

Рассылается по специальному списку

**РОЖЕ ГАРОДИ**

**МАРКСИЗМ**

**XX**

**ВЕКА**



РОЖЕ ГАРОДИ

**МАРКСИЗМ XX ВЕКА**

*Перевод с французского*

Москва  
«Прометей»  
1994

ROGER GARAUDY

MARXISME DU XX<sup>eme</sup> SIECLE

La Palatine  
Paris—Geneve  
1966

## ОТ ИЗДАТЕЛЬСТВА

Уважаемый читатель! Этой книгой начинается серия, которой мы хотим заполнить тот вакуум философской литературы, который сложился в нашей стране за последние годы. Выбирая книгу для начала этой серии, мы остановили свой взор на книге известного политического деятеля 50—70 гг. Роже Гароди. Член Политбюро ЦК французской коммунистической партии. Впрочем, точнее было бы сказать — бывший. В 1970 году его исключают из компартии.

Роже Гароди — известен благодаря своим многочисленным статьям, публицистическим работам, книгам по философии. Наиболее известные из них, это «Коммунизм и мораль», «Литература могильщиков», «Грамматика свободы», «Марксистский гуманизм», «Восьмой день творения», «Антей».

Вы держите перед собой полный перевод книги Роже Гароди «Марксизм XX века». Прошло 27 лет с момента ее первого и последнего издания в Советском Союзе. Но и это издание было выпущено с грифом «Рассылается по специальному списку». Почему? Судить Вам.



## МАРКСИЗМ XX ВЕКА

Не всегда самое трудное — решить проблемы. Иногда бывает труднее всего их поставить.

В последнюю треть XX века настолько возросли темпы развития человеческих отношений, знаний и могущества человека, что прежние «данные» наших проблем коренным образом изменились.

Мыслить категориями Апокалипсиса не так уж трудно.

Как писал в 1944 году пастор Дитрих Бенхоффер, необходимо «отваживаться высказывать спорные вещи, лишь бы при этом поднимались жизненно важные вопросы».

Эта основополагающая идея особенно необходима для марксистов именно потому, что марксизм — это не рядовая философия, а осознание глубинных процессов нашей истории, прорывное начинание, состоящее в том, чтобы взять в свои руки настоящее и сознательно строить будущее. Поскольку в марксизме заключен смысл нашего века, это накладывает на каждого марксиста личную ответственность.

Марксизм доказал свою плодотворность и созидательную действенность во многих областях практики. Он преобразовал социально-экономическую жизнь огромных стран, открыл миллионам испокон веков поработанных людей доступ к культуре и дал им возможность наконец-то завоевать человеческие условия жизни. Как же марксистская философия могла, словно Спящая красавица, дремать в течение 25 лет в обстановке нашего бурного XX века?

Эта философия первоначально развивалась семимильными шагами. Маркс и Энгельс дали человеку ясное сознание своих творческих возможностей, рабочему классу — программу построения общества, обеспечивающего расцвет человеческой личности, они дали ему метод, являющийся как методом борьбы, так и научным методом построения этого общества.

После того как это учение стало организовывать во всем мире классовую борьбу пролетариата и внушать абсолютную веру в победу рабочего движения, это новаторское течение мысли и действия начиная с 1890 года, в период относительно мирного развития капиталистического мира, впервые стало закисневать и превращаться в оппортунистический догматизм, зараженный царившими тогда позитивизмом и сциентизмом.

Ленин вновь вернул марксизму его революционную жизнь как благодаря возврату к его сути путем выделения главного в марксизме — его мировоззрения, обосновавшего методологию исторической инициативы, так и благодаря научному анализу реальной действительности своего времени, именно научному, так как он стремился толковать события не так, будто они являются просто осуществлением написанного за полвека до этого сценария, а, напротив, улавливать их новизну.

В борьбе со всевозможными формами догматизма, ведущего к историческому фатализму, экономизму, стихийности, Ленин вновь открыл основное вдохновение и живой дух марксистской мысли. «Главное в учении Маркса, это — выяснение всемирно-исторической роли пролетариата как создателя социалистического общества», — писал Ленин в своей работе «Исторические судьбы учения Карла Маркса»<sup>1</sup>.

Всем толкованиям марксизма, которые под предлогом объективности смешивают «научную» историю с той историей, где будущее начертано заранее и где человек отсутствует, Ленин противопоставлял подлинно марксистское понимание исторической инициативы.

В написанном им в феврале 1907 года предисловии к русскому переводу писем Маркса к Кугельману Ленин, упомянув об иллюзиях Маркса в отношении революции 1848 года, бичевал педантов марксизма, которые «думают: это все этическая болтовня, романтика, отсутствие реализма! Нет, господа, — писал Ленин, — это — соединение революционной теории с революционной политикой», без которого можно впасть вместе с Плехановыми и Каутскими в «объективизм», являющийся теоретическим оправданием оппортунизма. «И тот не марксист, кто теорию, трезво констатирующую объективное положение, извращает в оправдание существующего...»<sup>2</sup>

Позиции Плеханова, который после революции в России в декабре 1905 года заявил: «Не нужно было братья за оружие», Ленин противопоставляет позицию Маркса в отношении Парижской коммуны.

В сентябре 1870 года, более чем за полгода до Коммуны, в известном адресе Интернационала Маркс предостерегал французских рабочих от националистических иллюзий насчет возможности повторения 1792 года и доказывал, что восстание было бы безнадежным. Но когда в марте 1871 года восстание вспыхнуло, Маркс, говорит Ленин, не стал ущемлять «своих врагов, прудонистов и бланкистов, руководивших Коммуной»<sup>4</sup>. Он не стал брюзжать: «Я говорил... Не надо было братья за оружие».

«Нет, 12-го апреля 1871 года Маркс пишет *восторженное* письмо Кугельману — письмо, которое мы повесили бы охотно на стенке у каждого русского социал-демократа, у каждого русского грамотного рабочего».

Он восхищается героическими парижскими рабочими, руководимыми прудонистами и бланкистами: «...Какая *историческая инициатива*, какая способность самопожертвования у этих парижан!»

Ленин добавляет: «Историческую инициативу масс Маркс ценит выше всего...»

О, как насмехались бы тогда над Марксом наши нынешние «реальные» мудрецы из марксистов, разносящие в России 1906—1907 гг. революционную романтику! Как издевались бы люди над *материалистом, экономистом, врагом утопий*, который преклоняется перед «попыткой» штурмовать *небо!*»

А ведь Маркс внимательно изучал методы революции. В отличие от догматика Плеханова, который твердил: «Не нужно было братья за оружие!», Маркс советует перейти в наступление: «*Надо было сейчас же идти на Версаль...*» И несколькими днями позже: Центральный Комитет Коммуны, говорит он, «*слишком рано сложил свои полномочия...*»

Когда Кугельман излагает ему свои сомнения, указывает на безнадежность дела, противопоставляет реализм романтизму, Маркс немедленно отвечает ему 17 апреля 1871 года: «*Творить мировую историю было бы, конечно, очень удобно, если бы борьба предпринималась только под условием непогрешимо-благоприятных шансов.*»

Это острое осознание сути марксизма и новых моментов исторического развития позволило Ленину подготовить и осуществить Октябрьскую революцию, которая является не только началом надежд для угнетенных всего мира, но и самым крупным событием духовной жизни на заре XX века для всех, кто устремлен в будущее.

Дело Ленина настолько плодотворно сказалось на культуре, что было отмечено появлением ярких произведений. В 20-е годы расцвела поэзия Блока и Маяковского, живопись Кандинского и Малевича, появились романы Горького и Алексея Толстого, фильмы Эйзенштейна.

