интерес, так как скоротечность

создает время»¹ — пространство для действия, а значит, и возможность оправдать свое существование.

Для одинокого индивида в качестве последнего прибежища остаются личные связи, но, по мере того как исключительно на них возлагается обязанность поддерживать в индивиде сознание его необходимости, они становятся все более хрупкими. В результате этого в жизни такого индивида неизмеримо возрастает значение каждого слова и жеста, каждого, даже мимолетного, человеческого контакта, и все меньше оказывается возможностей для создания человеческих связей, которые могут быть названы полными, все закономернее становятся «короткие замыкания» в цепи этих отношений.

Одинокий индивид возлагает все надежды на союз с другим одиноким существом, но в таком контакте отсутствует сила сцепления. И это потому, что отсутствует единственно возможная почва для тесной связи их корней: разумное существование, жизнь для других; отсутствие ее опустошает человека, делает его неспособным к любви и дружбе.

В безотрадной действительности другой человек представляется даже не *самым большим* богатством, а *единственно* возможным. Поэтому личные связи играют роль своеобразных *островов*, когда люди не могут овладеть всем *континентом* своего бытия и очеловечить его; поэтому они и спасаются в некоем иллюзорном защитном поясе. Но замкнутые области личной жизни не защищают именно потому, что они неизбежно замкнуты. Судорожный страх потери последнего убежища уже сам по себе действует разлагающе.

Все эти трудности оправдания собственного существования, или, другими словами, отсутствие чувства своей необходимости, влекут за собой не только ослабление связей человека с жизнью, но и усиление страха смерти.

Адорно утверждает: «Чем меньше живут люди, тем страшнее для них смерть»². И это не парадокс, а следствие того, что вместо цели человек видит в жизни лишь конец, окончание всего. Человек по своей

¹ Mann Th. Müvei. 11. köt. Budapest, 1970, 777. old.

² Adorno Th. W. Negative Dialektik. Frankfurt am Main, 1966, S. 361.

сущности не может жить, не видя перед собой будущего; если он не связан со стремлением к будущему, с надеждой, с разумной целью, тогда на их место приходит страх.

Так возникает видимость, что стоящая в конце пути смерть делает жизнь неоправданной, бессмысленной.

Больше всего боятся смерти те, кто не может сам решиться умереть во имя чего-то. Это страх человека, живущего безликой жизнью, ужас перед смертью, о которой он ничего не знает, которая ему не принадлежит, точно так же, как не принадлежала ему и его жизнь.

В смерти сосредоточено ставшее враждебным время, «пустое» время, которое не стало пространством деятельности.

ЗАВЕРШЕНИЕ

«...Ибо там все прекращается — не только словесные обозначения, но и вообще все,— это... то, что прежде всего узнает там новоприбывший, чего он поначалу не может постигнуть своими, так сказать, здоровыми чувствами и не желает понять, потому что ему мешает разум или еще какая-нибудь ограниченность понимания,— словом, потому, что это невероятно...»¹.

Завершение практического отрицания личности — фашизм, низведший людей до уровня особей, принадлежащих к разным расам, и путем рациональной организации безликой смерти многих миллионов доведший это отрицание до последней крайности. Это не природная катастрофа, вторгшаяся в историю неизвестно откуда. Ведь общество, обращающееся с человеком как с «прирученной определенным образом природной силой», чьи личность, существование и имя — если они у него еще есть — совершенно безразличны, уже само по себе чревато фашизмом.

При фашизме человек *получает* качественное определение, которое может быть лишь одним: по естественному и расовому происхождению. Ценность человека определяется тем, к какой расе причисляют его как особь. Таким образом, людей делят на не суще-

¹ Минн Т. Собр. соч.: В 10-ти т., т. 5, с. 319.

ствующиe в природе расы, одной из которых принадлежит власть, провозглашаемая как *власть, данная природой*, другим же уготованы гетто, куда они потом и попадают.

Отрицание расовой теории вовсе не означает и не может означать, что уж если не признается существование неполноценных рас, то можно закрыть глаза на факт существования «групп общества, с которыми обращаются, как с неполноценными расами»¹; такие группы в действительности существуют. Поэтому недостаточно подходить к этому вопросу так, как делает это Сартр, полагающий, что люди, причисленные к определенной расе, могут признавать или не признавать авторитет расистов. Этого недостаточно, потому, что речь идет не столько об *авторитете*, сколько о реальной власти, возводящей виселицы, строящей тюремные камеры и т. д. В биологическом смысле слова для человека, конечно, не характерно, например, то, что он негр, но реальные общественные отношения неизбежно выражаются в бытии негра и в его сознании.

Расовая теория и практика расового преследования политическими и идеологическими средствами создали безликость индивидов, ибо их считали лишь принадлежащими к определенной расе единицами; расисты заковывали в цепи негров, совершали массовые убийства алжирцев, уничтожали в газовых камерах евреев, лишали их права на личное существование, снабжали их в буквальном и переносном смысле слова номерами еще до того, как предавали их рационализированной и механизированной смерти.

Все это вместе с тем является *окончательным извращением рациональности*.

Достаточно одного примера, чтобы показать извращение рациональности, ее истинного человеческого смысла.