Те, кто достиг зрелости в период между двумя мировыми войнами и умел внимательно следить за всем нарождавшимся, жили в облаке воодушевления: борьбы с интервенцией четырнадцати государств, победы большевиков, эпопеи пяти-леток, за несколько лет превративших экономически и технически отсталую страну в одну из ведущих держав мира, а затем видели, как перед лицом нацистского нашествия, когда вся Европа была покорена, героический советский народ

выстоял в одиночку и спас под Сталинградом мир от возврата к вековому варварству. Затем последовало восстановление тысяч разрушенных городов и первые подвиги человека, прорвавшегося в космическое пространство.

Таковы гранитные веки, которые поддерживают и сдерживают наше критическое суждение.

Добавим к этому надежды, порожденные этой новой жизнью: война в Испании, сделавшая испанский народ предшественником всех патриотических движений Сопротивления гитлеровскому фашизму, и выдающаяся роль, которую сыграли в освободительной борьбе против нацизма коммунистические партии, Великий поход и Китайская революция, восторжествовавшая в середине века, а на другом конце земли — Куба, чей революционный романтизм пошел навстречу марксизму-ленинизму.

Перед лицом всего нарождавшегося и развивавшегося другой мир начал агонизировать: еще война 1914—1918 годов поставила под сомнение многие из ценностей; Версальский договор породил новые очаги войны; зверства колониализма достигли апогея в период между войнами; кризис 1929 года развеял последние иллюзии в отношении экономической системы, дающей возможность законам джунглей царить в жестоком мире.

Этот тотальный кризис в конечном итоге был преодолен только посредством «тотальной войны», концепция которой была выкована Людендорфом, а гитлеризм был лишь ее самым завершенным, но не единственным выражением; окончательный отказ от всякого разделения между гражданским и военным начался Герникой и утвердился Хиросимой.

Капиталистическая система в ее самом типическом, самом богатом и мощном выражении — в лице Соединенных Штатов Америки — не сумела доказать свою способность обеспечить процветание хотя бы одного народа, не прибегая к политике вооружения и войн, не эксплуатируя целые континенты, как, например, Латинскую Америку. Маккартистская инквизиция и расистские погромы в Лос-Анжелесе, Гватемала и Вьетнам свидетельствуют о том, что она не сумела доказать свою способность создать демократию.

Мы боролись с абсолютным злом. Как же не верить, что наше дело было делом защиты абсолютного добра? Мы утвердились в этом манихейском взгляде на мир: с одной стороны, все зло и во имя глобальной концепции упадка отрицание любой возможности появления в действительно гниющем мире хотя бы малейшей человеческой ценности, даже художественной; с другой — все добро, без оттенков и теней, и во имя партийности отказ от всякого критического различения.

В результате мы с энтузиазмом, без всякого навязывания, приняли сталинский догматизм.

Система обобщалась на двадцати поразительных страницах, якобы содержащих всю философскую мудрость. Так, после учебников «латинского без рыданий» и «греческого без слез» философия стала доступной всем в три приема. Онтология: три принципа материализма. Логика: четыре закона диалектики. Философия истории: пять этапов классовой борьбы.

Пока царит эта концепция, существует не марксистская философия, а нечто вроде схоластики, претендующей на то, чтобы давать ответ на все вопросы, не зная их природы, начиная с биологии и кончая эстетикой, включая сельское хозяйство и химию. Успехи были достигнуты не благодаря этой теологии, а вопреки ей: в физике, где заставили замолчать «философов» и дали возможность работать ученым, в технике, где, к счастью, практические требования были настолько властными, что можно было пренебречь проклятиями этой схоластики, например в адрес кибернетики, которая вначале расценивалась как «буржуазная наука». Эта концепция диалектики и философии вообще не только не служила руководством для исследований, а, наоборот, была для них тормозом.

Тем не менее строительство социализма продолжалось по начертанному Лениным генеральному плану, и политическая жизнь была нарушена из-за этого ошибочного теоретизирования лишь частично, главным образом потому, что практические требования классовой борьбы и национальные традиции пролетариата европейских стран привели к героической сознательной борьбе, фактически требующей разрыва с догматической схемой по основным пунктам.

Ленин, например, учил, что сама деятельность членов партии не имела бы никакого смысла и никакого оправдания, если бы приход социализма был уже гарантирован внешней необходимостью; в борьбе против теорий «экономизма» и «стихийности» он подчеркивал значение «субъективного момента», то есть сознательности в революционной борьбе.

Во Французской коммунистической партии борьба против фаталистского догматизма была постоянной чертой деятельности Мориса Тореза, который в 1934 году писал: «Разгром капитализма не неизбежен». В 1950 году: «Нет, война не является неизбежной». В 1956 году: «Нищета не неизбежна» (в своей работе об обнищании, где он восставал против «концепции железного закона, фатализма, давящего на рабочий класс»). Это-то и позволило ему выступить с вескими историческими начинаниями, такими, как Народный фронт и политика «протянутой руки» верующим, Французский

фронт, правильность которого подтвердилась в Соппротивлении, Освобождении и Возрождении Франции.

И все же если наше движение и смогло в основном продолжать развиваться по своему пути, то только ценой огромных человеческих потерь: забвение в течение четверти века основного критического и практического, то есть научного устремления марксизма в угоду концепции мира и сознания, ставшей догматической и теологической, стоило очень дорого. Миллионов жизней.

Инквизиция — дочь догматизма.

Как только совершается отход от научной и гуманистической позиции и на вооружение берется миф абсолютной истины, трансцендентной людям, которые ею живут и повседневно творят ее своей историей, так неизбежно рождаются авторитарные и губительные методы в силу необходимости навязывать эту истину сверху.

Нарушения демократии в партии и государстве неизбежно вытекают из этой теологической концепции мира, исторического развития и человеческого мышления.

Историческая обстановка на многие годы задержала осознание этой основной ошибки. Советский Союз был укрепленным лагерем. Режимы джунглей и наживы, ответственные за бойню первой мировой войны и за колониальное угнетение народов и цивилизаций трех континентов, вели против него смертельную войну — военную, экономическую и идеологическую.

У нас не было выбора: не защищать со всей страстью надежду, порожденную Октябрьской революцией, значило, хотели того или нет, стать пособниками всех разрушительных сил, направленных против человека. Миллионы людей с радостью и мужеством отдали свою жизнь или свободу в этой борьбе. Ни один из них не может об этом жалеть. «Если бы пришлось начинать заново, я бы вновь проделал тот же путь», — говорил Пери. Думаю, что каждый из нас может повторить эти слова: тот, кто уцелел после партизанского движения, после тюрем и концлагерей, был бы готов, даже совершенно ясно сознавая те условия, в которых строился социализм, вновь занять ту же позицию перед лицом того же врага, с прежней силой отрицая за ним право осуждать в социализме насилие, находящееся в противоречие с принципами социализма и являющееся законом внутреннего развития борющегося с ним капитализма.

Что же касается тех, кто оправдывает свой антикоммунизм духовными побуждениями, им следовало бы поразмыслить над действительным смыслом однобокой духовности, замалчивающей кровавые расправы Батисты и кричащей о преследованиях

при Фиделе Кастро, стремящейся поднять верующих на бунт против «церквей молчания», но благословляющей террор и пытки, осуществляемые весьма «христианскими» режимами Салазара и Франко, или замалчивающей их.

Мы сознавали все это и должны были этому противостоять. Неумолимая логика борьбы в конце концов привела к отождествлению необходимой международной солидарности с безоговорочным, огульным принятием того, что исходило из нашего лагеря. В результате мы пришли к тому, что не могли уже отличить необходимое насилие в ответ на насилие врага от слепого насилия над нашими собственными людьми и нашими собственными идеями. Та же неумолимая логика привела нас к сведению необходимого классового духа и партийности всего лишь к одной составляющей: дисциплинированности, становящейся абстракцией, как только она отрывается от инициативы и критики. Наука стала делом дисциплины вместо того, чтобы дисциплина стала делом науки.

Ну а как обстоят дела теперь?

XX съезд Коммунистической партии Советского Союза положил начало трагическому, но живительному осмысливанию создавшегося положения.

Подведя итоги достигнутому и завоеванному, обсудив открывающиеся перспективы, а также раскрыв, в каких условиях это было достигнуто, съезд дал возможность вновь двинуться вперед.

Каковы бы ни были ошибки, допущенные впоследствии Н.С.Хрущевым, и даже его тенденция возвращаться к ошибкам, источник и пагубные последствия которых он сам же, впрочем, вскрыл, его беспримерной заслугой было то, что однажды перед лицом всего мира были подвергнуты основательному пересмотру концепция и методы, приведшие социалистический строй к тому, что он сам лишил себя единственного в своем роде богатства — личной исторической инициативы миллионов граждан и членов партии, к тому, что пролилась их кровь в нарушение принципов демократии в партии и государстве, и даже к тому, что превращенная в догму теория стала применяться в качестве идеологического обоснования этого преступления против социализма.

В свете этих разоблачений и ни на миг не забывая об открывавшихся в то же время перспективах на будущее, мне довелось перечитать, словно послание, обращенное лично ко мне, мрачные страницы «Феменологии духа»: «А именно это сознание испытывало страх не по тому или иному поводу, не в тот или иной момент, а за все свое существо, ибо оно ощущало страх смерти, абсолютного господина. Оно внутренне

растворилось в этом страхе, оно все затрепетало внутри себя самого, и все незыблемое в нем содрогнулось»<sup>10</sup>.

Для человеческой души страх смерти — это страх утраты смысла жизни и борьбы. Почему же не признаться, что сразу же после XX съезда мы на мгновение почувствовали то, что можно назвать жизненным помутнением разума? Мы никогда не испытывали подобного ни в тюрьмах, ни в концлагерях.

Перешагнув через это «крушение мечтаний», мы отправились на новое завоевание наших убеждений, но не скептиками или разочарованными, решившими ни во что не верить, а полные решимости верить только с открытыми глазами. Как говорил Пушкин, «...тяжкий млат, дробя стекло, кует булат».

Это испытание XX съездом не только не разрушило наших надежд и нашей веры, а, наоборот, открыло для марксистской философии возможность расцвести в третий раз.

Но это новое продвижение вперед станет невозможным, если слишком быстро перевернуть страницу и тем самым не обнажить все корни зла, избежав также справедливого распределения ответственности и не потребовав проведения глубокого анализа причин предшествовавшего ослепления.

Что касается меня, то вот уже в течение десяти лет я испытываю непреодолимую потребность строго измерить свою ответственность, не только теоретическую, но и практическую. Поэтому на всем протяжении данной работы я говорю не от имени Политбюро ЦК Французской коммунистической партии, а от своего собственного имени, я беру на себя всю ответственность, хотя пишу этот очерк, остро осознавая свой долг философа перед моей партией и ее Политбюро, членом которого я имею честь и ответственность состоять.

Ведь некритичное принятие концепций Сталина в области философии (как я это сделал, например, в диссертации о «Материалистической теории познания») со всеми вытекающими из этого последствиями для науки — от генетики до химии, для искусства — от музыки до живописи являлось не только теоретическим заблуждением: одобрение выносимых во имя официальных догм приговоров облегчало задачу тех, кто, прикрываясь международной порукой, мешал тому или иному человеку писать, рисовать или даже жить.

Чтобы это не могло более повториться, нам необходимо предпринять коллективное и тем самым публичное усилие, чтобы без всяких недомолвок выявить корни ошибки и вновь обрести на новом историческом этапе основное вдохновение марксизма.

Достижению этой цели и призваны способствовать в теоретическом плане эти страницы.

# I

## ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМ В ПОСЛЕДНЕЙ ТРЕТИ XX ВЕКА

Проблемы культуры сегодня ставятся в новых исторических условиях, требующих больших творческих усилий.

За последние 20 лет неизмеримо ускорился ход истории.

Три гигантских факта определяют обстановку в целом:

1. Головокружительное развитие науки и техники.
2. Построение социализма, превратившегося в мировую систему.

3. Деколонизация двух континентов — Азии и Африки.

Речь идет не о количественных изменениях, не о некоторых новых открытиях, некоторых успехах социализма, не об освобождении нескольких колоний. После второй мировой войны произошли качественные изменения.

Таким образом, возникли не существовавшие ранее проблемы, и нам следует определить, какие необходимо применить усилия, чтобы поднять марксизм до уровня нынешних требований.

Сознание людей отстает от развития истории. Если мы хотим изыскать средства для преодоления этого отставания, нам нужно полностью осознать этот факт, и только тогда марксизм сможет успешно сделать новый обобщающий вывод.

Все наиболее значительные течения мысли выдвигают сейчас это требование. Всеми ощущается разрыв между исторической действительностью и сознанием. Необходимость «обновления», приведения в порядок дел, не является уделом одних католиков. Это общее явление.

Как же ставятся проблемы, исходя из перечисленных выше трех великих фактов?

За двадцать лет власть человека над природой возросла в большей степени, чем за предыдущие двадцать веков.

В основе этого переворота лежат несколько крупных научных и технических открытий.

Наиболее поразительным фактом является производство атомных и термоядерных бомб. В 1945 году (Хиросима) речь

шла всего лишь о более мощном, чем другие, средстве поражения; 10 лет спустя произошло качественное изменение: при наличии существующих запасов бомб и при методическом их разбрасывании с технической точки зрения стало возможным стереть с лица земли все следы жизни. Начатая миллион лет назад эпопея человечества может прийти к концу.

Второе следствие этих открытий является не менее важным: человеческая история теперь обрела безграничные перспективы. Еще тридцать лет назад можно было предвидеть момент, когда истощатся запасы угля и нефти — источников энергии на нашей планете. С открытием законов расщепления материи более не существует четких границ власти и богатства людей.

Третье следствие этих открытий относится к общей судьбе человечества. Охлаждение Солнца и Земли делало мыслимым конец жизни человеческого рода на нашей планете, которая превратилась бы в необитаемую. Первые шаги в космосе и энергетические возможности расщепления материи позволяют сегодня отбросить такую перспективу. Благодаря своим достижениям человечество может мечтать о действительном бессмертии.

В результате обобщенного изучения явлений саморегуляции и исчисления вероятностей примерно в 1949 году, после появления книги Норберта Винера о кибернетике, родилась новая наука. Менее чем за десять лет эта наука нашла массовое применение.

Речь идет не просто о количественных изменениях, не просто о новом этапе применения машин. До сих пор, начиная с открытия огня и обработки камня и кончая открытием силы пара, изобретением мотора внутреннего сгорания и открытием электричества, орудия труда, а затем и самые совершенные машины имели целью умножить *физическую* силу человека, заменить ручной труд, ускорить этот труд, сделать его более продуктивным.

Теперь же произошло качественное изменение: речь идет о замене некоторых форм умственного труда человека.

Например, для того чтобы управлять полетом спутника, необходимо вычислять его траекторию в каждый данный момент. Для этих операций потребовались бы десятки высококвалифицированных математиков, которые работали бы долгие месяцы. Когда они завершили бы свой труд, спутник был бы уже далеко и их работа была бы проделана впустую.

Электронно-вычислительные машины могут безошибочно выполнять миллионы сложных операций в секунду, а время стало измеряться «нано-секундами» (миллиардными долями секунды).

Электронно-вычислительная машина — это не просто регистрирующая касса в универсаме с усовершенствованной

счетной машиной. Нет, эта машина производит отбор решений и даже информирует ученого, если он неправильно поставил проблему в самом начале.

Применение этого изобретения распространяется на все области.