В газовых камерах Освенцима в «предбаннике» под ярким светом ламп заключенных готовили к «купанию». Поддержание спокойствия являлось необходимой составной частью рационально сконструированного механизма. «Спокойствие» приговоренных к смерти было необходимым, заранее предусмотренным условием бесперебойной работы механизма, так требовал «порядок». Для этого в «предбаннике» заклю-

¹ *Sik Endre. Faji kérdés és marxizmus. Budapest, 1971, 188. old.*

ченных предупреждали, что они должны запомнить номер крючка, на который вешают одежду, чтобы найти ее после дезинфекции и мытья. Это успокаивало людей. «Рациональное» распоряжение способствовало подавлению страха.

Только один раз я слышал,
как кто-то закричал:
— Они нас здесь всех уничтожат!
Но тут же другой
стал его урезонивать:
это, мол, невозможно,
ты — паникер и трус,
кто это допустит,
возьми себя в руки!
И если плакали дети,
их утешали родители...
Они шутили с детьми,
смеялись и разговаривали...¹

Оборудование этого созданного людьми мира до последней степени «рационально»: покрытые белым кафелем стены, продуманно расположенные стоки для крови в помещении, где умерщвляли людей, — все это отдает крайним варварством.

Напрасно человек будет смотреть на этот мир осмысленным взглядом — он не увидит в ответ такого же осмысленного взора, как считал это Гегель. Революционер должен поднять на этот мир не только отвальный взгляд, но и смелую руку.

Таким образом, «сначала происходит» *практическая* профанация рациональности, абсурдное извращение ее человеческого смысла и тем самым изменение действительности, которая превращается в нечто иррациональное и бессмысленное. Но иррационализм как идеология, отражающая этот процесс, в то же время является бунтом против него.

«Идущее вперед одномерное общество изменяет отношение между рациональным и иррациональным», — пишет Маркузе. Однако из этого он делает вывод, что, «в противоположность фантастическим и безрассудным аспектам» рационализма буржуазного общества, иррационализм впитывает в себя все действительно рациональное, все идеи, которые могут способствовать искусству жизни.

¹ Вейс П. Судебное разбирательство (Оратория в одиннадцати песнях). — Иностранная литература, 1966, № 5, с. 140.

Но рационализм надо не отвергать, а лишить его капиталистической и фашистской основы и затем реабилитировать его, спасти, наполнить новым смыслом. Бунтари же против профанации рационализма, выступающие на основе иррационализма, идут неправильным путем.

Задача революции — воскресить и практически реабилитировать оскверненные ценности прошлого, в том числе и рационализм.

РЕАБИЛИТАЦИЯ ЛИЧНОСТИ

Вся система марксизма-ленинизма пронизана идеей об исторической судьбе индивида, о расцвете личности во всем ее богатстве. Эту идею мы найдем во всех произведениях его классиков, именно она составляет их внутренний пафос.

Анализ и критика структуры капиталистического общества позволяет выявить, что реально происходит с миллионами людей. Точно так же в теории научного коммунизма К. Маркса постоянной, центральной мыслью является выявление неизбежности исторического процесса, в ходе которого люди становятся все-сторонне развитыми личностями, именно таким образом *возрождая* себя.

Эти всесторонне развитые личности должны оказаться «достойными» коммунизма, в своей действительной жизни они должны и могут заново обрести сущностные силы человека.

Критики буржуазного мира рассматривают распад и искажение личности с точки зрения абстрактной защиты абстрактного субъекта, представляя себе сохранение внутреннего богатства и самостоятельности субъективности у каких-то мистических и привилегированных лиц. Марксистское представление об этом является совершенно иным. Марксистский анализ и критика капитализма коренным образом отличаются от любых разновидностей романтического антикапитализма.

Маркс увидел не только то, что капитал, безмерно увеличивая производительные силы, соответственно и неизбежно делает односторонней и ограниченной главнейшую производительную силу — самого человека, создавая тем самым исторические пределы и для

себя. Маркс увидел и другое, а именно, что *непрерывным условием созданного обществом предметного богатства является формирование в интересах будущего всесторонне развитой личности.*

Создание богатства, как противостоящего субъектам чуждого им предметного богатства, является одновременно историческим *предназначением* и *ограничением* капитала. По словам Маркса, капитал «создает материальные элементы для развития богатой индивидуальности, которая одинаково всесторонняя и в своем производстве и в своем потреблении и труд которой выступает поэтому уже не как труд, а как полное развитие самой деятельности, где обусловленная природой необходимость исчезает в своей непосредственной форме, ибо на место обусловленной природой потребности становится потребность, созданная исторически»¹.

Формирование всесторонне развитой личности начинается, конечно, не при коммунизме. Вся история человечества подготавливает условия для такого формирования, условия, заключающиеся в создании предметного богатства, которое в течение некоторого времени неизбежно противостоит тому, кто его создал.

Однако материальные элементы, необходимые для формирования богатой индивидуальности, могут быть созданы лишь в процессе совершенно нового типа деятельности.

Идея восстановления сущностных сил человека не может быть понята теорией, которая делит историческую реальность надвое, которая рассматривает, с одной стороны, определенную, ставшую внешней и чуждой человеческую сущность, а с другой — изуродованных и опустошенных людей. Реальная основа создания всесторонне развитой личности — действительная борьба за овладение ставшими чуждыми силами. Первая историческая форма такой борьбы — рабочее движение, создание новых практических отношений между личностью и коллективом, личностью и обществом; оно не только реабилитирует личность, но и создает переход от изолированного индивида к человеку, многосторонне развивающемуся в общении с другими людьми. Здесь и начинается деятельность, очищающая от естественной заданности обществен-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. I, с. 281.

ные условия бытия, раскрывающая их подлинное «происхождение». Именно таким образом рассеивается создававшийся веками туман.

Начинается формирование новой личности — от ее видения мира до реформы ее самосознания.

Если органы чувств человека, практические и духовные, как это показал Маркс, являются результатом развития всей мировой истории вплоть до наших дней, если человеческий глаз, преобразованный общественным опытом, способен видеть дальше, чем ему было дано от природы, то совершенно очевидно, что эта работа еще не завершена историей.

От практики, от нового исторического опыта, от целей и потребностей человека зависит, *как далеко* видит глаз, *что* он видит и *как ясно* он это видит или же ему мешает видеть бельмо равнодушия. И если это так, то вполне естественно, что революционная практика основательно преобразует органы чувств, практические и духовные, а следовательно, и личность; принципиально новый опыт накладывает отпечаток на все мировоззрение человека, и это означает, что начинается период сознательного преобразования истории.

Именно поэтому, хотя и не только поэтому, нельзя усвоить марксизм лишь как чистую теорию.

Сартр пишет, что он читал «Капитал» и «Немецкую идеологию» и ничего не понял. Ведь в данном случае понять — значит измениться. По его собственным словам, изменения в нем начали происходить, когда он увидел действительное «веское наличие» марксизма: трудящиеся массы, которые применяли марксизм в практике своей жизни. Но Сартр остался лишь *наблюдателем* этой практики, и, если даже изменился его *взгляд* на нее, он не смог стать практическим материалистом, революционером. Марксизм может выполнить свою задачу лишь в том случае, если он полностью, в корне преобразует человеческие личности. И в этом преобразовании решающую роль играет революция самосознания.

А. И. Герцен объяснял происхождение философского самосознания тем, что человек, пробудившись от неясного сна, в котором он непосредственно наблюдал природу, остановился перед бесконечным разнообразием явлений и задумался, как можно навести среди них единый общий порядок. Поэтому Герцен

сравнивал мышление греков с мироощущением радостно просыпающегося человека, который смотрит на природу с самоуверенным убеждением, что все простирающееся перед ним создано для того, чтобы он включил это в свое сознание. (Поэтому такой человек и не чувствовал себя *чужим* в природе.)

Для нас очевидно, что от неясных снов, связанных с непосредственным наблюдением природы, человека пробудил к самосознанию труд. Но от неясных снов непосредственного наблюдения *общества* людей пробудила их собственная деятельность, «исторический труд» революционной практики. Можно сказать, что именно с этого началось «второе пробуждение» человека, создание условий для перехода его в подлинно человеческое состояние. С тех пор человек просыпается не с нормальной для детства безграничной наивностью, а с исключительной радостью заново обретенного сознания. Арагон пишет об этом: «Человек-коммунист — рабочий, крестьянин, интеллигент — это человек, который увидел однажды мир так ясно, что уже не может забыть этой обретенной ясности, и она навсегда стала ему дороже всего, дороже кровных интересов и даже собственной жизни»¹.

Говоря точнее, ясность видения только еще *начинается*, так как марксистское мышление и революционная практика должны постоянно, вновь и вновь бороться за бдительность сознания.

Но и пробудить кого угодно и от какого угодно сна тоже невозможно.

Революционная практика — единственная основа для того, что Маркс называет реформой сознания, которая, по его словам, «состоит *только* в том, чтобы дать миру уяснить себе свое собственное сознание, чтобы разбудить мир от грез о самом себе, чтобы *разъяснить* ему смысл его собственных действий»². Этим мы и закончим анализ сознания, туманного для самого себя.

Только непрерывная историко-созидательная деятельность может помешать тому, чтобы общественные отношения снова обрели видимость естественно заданного характера. Это надо подчеркнуть, потому что однажды прояснившиеся глаза отнюдь не защищены

¹ Арагон Л. Собр. соч.: В 11-ти т. — М., 1961, т. 11, с. 338.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 381.

раз и навсегда от новых видов замутнений. Свергнутые фетиши, видимости могут снова возникнуть; могут появиться и новые.

Более чем столетний опыт марксизма недвусмысленно показывает особые и каждый раз новые трудности его усвоения, вытекающие из самой его *сущности*. Проще говоря, можно считать доказанным, что очень трудно быть революционером-марксистом и оставаться им, по-марксистски объяснять изменяющуюся действительность и особенно *собственные* поступки и создаваемые ими отношения, выработать в себе убежденность, настолько устойчивую и на «испытание действительностью», и перед лицом исторических изменений, чтобы эта убежденность являлась основой коммунистической личности.