В США электронный аппарат «Гед» автоматически контролирует производство и распределение электроэнергии девяти электростанций... Аппарат следит за количеством потребляемой энергии, рассчитывает для каждой электростанции стоимость угля, его калорийность и степень относительной влажности, параметры линий электропередач и т. п. В Москве в январе 1964 года электронно-вычислительная машина была использована для расчета оптимального технического варианта строительства здания. В марте 1964 года на верфях Ленинграда начато строительство устройства, которое автоматически выводит суда на места рыбной ловли и руководит ловом и обработкой рыбы.

Произошли качественные изменения и в области средств сообщения и связи.

В течение примерно 2000 лет изменений в этой области было мало: Юлий Цезарь и Наполеон затрачивали на поездку от Парижа до Рима примерно одинаковое время; скорость передвижения определялась скоростью лошадей и организацией их перепряжки. Пар и железные дороги также привели лишь к количественным изменениям: скорость возросла всего в 3—4 раза.

Авиация осуществила еще одно количественное изменение: скорость возросла в 7—8 раз. Космическая ракета переносит нас уже в иной масштаб измерения — в масштаб движения небесных тел. Спутник движется с намного более высокой скоростью, чем скорость вращения Земли. Увеличение скорости уже не в 3—4 или 7—9 раз, а в сто и тысячу раз.

Благодаря авиации у человека появилась возможность жить в масштабах планеты. Теперь же он начинает новый путь: его ждет космическая судьба.

В течение долгого времени информация распространялась с такой же скоростью, с какой путешествовали люди. Курьеры передвигались в зависимости от скорости лошадей. Сегодня же не только имеется техническая возможность немедленного распространения информации по всему миру, но это стало массовым явлением благодаря очень быстрому росту за последние десять лет числа радиоприемников и телевизоров. Европовидение, мировидение через спутник Телестар и, наконец фотографирование Луны.

Эта система распространения информации произвела глубокий переворот в условиях политической пропаганды, а также образования и культуры.

В биологии за десять лет было сделано открытий больше, чем за период от Гиппократов до Клода Бернара.

Начиная с 1954 года были сделаны открытия, повлекшие за собой качественные изменения.

В начале века Лёб считал, что отдаленными целями биологической науки являются:

синтез белка;

овладение эволюцией видов.

Но благодаря начатому в 1954 году Ошоа и Корнбергом синтезу нуклеотидов, способных воспроизводиться, и направленным модификациям цепочек этих нуклеотидов, осуществленным Уотсоном и Криком, мы уже находимся на пути к достижению этих целей.

Есть веские основания считать, что в последнюю треть этого века в биологии будут сделаны по крайней мере столь же важные открытия, как открытия в области физики за первые две трети XX века.

Человек сейчас становится не только «сознающей саму себя эволюцией», но руководящей сама собой эволюцией, одним из факторов эволюции. Человек становится способным изменять наследственность и биологически направлять способности человека. Все это ставит внутри самой науки моральную проблему — проблему целей: во имя каких ценностей будут отбираться подлежащие развитию способности?

Это всего лишь некоторые примеры происшедших изменений.

Они ставят со всей остротой проблему обучения, усвоения, распространения и овладения этими достижениями.

Для того чтобы только подчеркнуть размах поставленных проблем, напомним три факта:

в настоящее время в мире насчитывается больше творческих ученых, чем за все время с момента зарождения человечества (доклад Оже в секции научных исследований ЮНЕСКО);

за восемь лет количество человеческих знаний удвоилось (объем научных изданий, исследовательских работ, научных журналов, за вычетом научно-популярных изданий);

неизмеримо сокращается время между фундаментальным открытием и его практическим массовым применением: для применения фотографии потребовалось 112 лет, телефона — 56, транзисторов — 5 лет.

Эти факты показывают размах проблем.

*Философская проблема:* Энгельс говорил, что материализм должен менять свою форму с каждым великим открытием, составляющим эпоху в истории наук. Ленин проделал гигантскую работу, чтобы осмыслить физику своего времени. Какую же колоссальную работу следует проделать нам сейчас,

чтобы поднять марксистскую философию до нынешнего уровня развития науки!

*Политическая проблема:* головокружительный рост власти техники над природой дает горстке людей такую информацию и возможность организации, что в их руках сосредотчивается ужасающая власть. Этот технократический разрыв между руководителями и массами является закономерностью в условиях монополистического строя, где концентрация средств является классовым делом. Возникающие в результате этого в принципиально иных условиях объективные трудности ставят вопрос о развитии подлинной социалистической демократии.

*Педагогическая проблема:* масса знаний удвоилась за 8—10 лет, но было бы недостаточно добавить новую главу в программу выпускных классов, чтобы дать детям хотя бы общее представление о том, что в настоящее время создается. Необходимо коренным образом пересмотреть программы, и здесь особую актуальность приобретает проблема внешкольного просвещения.

Утверждение социализма создало условия для невиданного расцвета культуры и искусства.

Прежде всего благодаря тому, что в ходе борьбы рабочего класса, руководимого и направляемого марксистско-ленинской партией, начинает преодолеваться разрыв между трудом и культурой.

Далее, благодаря тому, что победа рабочего класса и диктатура пролетариата позволяют покончить с такой системой, которая превращает культурные ценности в товар.

Наконец, благодаря тому, что социалистическая демократия дает каждому человеку, каждому ребенку возможность полностью развить заложенные в нем человеческие способности и тем самым возможность осмысливать и создавать культурные ценности.

Если культура начинается вместе с трудом и развивается вместе с ним, то любое крупное изменение в организации общественного труда и производственных отношениях влечет за собой глубокие изменения в области культуры и в условиях ее развития.

Одной из основных черт социализма, отличающих его от капитализма, является то, что в силу его классового характера, в силу уничтожения частной собственности на средства производства впервые в истории человечества появляется возможность *действительного планирования общественного труда.*

Когда планы более не определяются прибылью и не срываются во имя ее, когда они составляются не в интересах кучки владельцев средств производства, а с учетом действительных потребностей всех людей, тогда в человечестве начинается совершаться большой культурный и моральный сдвиг: человек впервые получает возможность осознать преследуемые цели. Человек может взять на себя заботу об эволюции, двигателем которой является уже не *природа*, не звериное столкновение противоположных интересов, а *культура*, познание целей и средств человеческого развития.

Коммунизм дает возможность преодолеть ограниченные проекты сменявших друг друга эксплуататорских классов и набросать всеобщий проект: при коммунизме, то есть когда будут преодолены *рыночные отношения* и *государственные отношения*, могут родиться собственно человеческие отношения. Каждый сможет жить как все, и человеческий мир впервые станет «единым целым».

Такова теоретическая линия развития, «пунктиром» намеченная Марксом и Энгельсом.

Действительное историческое развитие Советского Союза и стран, строящих социализм, оказало во всем мире решающее воздействие на будущее культуры: вера миллионов в возможность перестройки человеческих отношений, создания иных человеческих отношений, чем в капиталистическом обществе и в других классовых обществах, — одним словом, вера в возможность социализма — стала очень широко распространенным убеждением, пусть даже для многих идея социализма остается туманной и расплывчатой.

Однако действительное историческое развитие социализма оказалось богаче, чем его теоретически начертанный путь.

В частности, в области организации общественного труда проблемы планирования сейчас стали неизмеримо более сложными, чем 40 или даже 20 лет тому назад.

В Советском Союзе, например, проблема планирования вначале заключалась в создании технических и экономических основ социализма.

Прежде всего необходимо было преодолеть отставание от капиталистических стран; с точки зрения целей, а также методов и средств план создавался, так сказать, с нуля или даже с отрицательных величин по сравнению с уровнем развития крупных промышленных стран.

Цель плана: создание средств обороны и возможностей потребления.

Средство: предоставить абсолютную первоочередность развитию тяжелой промышленности, производству средств производства с целью удовлетворения нужд обороны и будущего потребления.

Эти требования предполагали наличие определенной морали, эстетики, педагогики: хорошо и прекрасно все, что служит осуществлению этой великой цели.