Как любая наука, марксизм труден, ибо он идет против течения, против объективной видимости, он преобразует сознание. Всем известно, что этому сопутствуют гносеологические трудности, так как парадоксы научного познания противоречат повседневному опыту. Но с этим связан еще и тот тягостный факт, что в мире, еще не изменившемся, являющемся еще предысторией, жить с таким сознанием неизмеримо труднее, чем в некоем общественном полусне. Совершенно естественно, что Ленин гораздо яснее видел, говоря его же словами, «в каком ужасающем аду» живут люди, *чем они сами*. Такое ясновидение можно переносить, не предаваясь отчаянию, лишь участвуя в активном процессе преобразования действительности.

В прогрессивном образе мышления всегда более или менее сознательно имело и имеет место намерение осуществить реформу самосознания, а реакционные идеологии в конечном счете в интересах примирения с действительностью дают стилизованную картину мира. Достигают этого или с помощью фальшивых красок, искажающих реальную действительность, или путем изображения ее как всемогущего сфинкса, стараясь сделать ее субъективно приемлемой или же такой, чтобы она воспринималась как единственно неизбежная.

Но ни одна идейная система не показывает нам действительность так радикально, можно даже сказать, обнаженно, как марксизм. Это следует из самой его сущности. К. Маркс утверждал, что задача идео-

логии пролетариата в том и состоит, чтобы ни на один момент не впасть в самообман и самоуспокоение. «Надо сделать действительный гнет еще более гнетущим, присоединяя к нему сознание гнета; позор — еще более позорным, разглашая его»¹.

Ничего иного сделать нельзя, если мы хотим сделать мир *объективно* терпимым, и сделать это не путем объяснения мира, а путем его изменения. Это возможно лишь в том случае, если удастся лишить людей самообольщения, лишить их доверия к слишком привычному и оправдывающему себя механизму иллюзорного преобразования и укрощения действительности.

Необходимо доводить до сознания людей непримиримость реальных противоречий, показывать *в интересах прогресса* ограниченность действительности нашего века, причем показывать все это тем, кто живет в рамках этой ограниченности. Более того, надо доводить до сознания не *только* это — ведь тяжесть жизни люди чувствовали и раньше, хотя воспринимали ее лишь как фатальность, — но еще и то, что они из-за отсутствия общественной дальновидности *еще не пережили*.

Таким образом, марксизм не облегчает жизнь людей, сделавших его своим мировоззрением, не создает для них «легкой жизни» в прежнем смысле слова. Он делает их еще более чувствительными к сознанию своей обездоленности и униженности, раскрывает перед ними противоречия между действительностью и человеческими возможностями, проводит позитивное и плодотворное сравнение между людьми и условиями их существования. Марксизм создает обостренность восприятия, и только она может помочь адекватно отразить объективное положение вещей и стать импульсом действенного революционного сопротивления.

Осознание рабочим того факта, что произведенные им изделия принадлежат ему, понимание несправедливости и принудительности отделения его от условий производства, отмечал К. Маркс, это ужасающей силы сознание само является продуктом основанного на капитале способа производства и «точно так же служит похоронным звоном»² капиталу, как для раба

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 417.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. I, с. 451.

являлось сознание того, что он не может быть собственностью третьего лица.

Но одного такого сознания еще недостаточно. В. И. Ленин подчеркивал, что рабочий класс должен возмущаться и тем, что происходит не только с ним самим, но и «по поводу травли сектантов, битья крестьян, по поводу безобразий цензуры, истязаний солдат, травли самых невинных культурных начинаний и т. п.»¹.

Следовательно, еще недостаточно помочь *угнетенному в данный момент* осознать свое положение; надо стремиться к тому, чтобы человек в своем развитии пошел дальше потребностей самовоспроизводства и обладания. В ком уже удалось пробудить потребность в самовыражении, в общественной деятельности, сознание исторической ответственности, тот может встать и против общества, которое дает ему потребительские блага, но не считается с ним как с существом, обладающим потребностью в общественной деятельности.

Это своеобразное призвание марксизма, ставящего задачу разрушить дурную, ложную гармонию, сорвать туманную завесу ложного оптимизма, сохраняет свою силу при любых обстоятельствах: не только при разоблачении капиталистического строя, но и при анализе рабочего движения и социализма. Не случайно К. Маркс и Ф. Энгельс в рецензии на книгу о революции 1848 года писали: «Было бы весьма желательно, чтобы люди, стоявшие во главе партии движения,— будь то перед революцией, в тайных обществах или в печати, будь то в период революции, в качестве официальных лиц,— были, наконец, изображены суровыми рембрандтовскими красками во всей своей жизненной правде. Во всех существующих описаниях эти лица никогда не изображаются в их реальном, а лишь в официальном виде, с котурнами на ногах и с ореолом вокруг головы. В этих восторженно преображенных рафаэлевских портретах пропадает вся правдивость изображения»².

Требование применять суровые рембрандтовские краски относится не только к изображению лиц, о

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 6, с. 70.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 7, с. 280.

которых говорится в этих строках, но и к выявлению действительных исторических обстоятельств *вообще*, в том числе и тех возможностей и препятствий, с которыми имеет дело революционная борьба. Для осуществления революционной практики нужны лица, которые обладают и трезвостью, и революционной страстностью в их диалектическом единстве.

ОТКЛОНЕНИЕ ОТ ФАНАТИЗМА

Коммунистической личности чужд фанатизм, который в силу слепой веры игнорирует реальные отношения и мифически преодолевает препятствия. Победа при этом объявляется неизбежной даже и в том случае, если шансы на нее более чем сомнительны.