Прежде всего это предполагало основанную на самоотречении, дисциплине, жертвоприношении и самопожертвовании грандиозную мораль, которая проявилась на фронтах гражданской войны и борьбы с интервенцией, затем в труде на великих стройках пятилеток, затем вновь в войне с гитлеровским фашизмом.

В области эстетики наиболее крупными произведениями этого периода были те, которые прославляли эту цель и служили ей: от «Чапаева» Фурманова до «Цемент» Гладкова, от «Хождения по мукам» Алексея Толстого до «Молодой гвардии» Фадеева, от «Педагогической поэмы» Макаренко до «Поднятой целины» Шолохова.

Соответствовавшая этому периоду педагогика была такой, которая основывалась на этой морали дисциплинированности и самопожертвования и вместе с тем делала упор на быстрое усвоение знаний о природе и технике.

Нет никакого парадокса в том, что именно после XX съезда, то есть после того как были подведены грандиозные итоги одержанных побед, в социалистическом мире стали наблюдаться трудности.

Было бы неверным полагать, что эти трудности были вызваны разоблачением Сталина.

Напротив, они были вызваны значимостью одержанных побед.

Повышение жизненного уровня в странах, строящих социализм, быстрое распространение образования, прогресс социализации в учреждениях и области морали — словом, успехи социализма вызвали к жизни новые требования.

Центральной теоретической проблемой, начиная с которой были переосмыслены вопросы общественной организации труда и планирования, является *проблема роли товарных отношений и действия закона стоимости в социалистической экономике.*

Чтобы дать себе в этом отчет, надо исходить из самого принципа социалистического строя и совокупности тех условий, в которых он осуществляется.

Отправная точка состоит в том, что социализм является переходной ступенью от капитализма к коммунизму.

В капиталистическом обществе товарные отношения регулируют почти все человеческие отношения, а стихийное действие закона стоимости является двигателем развития.

В коммунистическом обществе товарные отношения растворены в отношениях между людьми, а закон стоимости является всего лишь средством расчетов в масштабе страны.

В социалистическом обществе наблюдается *противоречие* между этими двумя крайностями — между проектом прямого и централизованного планирования, в результате которого все человеческие отношения станут прозрачными, и товарными отношениями, все еще объективно подчиненными закону стоимости.

На основе этого общего анализа характера социализма профессор Шик из Праги показал, что причиной существования товарных отношений в социалистическом обществе является именно это *противоречие* между общественным сотрудничеством, ставшим возможным в результате установления социализма, и характером труда и потребления, порождающим такие интересы и стимулы отдельных лиц и групп, которые еще не совпадают с основными интересами всего общества в целом.

В этот период товарные отношения и действие закона стоимости позволяют согласовывать интересы групп, проявляющиеся в рамках направляемого планом общественного сотрудничества.

На этом пути можно впасть в систематические ошибки двоякого рода:

в сектантскую ошибку — если ожидать, что каждый гражданин социалистического общества будет вести себя уже как гражданин коммунистического общества, для которого сознание и моральные стимулы являются определяющими, и рассматривать материальные стимулы как простой пережиток старого капиталистического общества,

или в оппортунистическую ошибку — верно, что в социалистическом обществе труд еще не стал первой потребностью человека и, следовательно, прямым и первым стимулом труда является заинтересованность трудящихся в удовлетворении своих материальных и культурных потребностей, но это вовсе не означает, что их потребности остаются неизменными и исторически не меняются.

Трудность состоит в том, чтобы осознать живую диалектику материальных и моральных стимулов, а не противопоставлять их: только постоянно нацеливая на общественные интересы материальные интересы отдельных лиц и коллективный труд с помощью распределения по труду и товарных социалистических отношений, можно развить социалистическую мораль.

Исторический опыт, таким образом, привел к идее о множественности «моделей» этого построения. Уничтожения частной собственности на средства производства, как первейшего и необходимого условия социальной революции нашего времени, недостаточно для ликвидации всех видов отчуждения человека. Исторический опыт показал, что в области управ-

ления коллективной собственностью система централизованного планирования, которая в определенных исторических условиях, особенно на первых этапах строительства, бывает абсолютно необходимой, может породить технократические и бюрократические извращения в концепции государства и даже партии и породить новые виды отчуждения класса в партии и партии и государства в личности руководителя. С другой стороны, преходящая необходимость широко учитывать закон стоимости и товарные отношения в условиях строя, основанного на коллективной собственности на средства производства и системе «самоуправления», позволяющих наладить постоянную самокритику и установить непосредственную экономическую и политическую демократию, сталкивается с проблемой сочетания инициативы снизу с техническими требованиями национального планирования.

Какова бы ни была «модель», применяемая в зависимости от условий развития каждого народа, всегда существуют трения между этими двумя требованиями. —

В этой области нельзя полагаться ни на *стихийность*, которая привела бы к хаотическому столкновению интересов отдельных групп, ни на *догматическое притязание* определять сверху потребности и вкусы всех трудящихся в целом.

В первом случае из виду упускается перспектива, во втором — *реальное положение вещей*.

Частные интересы групп производителей могут быть приведены в соответствие с основными интересами всего общества лишь в том случае, если интересы этих групп производителей сочетаются с интересами других трудящихся, потребляющих продукты их труда. А это можно сделать лишь через посредство товарных отношений, закона стоимости и цен.

Означает ли это, что речь идет о возврате к принципам капитализма?

Никоим образом.

Прежде всего при социалистическом строе ограничена сфера действия закона стоимости:

земля, например, в основном изъята из товарного обращения. Тем не менее при социалистическом строе существует отдаленный эквивалент дифференциальной ренты в зависимости от плодородия почвы, климата и т.п. В колхозах-миллионерах Армении и Грузии жизненный уровень значительно отличается от жизненного уровня в сибирских колхозах;

труд, вернее рабочая сила, перестал быть товаром, но плата труда различных категорий рабочих не определяется автоматически количеством и качеством труда: оплата может значительно меняться в зависимости от конъюнктуры, нужд и быта.

Сам принцип планирования при социалистическом строе отличается от принципа планирования при капиталистическом строе.

При капиталистическом строе сознательное руководство экономикой невозможно. Самое большее, что может быть, — это некоторые акты вмешательства, нацеливающие экономику не на единую цель, а на различные цели, поскольку направление капиталовложений определяется интересами, зачастую противоречивыми, крупных капиталистических групп; осуществляемый «план» слагается из соотношения антагонистических сил. При социалистическом строе планирование не зависит от подобных противоречивых интересов, поскольку оно определяется не равновесием между аппетитами соперничающих в погоне за прибылью групп, а общими потребностями всего общества в целом.

После того как социализм сумел удовлетворить непосредственные потребности широких масс, планирование становится все более и более трудным делом. Теперь план уже не определяется заранее вплоть до мелочей неотложными нуждами. Если настает момент, когда можно предоставить каждому гражданину три пары туфель в год, то нельзя ставить целью снабдить каждого шестью или двенадцатью парами.

Возникает проблема целей, а вместе с ней проблемы качества, пропорций, равновесия, выбора.

Нельзя более слепо верить в «объективный закон пропорционального развития» в том смысле, как его понимал Сталин. Пропорцию нужно находить в повседневных поисках, а цели уже нельзя более определять только сверху.

Следует учитывать как подлинные, действительно имеющие место потребности масс, так и экономические возможности, которые ведут к необходимости уделять более серьезное внимание вопросам *рентабельности*. Это никоим образом не означает возврата к капиталистическим нормам прибыли, поскольку при социалистическом строе не существует возможности частного присвоения прибавочной стоимости.

Учитывать рентабельность предприятий при социалистическом строе — значит обеспечивать развитие социалистического накопления и покрывать непроездивительные расходы (на оборону, социальное обеспечение, образование и т.п.).