Историческая действительность, однако, подтверждает, что фанатизм является одним из препятствий в деле формирования коммунистической личности, серьезной угрозой для ее сознательности. Одна из самых трудных задач марксизма — выявление и умелое отсечение мифов, связанных с фанатизмом, и всяческих ложных элементов сознания.

По существу, фанатизм является своеобразным идейно-чувственным вариантом магии, иллюзорным дополнением действительности путем преувеличения и абсолютизации реальных сил и прежде всего внутренних субъективных сил. Принимать неправильные решения вынуждает иной раз и слабость. Чем менее созрела ситуация, при которой начинается движение, тем больше опасность проявления фанатизма. И все-таки мы не можем считать это явление однородным.

Различные виды фанатизма отличаются друг от друга тем, *во что* слепо верят, *что* дополняют фанатизмом: связано ли это с истинными или ложными идеями, с убеждениями, содержащими зерно истины, или по самой сути способствующими ложной уверенности. Следует различать варианты фанатизма, учитывая, дополняют ли они ирреальные или лишь преждевременные цели; каким ценностям придают магическую силу — действительным или мнимым; какие общественные стремления или страсти данного класса поднимаются фанатическим воображением до всемогущества. Более того, эти варианты надо дифференцировать, исходя из того, имеем ли мы дело с *действительной силой* или с *прикрывающим бессилие*

фанатизмом,— мы уже видели, что существует и своеобразный фанатизм неверия.

Что касается рабочего движения, то осуществление революции в ходе выявления ее реальных возможностей может оказаться ирреальным и фанатическим, если оно связывается с требованием ее *немедленного* и полного осуществления. Фанатизм иллюзорно перебрасывает мост между поставленными целями и объективными условиями их достижения, преувеличивая роль субъективных сил.

Бывают и такие моменты, когда фанатизм действует как своеобразное стимулирующее средство; при этом, хотя он и не преобразует действительность, не устраняет препятствий «снаружи», он может воздействовать на людей, усиливать их веру в собственные силы, помогать им какое-то время преодолевать реальные трудности. Но в рамках всего общества это никогда не проходит «безнаказанно».

Однако революционная страсть и решимость, делающие человека способным к преодолению *выявленных* препятствий, а иной раз и к сопротивлению превосходящим его силам,— это не фанатизм!

Чингиз Айтматов в повести «Первый учитель» в образе Дюйшена показывает пример такого поведения.

Дюйшен, человек изумительный, «малограмотный» парень, сам с трудом читавший по слогам, не имевший под рукой ни единого учебника, даже самого обыкновенного букваря¹, отважился на поистине великое дело, решив одними своими силами провести «реформу сознания» в самой гуще предрассудков и отсталости, в самых настоящих джунглях. Он взялся за это, потому что лишь эмпирически был одинок, а на самом деле чувствовал за собой силу всего движения, дерзновенно заглядывал в новую действительность, над созданием которой упорно трудилась Советская власть.

Первый учитель киргизского аула Куркуреу с его революционной страстностью является наглядным доказательством односторонности и несправедливости аристократически-интеллектуальной критики.

Революционная страстность отличается от фанатизма именно выявлением действительных обстоя-

¹ Айтматов Ч. Повести гор и степей.— М., 1971, с. 191.

тельств и действительных препятствий. Если в интересах обеспечения субъективных психологических условий деятельности не происходит реального столкновения с действительностью, это означает, что такая стратегия неизбежно построена на фанатизме. Когда, например, Дебре по *психологическим* причинам считает опасным поддержание связи между отрядом партизан и равниной, то, по существу, он признает несовместимыми дальновидность, марксистско-ленинский анализ создавшегося положения и революционную решимость; в конце концов он приходит к выводу, что в основе его программы лежит фанатизм.

Борьба еще только начинается, пишет он, и молодой боец еще не верит, что у партизан есть шансы для победы. В таком состоянии духа он уходит из лагеря выполнять задание. Со склона горы он видит силы окружившей их армии, весь ее блеск, обилие военного снаряжения и людей. Тогда он вспоминает о голодной толпе, оставшейся наверху; контраст слишком велик, цель представляется недостижимой. Ему кажется смешным или просто невозможным победить такое количество солдат, у которых так много пушек, вертолетов, провианта, у которых такая богатая экипировка. Он становится скептиком, теряет веру в победу, после чего враг может сделать с ним все, что захочет. С новичками всегда вначале такое случается. Равнина деморализует слабых.

Дебре как личность, как характер, несомненно, революционер, но если *теоретически обобщить* смысл энергии, рождаемой у Дебре и ему подобных революционной страстностью, то это будет означать отход от ленинских позиций. В. И. Ленин никогда не считал, что новички, слабые могут стать сильными, если, не зная сил противника, станут *считать* себя сильными.

Лишения рабочего класса никогда не были так велики и тяжелы, как в период диктатуры пролетариата, отметил В. И. Ленин в речи, произнесенной в 1921 году¹.

Измученные бедствиями и голодом, усталые и изнеможенные — так охарактеризовал Ленин пролетариев, потерявшими надежду и колеблющимися — крестьян. И тут же он утверждает, что только понимание великих трудностей своего положения позволяет

¹ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 43, с. 132.

рабочему классу на трезвой и твердой основе сделать правильные политические выводы. И тут же он требует от рабочего класса все новых и новых усилий, необходимых для победы¹.

История подтвердила данный Лениным анализ положения, так же как и его убежденность в осуществимости революции.

ЛИЧНОСТЬ И ИСТОРИЧЕСКАЯ ЗАДАЧА

Первая фаза формирования всесторонне развитой личности и первое ее историческое место, как мы уже видели,— это коммунистическое движение. Участники этого движения еще не всесторонне развитые личности, но они революционеры и в некоторых основных отношениях *предваряют* будущую универсальность своего развития. Прежде всего это сказывается в том, что они берутся изменить *все* существовавшие до сих пор отношения производства и общения, и это рождает у них потребность и способность смотреть прямо в лицо общественной целостности. Их деятельность, сознательная классовая борьба уже не определяется *естественно* заданной закономерностью, хотя рабочее движение еще не может предоставить личностям возможности для полного выявления своих творческих способностей. И, конечно, еще не может выступать как самоцель всестороннее развитие человеческих сил, до этого еще далеко.

Революционная практика все же представляет собой значительное противодействие влиянию калечащего личность разделения труда; следует добавить, что это первая в истории и самая главная противодействующая сила. И не только потому и не в первую очередь потому, что революционная практика отрицает образцы поведения и стереотипы сознания, сложившиеся в буржуазном обществе на основе его социально-экономической структуры и господствующей буржуазной идеологии.

Самый важный факт в возрождении цельности человека — *утверждение его «исторического статуса»*, совершенно нового, *качественно отличного от всех до сих пор существовавших, являющихся следствием разделения труда*. А это связано с общей для всех

¹ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 43, с. 133, 138, 143.

исторической задачей и наличием общего дела и становится исходным пунктом в процессе формирования всесторонне развитой личности.

Та роль, которую играет современный человек и на которой неизбежно отражаются искаженные представления, связанные с действительностью прошлого и настоящего, более или менее жестко определенные образы поведения и их ограничительный характер, непригодна для выявления его нового статуса. Собственно говоря, речь идет об исторической задаче, а ведь именно она определяет личность революционера.

Люди не должны более выступать в роли статистов, на что их обрекает капиталистическое разделение труда. Это одна из важных задач, которую рабочее движение ставит перед теми, кто в нем участвует. Практика, осуществляемая в интересах осознания и решения этой задачи и подчиняющая себе все частичные моменты, ломает старые шаблоны ролей, прежде всего среди коммунистов, и аннулирует — конечно, не сразу — тот характер разделения труда, который определял функции, выполняемые личностью.

Исторически сложившееся в результате разделения труда различие между работающими рядом в подпольной типографии грузчиком и философом — в основных отношениях — прекращается, и, конечно, не потому, что в данный момент оба они работают в этой типографии. Их связывает один и тот же исторический статус, приверженность одному долгу, так как оба они товарищи по революционному делу.

И хотя они делают ту же самую работу, которую выполняет любой типографский рабочий (например, печатают листовки), но разница, даже противоположность, между их трудом и трудом этого последнего такая же, как между свободной самостоятельной деятельностью и принудительным трудом.

Таким образом, тот, кто понял мысль Маркса об историческом происхождении различия в труде грузчика и философа, тот *не останется больше только грузчиком или только философом* в старом смысле слова, даже в том случае, если будет продолжать грузить вагоны или критиковать философское учение Эрнста Маха. Что же изменилось? Грузчик *всего лишь* грузчик до тех пор, пока он является наемным рабом и как таковой выполняет свою работу, но он уже *не только* грузчик, если вступает в борьбу про-

тив наемного рабства. И философ *только* философ, если он, по выражению Энгельса, витает в высочайших сферах, далеко от исторической практики.

Философ-марксист потому и способен спустить философию с неба на землю, что, образно говоря, он является философом грузчиков, прокладывает мост над исторически создавшейся пропастью, более того, он становится передовым бойцом за общество, в котором не надо будет больше прокладывать мостов, потому что больше не будет пропастей.

Подобно тому как труд помог человеку увидеть самого себя в преобразованной им природе, так и усвоение человеком задач революционного преобразования дает ему возможность относиться к истории как к процессу, им самим формируемому, как к задаче, выполняемой им самим.

Так коммунистическое движение разрешает, точнее говоря, предваряет решение дилеммы, которая полностью может быть решена лишь при коммунизме: «...как «особенный» способ существования индивида превратить во всеобщий, а его «всеобщий» способ существования — в особенный, индивидуальный, отмеченный печатью личности. Иными словами: как сделать, чтобы разошедшиеся до степени абстрактного противопоставления друг другу две стороны человеческого существа снова *эмпирически* выступили бы как моменты одной и той же человеческой натуры, одной и той же личности»¹.

Рабочее движение также предваряет решение дилеммы альтруизма и эгоизма, хотя и не может полностью решить ее. Как ни далеки от марксистско-ленинской идеи революции аскетизм и альтруизм, классовая борьба требует столько самопожертвования и такой концентрации энергии, что еще не всегда дает возможность всестороннего развития личности.