И здесь товарные отношения и действие закона стоимости позволяют определить эту рентабельность, рассчитать затраты общественно необходимого труда, преодолеть противоречие между личным и общественным, краткосрочным и долгосрочным, материальными и моральными стимулами.

Таким образом, экономические проблемы, и в частности проблемы планирования, стоят уже иначе, чем в героическую

эпоху первых пятилеток: они стали несравненно более сложными как в определении целей, так и в отношении методов управления и определения пропорций.

Это изменение базиса требует внесения изменений в надстройку.

Так, например, факт осознания объективной необходимости учитывать товарные отношения в течение длительного периода предполагает и требует более активного участия масс в разработке экономических планов и политических решений, в управлении экономическими и политическими делами. Сейчас разрабатывается новая советская конституция.

Все это ставит новые проблемы:

в философии первостепенное значение — и это не случайно — приобретают проблемы гуманизма и отчуждения. Они отражают стремление порвать со всеми формами позитивизма и сциентизма, приводящими к тому, что за цель принимается средство (идет ли речь о системе планирования и руководства хозяйством или же о форме государства или структуре партии);

в общественных науках марксистская социология развивается как независимая отрасль науки, тем более что появляется необходимость более конкретно заняться изучением объективных законов социалистической действительности;

в политэкономии новые требования, предъявляемые к планированию, привели к принятию отраслей науки, ранее расценивавшихся как «буржуазные», таких, как эконометрия и кибернетика;

в морали наряду с такими ценностями, как дисциплинированность и самопожертвование, по необходимости делается упор на инициативу и творчество;

в эстетике больше невозможно резко противопоставлять друг другу социалистический реализм и критический реализм, поскольку это противопоставление вытекало из слепой веры в то, что социализм уже полностью построен и поэтому более не существует коренного противоречия между личностью и обществом, нет более отчуждения. Социалистический реализм, перестающий быть критическим, растворяется в идиллическом ирреализме.

Это осознание великих перемен помогает нам избежать ряда ошибок в области культуры:

1) ошибки, которая состоит в вере в то, что, поскольку созданы экономические и социальные основы социализма, надстройка неизбежно вытекает из них и что человек преобразится автоматически, будто он является простым продуктом или результатом тех условий, в которых он живет;

2) ошибки, которая состоит в вере в то, что культура является лишь средством достижения непосредственных целей экономического плана или политического проекта;

3) ошибки, которая состоит в вере в то, что наука и техника могут решить все поставленные ими проблемы, и в пренебрежении к гуманистическому аспекту культуры, аспекту поисков целей.

Таковы проблемы, возникшие перед нами на нынешнем этапе развития социализма.

Третьим великим историческим фактом, глубоко преобразившим самую постановку проблем, является факт деколонизации двух континентов — Азии и Африки — менее чем за двадцать лет.

Основное историческое значение этого нового факта состоит в том, что Запад, то есть Европа и Северная Америка, не является более единственным центром исторической инициативы, единственным создателем ценностей, цивилизации, культуры.

Хотя народы Азии и стран Черной Африки не создали столь эффективной технологии, как наша, тем не менее для гуманизма нашего времени было бы пагубно не разыскивать и не признавать ценности, созданные народами, задержанными в их первоначальном развитии колониализмом и лишенными их собственной истории.

Марксизм, выступающий в качестве наследника всей культуры прошлого, не может сводить эту культуру исключительно к западным традициям классической немецкой философии, английской политэкономии, французского социализма, греческого рационализма и техницизма, порожденного эпохой Возрождения.

Если бы марксизм поступил так, он стал бы просто западным и из его поля зрения ускользнули бы некоторые человеческие измерения.

Всемирное призвание марксизма — укорениться в культуре каждого народа. Алжирец мусульманской культуры может прийти к научному социализму, отправляясь не от Гегеля, Рикардо или Сен-Симона: у него был свой утопический социализм в лице движения карматов, свои рационалистические и диалектические традиции в лице Аверроэса, свой предшественник исторического материализма в лице Ибн Хальдуна; именно к этим традициям он может привить научный социализм. Это никоим образом не исключает того, что он впитает в себя наследие нашей культуры, *точно так же, как мы должны впитать в себя его культурное наследие.*

То, что в Черной Африке не торопятся объявлять себя приверженцами материализма и создавать марксистские партии, а в Азии появились раскольники, — это исторические явления, ставящие перед нами фундаментальные проблемы.

Речь идет вовсе не о том, чтобы отвергнуть рационалистическую и техническую традиции в угоду иррациональному или отказаться от них, а о том, чтобы подключить все жизненные силы к рационализму, обогащенному этим вкладом, и благодаря знанию других основных подходов к жизни провести необходимое критическое разграничение, с тем чтобы избежать догматизации пашей собственной традиции.

Еще в меньшей степени речь идет о снисходительном отношении к некоторым вывернутым наизнанку расистским теориям, которые привели бы к тому, что народы застыли бы в свѐм прошлом.

Речь идет о выработке действительно всеобщего гуманизма, ничего не утрачивая из достижений разума, а открывая для себя новые сферы культуры.

Марксизм по самой своей природе способен на эту универсальность, а богатый опыт борьбы за национальное освобождение народов, находившихся под колониальным гнетом, и строительство социализма каждым из них по своему пути значительно обогатит его гуманизм.

Марксизм в связи с опасностью стать «провинциальным» не может развиваться, ограничиваясь монологом; он может развиваться, только ведя диалог со всеми творениями человека.

Проблемы, поставленные деколонизацией, вернувшей народам, ранее находившимся под колониальным гнетом, их собственную историю, побуждают нас вновь найти живую душу марксизма, отбросив схематизации и упрощения, которые разлетаются в прах при более широком исследовании мира.

Размышления над каждым из трех «великих фактов» нашего века приводят к одному и тому же выводу.

Развитие естественных наук и техники окончательно похоронило претензию на обладание раз и навсегда непреложными элементами действительности или непреложными принципами познания. Как подчеркивал Башляр, в наши дни метод познания является «некартезианским»: он подменяет во всех областях диалектикой интуицию.

Развитие социализма в различных исторических и географических условиях в масштабе нескольких континентов обязывает нас ввести также понятие множественности «моде-

лей», точно так же как всемирное движение деколонизации, высвобождая новые источники человеческого творчества, долго отрицавшиеся и попиравшиеся колониализмом, вынуждает нас расширять горизонты гуманизма, до сих пор считавшегося исключительно западным.

Под каким бы углом мы ни подходили к проблемам XX века, догматизм стал непригодным.

Таким образом, нам следует начать с размышления о природе догматизма.

## II

### ОТ ДОГМАТИЗМА ДО ИДЕЙ XX ВЕКА

Перед лицом величайшей метаморфозы мира и трех великих фактов, характеризующих эту метаморфозу, в области философии наблюдается большой разброд.

Еще ни одному философу за последние двадцать лет не удалось осмыслить эту новую действительность, подняться до общего обзора, который можно было бы сравнить с великими обобщениями времен Ренессанса, от Леонардо да Винчи до Джордано Бруно и Декарта, с великими обобщениями энциклопедистов XVIII века, с великими обобщениями Маркса век тому назад и Ленина полвека тому назад.

Почему же марксизм в условиях этого всеобщего разброда в области философии может ответить на вопросы, поставленные в нашу эпоху историей и жизнью?

Потому что с появлением марксизма философия впервые более не стремится витать над вещами, людьми и их историей, а стремится быть *осознанием и двигателем борьбы, в ходе которой человек преобразует вещи и самого себя и создает свою собственную историю.*

Будучи достижением, которое не может быть поставлено под сомнение наукой, поскольку оно является условием самого ее существования, марксизм является философией, которая не претендует на создание какой-то законченной системы, то есть системы, быстро вступающей в противоречие с постоянно преобразующейся действительностью, поскольку система всегда является образом прошлого, единственно законченного.