Именно поэтому, хотя и не только поэтому, ремесло революционера, как отмечал Ленин, дьявольски трудно. Сам факт, что надо концентрировать все силы на решении одной задачи, делать все *возможное* в отнюдь не благоприятных для этого условиях, предполагает хотя бы элементы вынужденного аскетизма.

Рабочее движение, конечно, не может позволить себе даже того, чтобы его участники хотя бы отчасти

¹ Давыдов Ю. Труд и свобода, с. 75.

выполняли задания, более всего отвечающие их творческим склонностям.

Великой Октябрьской революции были, например, нужны специалисты в области финансов, и она воспитала их из тех бойцов, которые больше всего заслуживали доверия, и поручила им выполнение самых нужных в то время заданий, не принимая во внимание их предрасположение к этому.

Коммунист должен обладать способностью, состоящей в том, чтобы, поняв необходимость какого-то действия, выполнять его, даже если это не соответствует его «наклонностям», не «приспосабливая» свою личность к данному частичному заданию.

В романе Шолохова «Тихий Дон» один из самых прекрасных, самых чистых образов революционера — Бунчук. В годы интервенции он работает в революционном трибунале. Что же происходит с ним? «За неделю он высох и почернел, словно землей подернулся. Провалами зияли глаза, нервно мигающие веки не прикрывали их тоскующего блеска»¹.

Можно было бы сказать, что Бунчук «не родился для такой работы». На это можно ответить одно, что никто не «рождается» для такой жестокой и трудной работы, которой требуют от него великие общественные перевороты; необходимость такой работы состоит в том, что без нее история никогда не вырвется из круга деятельности, «не созданной для людей».

В эпоху построения социализма необходимо преодолеть ряд своеобразных противоречий. В самой своей практике — в производственной деятельности — люди еще вынуждены выполнять отдельные функции, а с другой стороны, политический строй социализма открывает перед ними возможности гражданского, общественного бытия: соответствующие условия развития, необходимые для того, чтобы они могли эти функции выполнять. Эта задача особенно трудна потому, что социализм первоначально победил в ряде стран с недостаточно развитой экономикой и понадобился длительный исторический период для создания материально-технической базы, без которой невозможно покончить с тяжелым физическим трудом.

Однако здесь уже существуют общественные условия, когда людей не унижают и не калечат, когда,

¹ Шолохов М. Тихий Дон. — М., 1953, кн. 2, с. 285.

например, становится невозможным заставить человека вытачивать ножки для стульев, как это должен делать Микеланджело в ужасном фаланстере Имре Мадача¹. На коммунистических субботниках работа изменяет сущность отношений между личностью и обществом, наполняет их новым смыслом и делает «достойными человека».

Так, в колонии, описываемой Макаренко, в этом своеобразном коммунистическом полисе, был такой период, когда колонисты делали стулья, пользуясь при этом примитивной техникой и будучи еще очень далеки от тех возможностей, которые появились позже в колонии имени Дзержинского. Но это не мешало дальнейшему многостороннему развитию колонистов. Изготовление стульев было связано для них с реализацией сознательной цели: они *знали*, что на этих стульях будут сидеть в театре зрители — рабочие и крестьяне; а с другой стороны, эта работа была лишь *одним* из многих проявлений их жизни.

Коллектив придал такое гражданское достоинство, такой статус гражданина каждому члену этой «молодой республики», что ему подчинился механический трудовой процесс, утратив калечащее личность воздействие. Один этот пример показывает, что речь идет не об узкой технико-экономической проблеме.

Когда люди участвуют в осуществлении решений, касающихся их собственной жизни, и прежде всего, конечно, самой существенной ее части — работы, они начинают выходить за рамки собственно производственной деятельности.

Если человек видит хотя бы в самом малом, самом скромном изменении действительности *след своих усилий*, то это больше чем что-либо иное воздействует на его мировоззрение, на его самосознание, на всю его личность. Поэтому и начинать просвещение следует «снизу», с изменения будничных условий существования.

Рабочие и крестьяне обретают этот решающий опыт тогда, когда история их собственного коллектива — а значит, и их собственная действительная история — становится не просто происходящей где-то рядом с ними, но когда они сами начинают творить ее. Только осознание этого вызывает у них потребность

¹ Мадач И. Трагедия человека.— М., 1964, с. 184.

в совершении еще более смелых действий, захватывающих еще более обширные области, только так они перестают быть простыми зрителями своей жизни.

Марксисты не являются просветителями именно потому, что прекрасно знают: жизнь людей должна быть понята в самой повседневной их жизни, и это ясное понимание не может быть заменено никаким светом извне. (Отсутствие коллективной практики может способствовать практическому отрицанию личности отдельных людей, культу обезличивания, дополнением которого может быть и культ личности.)

Процесс построения социализма включает и создание объективной материально-технической основы творческого труда, и в то же время постепенное создание соответствующих субъективных условий, а также все более серьезное и глубокое *практическое участие* трудящихся в общественных делах.

Роль рабочего движения и социализма в возрождении личности неотделима и от развития новых коллективов и революционных союзов. В силу их исторической задачи это *открытые* коллективы, и поэтому они способны создавать открытые личности. Изолированный индивид не может получить всестороннее развитие, оно возможно лишь при условии полноты жизненных проявлений и связей, лишь на основе новой, исторически создаваемой способности участвовать и в тех делах, которые непосредственно данного человека не касаются. Речь идет не только об усвоении вещественного богатства, но и об усвоении опыта и знаний других людей.