Марксистская философия — это усилие, направленное на то, чтобы сделать действие познаваемым и развить его через его преодоление.

Марксизм является материалистическим и диалектическим, поскольку он стремится слиться в единое целое с движением вещей и деятельностью человека, преобразующего их.

В этом состоит *принципиальное* превосходство марксизма над всеми другими философиями.

Это превосходство является принципиальным, потому что марксизм *может* сделать обобщающий вывод, в котором нуждается наш век. Но он еще этого не сделал.

---

Марксизм создал экономические и социальные условия возрождения культуры, бесконечно более прекрасной, чем предшествовавший Ренессанс. Но культура — это не просто результат тех условий, которые сделали возможным ее создание. Необходимы новые творческие усилия, чтобы поднять эту культуру до уровня потребностей и надежд, порожденных марксистскими революциями именно благодаря их успеху.

Марксистам надлежит доказать фактическую истинность этого принципиального превосходства и его практическую действительность в каждый новый исторический момент, повышая свое философское, историческое, моральное, художественное сознание до уровня созданных ими самими условий. Именно это подчеркивал Энгельс в «Людвиге Фейербахе»: «С каждым составляющим эпоху открытием даже в естественно-исторической области материализм неизбежно должен изменять свою форму»<sup>11</sup>.

А со времени Энгельса было сделано много таких «составляющих эпоху открытий»: квантовая физика и теория относительности в начале века, кибернетика, синтез и направленные изменения нуклеотидов в биологии в середине века (если говорить только о естественных науках).

Выполнили ли марксисты программу, начертанную Энгельсом?

Они сделали это однажды — в 1908 году, и сделали образцово благодаря ленинскому «Материализму и эмпириокритицизму». Ленин провел три года над разбором фундаментальных трудов современной физики — работ английских физиков Максвелла, Риккера, Уорда, Пирсона, немецких физиков Эрнста Маха, Герца, Больцмана, включая и философские толкования Когёна и фон Гартмана, работ французских физиков Анри Пуанкаре, Беккереля, Ланжевена и толкований Дюгема, Леруа, не говоря уже о спекуляциях русских ревизионистов.

Если бы сегодня пришлось составлять библиографию по этому вопросу и остановиться на 1908 г. (времени написания книги), то мы увидели бы, что ни одна серьезная работа не избежала ленинского разбора. На этой научной основе он показал, чем может быть «новая форма» материализма, соответствующая данному этапу физики: он ввел с теоретической точки зрения радикально новую мысль о неисчерпаемости материи. «Электрон так же неисчерпаем, как и атом...»<sup>12</sup> Этот тезис влечет за собой основные философские выводы, в частности вывод о том, что мы не имеем права смешивать саму материю и то представление, которое наука создает о материи в тот или иной момент своего развития.

Это, несомненно, самый плодотворный вывод работы Ленина, в этом состоит его первостепенный вклад в борьбу с догматизмом в философии.

Марксизм не является докритической, догматической философией.

Исторически догматизм в философии является противоположностью критики в том смысле, какой Кант впервые придал этому слову, хотя он и сделал это во внеисторической перспективе. Проще говоря, критическая точка зрения в философии — это осознание того факта, что все, что мы говорим о действительности, носит субъективный характер. Догматизм же, напротив, — это иллюзия проникновения внутрь вещей или претензия на такое проникновение и на высказывание о них абсолютной и окончательной истины. Наиболее типичным примером догматизма является догматизм религиозный, его стремление обучать истинам-откровениям, абсолютным и окончательным, преподносимым в виде догм, причем эти истины изрекаются не людьми, а Всевышним. Они витают над людьми и их историей.

Но существуют и иные формы догматизма, даже материалистические, как, например, догматизм Французских материалистов XVIII века, определявших материю раз и навсегда, отправляясь от механистических концепций Декарта, и стремившихся проникнуть в суть вещей, чтобы вещать нам о них абсолютную истину.

Марксистский материализм принципиально антидогматичен.

Еще в «Тезисах о Фейербахе» Маркс вскрыл основной недостаток всех предшествовавших форм материализма: они не видели *активного момента* познания, акта, с помощью которого человек, чтобы познать вещи, идет им навстречу, составляя схемы, чтобы их постигнуть, гипотезы, чтобы их понять, а затем *на практике* проверяет правильность своих схем, гипотез, моделей. Познание — это *построение* «моделей», а единственным критерием ценности этих моделей является практика.

Материалисты Маркс, Энгельс и Ленин придавали этому активному моменту познания, разработанному Кантом, Фихте и Гегелем, очень большое значение и всегда подчеркивали, что основным философским источником марксистской философии является именно немецкий идеализм. Я подчеркиваю — немецкий *идеализм*, ибо в немецкой философии есть и Фейербах, но не он упоминается в качестве основного источника. Энгельс в своем «Людвиге Фейербахе» непрестанно повторяет что Фейербах неизмеримо беднее Гегеля; в

предисловии 1874 года к «Крестьянской войне в Германии» он провозглашает: «Без предшествующей ему немецкой философии, в особенности философии Гегеля, никогда не создался бы немецкий научный социализм...»<sup>13</sup> В 1882 году он еще раз повторяет: «...мы, немецкие социалисты, гордимся тем, что ведем свое происхождение не только от Сен-Симона, Фурье и Оуэна, но также от Канта, Фихте и Гегеля»<sup>14</sup>.

Все догматические толкования марксизма начинаются с недооценки этого наследия Канта, Фихте, Гегеля и возврата к Фейербаху, Дидро и Спинозе.

Признание ценности этого наследия немецкого идеализма никоим образом не означает недооценки материалистического момента мысли Маркса. Оно лишь исключает всякое смешивание с домарксистскими формами материализма — догматическими и спекулятивными.

Марксизм стал наукой именно потому, что он отказался от спекулятивных и догматических претензий быть философией, «витающей над науками» и избегающей их превратностей. Марксистский материализм — это призыв к скромности: утверждая, что мир существует вне меня и без меня и что его существование не зависит от меня, но в то же время никогда не смешивая этот мир с более или менее сложной «моделью» мира, которую создает наука в каждую историческую эпоху, диалектический материализм признает, что действительность неисчерпаема, что она гораздо шире наших знаний о ней и что всякая научная концепция всегда является временным построением, существующим до появления более богатых, более эффективных, более верных построений.

Марксистский материализм, будучи критической философией, поскольку он никогда не забывает, что все, что говорится мной о вещах, говорится человеком, а не богом, запрещает нам, как материализм, строить идеалистические иллюзии, заключающиеся в смешении, характерном для Гегеля, нашего воспроизведения мира в понятиях посредством всегда приблизительных моделей с его реальностью. Эта идеалистическая иллюзия живуча: Башляр говорил, что любой научный факт представляет собой пучок понятий, и это справедливо, если не забывать, что обратное — неверно. Я не могу перестроить объективную действительность при помощи пучков понятий, составленных в соответствии с законами логической связи или гармонии. Действительность не является ни продуктом математики, как это полагал Декарт, ни продуктом эстетики, как это представлял Лейбниц.

Согласно Марксу и Ленину, в материалистическом моменте познания определяющую роль играет критерий практики, критерий проверки опытом наших гипотез, наших моделей,

который в конечном счете один может нам гарантировать то, что наша понятийная конструкция соответствует объективной действительности. Как писал Маркс в своем втором тезисе о Фейербахе: «Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью, — вовсе не вопрос теории, а *практический* вопрос. В практике должен доказать человек истинность, т.е. действительность и мощь, посюсторонность своего мышления»<sup>15</sup>.

Диалектический материализм отличается от всех предшествующих форм материализма, в частности, тем, что он учитывает диалектические связи между относительными и абсолютными истинами.

Для марксиста всякая истина является одновременно относительной и абсолютной истиной.