Обладание предполагает *непосредственное* отношение к вещественному богатству; то же самое можно сказать и о богатстве знаний, культуры и искусства. При коммунизме — с исчезновением частной собственности — индивид станет всесторонним, как член общества, владеющего всем богатством. Именно таким образом, с помощью других людей приобретет он многосторонность и в то же время осознаёт *свои собственные силы как силы общественные*.

Тот поворот, который происходит у таких новых индивидов, нельзя просто включить в ряд исторических изменений природы человека, ссылаясь на то, что во всех прежних обществах индивид как нечто типичное появлялся в результате определенных потребностей этого общества и что то же самое про-

изойдет, мол, и при коммунизме. Подобные рассуждения неудовлетворительны потому, что если люди начинают подчинять общественные отношения своим сознательным планам, то и формирование их новой исторической природы не может быть результатом «приспособления» к данным условиям жизни, да еще кажущимся естественно заданными; речь идет *не о любом* усвоении человеческой сущности, созданной предыдущими поколениями.

Когда опредмечивание деятельности перестает означать отчуждение, тогда и освоение предметного человеческого наследия происходит не так, как оно происходило до этого в истории. Овладение общественным наследием уже не является частичным, иначе говоря, не ограничивается усвоением лишь тех способностей, которые необходимы для выполнения частичных функций, как это было в прошлом. С другой стороны, творческий характер деятельности и вместе с тем индивидуальность человека, реализация его творческих наклонностей проявляются уже в процессе усвоения общественного наследия. Самоцелью становится не только *проявление* человеческих сил; эта самоцель, хотя и относительно, осуществляется и в самом их *развитии*. Овладение богатством, созданным предыдущими поколениями, происходит не только в интересах подготовки к определенной деятельности, подчиняясь закономерностям этой деятельности, но и в целях расцвета внутреннего богатства личности, достижения ею исторического уровня свободы, то есть в относительном смысле и как самоцель.

Маркс, говоря об универсальных индивидах и о той эпохе, когда развитие всех человеческих сил станет самоцелью, когда человек станет воспроизводить себя, не будучи ограниченным какими-то рамками, а во всей своей полноте, добавлял и подчеркивал, что будущее развитие нельзя измерить по *заранее заданным масштабам*.

Невозможно подходить к универсально развитому индивиду с масштабами прошлого или хотя бы даже настоящего, не впадая в опасность утопии. Новый образ человека, а вместе с ним и черты будущего мы видим уже сегодня, в современных революционерах, в их повседневной и исторической деятельности, в присущих им характерных чертах, в их страстном и серьезном отношении к жизни.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	5
Глава I. Потрясенное сознание	6
Мифы безнадежности	8
От отчаяния до примирения	20
Бунт и мистика	24
Пример и притча	28
От оппозиции до отказа от всего	29
О разумном бунте	38
Потусторонний мир XX века	39
Миф «бессмысленного» мира	47
Современное безразличие	54
Равнодушие или страдание	62
Безразличие и экстаз	71
Об основах отчаяния	75
Изменения кажущиеся и действительные	82
Без шор	88
Глава II. Надо ли отрицать Девятую симфонию?	91
О смысле музыкальных инструментов в XX веке	91
Строгость искусства	102
Норы и горы	111
«Я жизнь готов прожить сначала...»	116
Глава III. Статус личности в XX веке	130
Анонимный человек	132
Безликая деятельность	136
Отсутствие действий	139
Трудность оправдания существования	150
Завершение	156
Реабилитация личности	159
Отклонение от фанатизма	166
Личность и историческая задача	169

Ева Анчел

МИФЫ

ПОТЯСЕННОГО СОЗНАНИЯ

Заведующая редакцией *Р. К. Медведева*

Редакторы *М. А. Хевеши* и *А. Н. Голубев*

Младшие редакторы *Ж. П. Крючкова* и *Е. С. Молчанова*

Художественный редактор *Г. Ф. Семиреченко*

Технический редактор *О. М. Кукушкина*

ИБ № 1730

Сдано в набор 20.07.79. Подписано в печать 12.10.79. Формат 84 × 108¹/₃₂.
Бумага типографская № 1. Гарнитура «Литературная». Печать высокая.
Условн. печ. л. 9,24. Учетно-изд. л. 9,39. Тираж 50 тыс. экз. Заказ № 4165.
Цена 75 коп.

Политиздат. 125811, ГСП, Москва, А-47, Миусская пл., 7.

Ордена Ленина типография «Красный пролетарий».

103473, Москва, И-473, Краснопролетарская, 16.

75 коп.

КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И РЕВИЗИОНИЗМА

КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И РЕВИЗИОНИЗМА

Предлагаемая вниманию читателей книга входит в серию «Критика буржуазной идеологии и ревизионизма». Создаваемая объединенными усилиями издательств социалистических стран, серия включает в себя работы, посвященные критике новейших концепций идейных противников социализма в важнейших областях общественной жизни — экономике, политике и идеологии.

КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И РЕВИЗИОНИЗМА

КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И РЕВИЗИОНИЗМА