Всякая научная теория, дающая отчет в охватываемых ею явлениях, представляет собой относительную истину в том смысле, что рано или поздно она будет превзойдена более глубокой и более широкой теорией, которая включит ее в себя и сведет ее к частному случаю более общей истины. В то же время она является абсолютной истиной в том смысле, что теория, которая ее превзойдет, обязательно включит в себя все, что она объясняет и делает для нас доступным.

Эта «относительность», как подчеркивал Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме», отнюдь не ведет к релятивизму, потому что всякое научное открытие и всякая теория, его обосновывающая, является окончательным завоеванием науки и не может ставиться под сомнение, поскольку она дала нам раз и навсегда эффективную возможность воздействия на природу и, следовательно, хотя бы приблизительное отражение действительности.

Эта диалектика связей между относительной и абсолютной истинами играет первостепенную роль, поскольку для того, чтобы не дать ложного (или фаталистического) представления о научном социализме, следует иметь ясное представление о том, что такое научная истина, и не думать, что избежать скептицизма и эклектизма можно, лишь замкнувшись в догматическом рационализме, противопоставляющем идеологию науке, подобно тому как картезианцы противопоставляли истину заблуждению. Полагать, что можно раз и навсегда овладеть понятием, овладеть основополагающими, незыблемыми и законченными принципами и после этого идти вперед от понятия к понятию, означало бы поставить себя вне действительного развития естественных наук.

Существует завоеванное наукой ядро абсолютной истины, которое не может быть вновь поставлено под вопрос, но это ядро абсолютной истины (то есть совокупность реальных

возможностей, которыми мы располагаем, и вытекающее отсюда сходство между действительностью и построенными нами научными моделями),

во-первых, никогда не является законченным,

во-вторых, является составной частью постоянно пересматриваемых, всегда относительных понятий, теорий, моделей.

Научный социализм, как показывает само его название, претендует на того же рода истинность, что и сама наука. Он является наукой и, как всякая наука:

1) содержит в себе ядро абсолютной истины в том смысле, что дает нам власть над явлениями, которые он изучает, — явлениями истории, и эта власть предполагает наличие определенного сходства между теорией и уровнем действительности, теоретическим выражением которой она является;

2) это ядро истины постоянно растет;

3) этот рост происходит не путем механического прибавления, а путем органического развития, предполагающего полный пересмотр понятий на каждом этапе.

Приписывать марксизму привилегию «абсолютно абсолютной» истины (которая не была бы одновременно относительной и абсолютной), привилегию свободы от превратностей научного прогресса, означало бы лишить марксизм его научного характера и превратить его в незыблемую догму. Ибо именно теологическому догматизму свойственно отрицание диалектики относительной и абсолютной истин. Марксизм не может объявлять себя наукой и одновременно отстаивать статус истины, которая была бы только абсолютной, статус (иллюзорный) метафизики и теологии.

Для иллюстрации этой мысли возьмем простой пример — пример материалистической теории отражения в познании.

Лукреций представлял ее себе в примитивной форме: частички материи — атомы — излучаются предметом. Их воздействие на другой конгломерат атомов, каковым являемся мы, вызывает в нас отражение этих вещей, порождая тем самым познание. Эта хотя и наивная «модель» содержит в себе ядро абсолютной истины: нет отражения без отражаемого предмета. А это является одной из основ материализма. То же самое можно было бы сказать о материализме, порожденном английским эмпиризмом, или французском материализме XVIII века.

И тем не менее это относительная истина, ибо диалектический материализм Маркса, впитав в себя богатый вклад немецкой идеалистической философии об «активной стороне познания», устанавливает, что отражение не является отправной точкой познания: оно складывается через последовательные приближения при помощи гипотез, создаваемых активным

человеком и опровергаемых или подтверждаемых практикой. Однако эта более богатая концепция сохраняет и развивает ядро абсолютной истины предшествующего материализма: первичность материи в отношении сознания — это окончательное завоевание, которое не может быть поставлено под вопрос наукой, поскольку оно является условием существования самой науки.

Таким образом, остается справедливым, что познание *по своей природе* является «отражением» в том смысле, что оно является познанием действительности, не являющейся нашим творением, и вместе с тем что *по своему методу* оно представляет собой «конструкцию».

Понятие «модели» позволяет выделить два основных момента марксистской теории познания: материалистический момент отражения, исключая для нас идеалистическую, гегельянскую иллюзию, которая смешивает наше понятийное воспроизведение действительности с ее подлинным строением, и *активный* момент, момент конструкции, исключая для нас догматическую иллюзию, которая смешивает эту временную модель с абсолютной и окончательной истиной.

Все ошибки, допущенные в ходе философских диспутов о естественных науках в течение четверти века, вытекают из догматического игнорирования этой диалектики относительной и абсолютной истин как в отношении концепции материализма, так и концепции диалектики или исторического материализма.

Например, если принять за абсолютную и окончательную истину ту форму, которую материализм принимает в какой-то определенный момент истории в зависимости от определенного представления, которое наука дает о материи, то как только наука изменит это представление, мы будем вынуждены, как это показал Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме», либо поставить под сомнение сам материализм, говоря об «исчезновении материи» только потому, что новое представление не соответствует старому, либо же отбросить физическую или химическую теорию, объявив ее идеалистической, потому что новое представление, которое она дает о материи или детерминизме, не соответствует прежнему представлению.

Та же ошибка может быть допущена и в области диалектики: если принять за абсолютную и окончательную истину определенное число законов диалектики, которые в действительности в каждую эпоху являются всегда временным итогом достижений разума, то есть абсолютной истиной как итог прошлых побед и относительной истиной как предпосылка

грядущих побед, и если пытаться судить об истинности или ошибочности той или иной научной теории в зависимости от того, соответствует она или нет уже известным законам диалектики, как это, в частности, имело место в биологии, то тогда марксизм, понимаемый таким образом, не будет играть своей освободительной и плодотворной роли, а станет тормозом для научных исследований.

Ту же ошибку можно допустить и в отношении исторического материализма: если принять за абсолютную и окончательную истину схему пяти стадий исторического развития, составленную на основе опыта развития обществ на Западе, и если стремиться во что бы то ни стало подогнать под эту схему, например, развитие африканских или азиатских обществ, то мы отклонимся от научных методов и вернемся к спекулятивной и догматической философии истории и к тому же извратим саму идею Маркса, который поднимал эту проблему в связи с «азиатским способом производства». Маркс и Энгельс писали в «Немецкой идеологии» в отношении этих пяти стадий: «Абстракции эти сами по себе, в отрыве от реальной истории, не имеют ровно никакой ценности. Они могут пригодиться лишь для того, чтобы облегчить упорядочение исторического материала... Но, в отличие от философии, эти абстракции отнюдь не дают рецепта или схемы, под которые можно подогнать исторические эпохи»<sup>16</sup>.

Марксизм — научное мировоззрение, и, как таковое, он является орудием научного исследования, но не в том смысле, что он позволяет предвосхищать во имя философских принципов научный опыт, если только не в качестве простой рабочей или исследовательской гипотезы, но именно в том смысле, что он предостерегает нас в принципе от догматизма любой теории, претендующей быть исключительной и окончательной.

Противоположностью догматизма является признание необходимости множества, плюрализма научных гипотез, но при условии, что этот *плюрализм* рассматривается не в метафизическом и не в релятивистском смысле.

Придавать плюрализму метафизический смысл означало бы рассматривать его в отрыве от истории, то есть рассматривать его как окончательную, непреодолимую грань, что привело бы к релятивизму и скептицизму, поскольку это требовало бы признания в качестве фатальной необходимости ряда непримиримых истин и тем самым отрицания истины вообще, между тем здравый плюрализм, как движущая сила научного прогресса, является всегда моментом временным, все время преодолеваемым и все время возрождающимся: плюрализм всегда требует обобщения, но это обобщение в свою очередь

оказывается не конечной точкой, а этапом, начиная с которого рождается новый плюрализм, который потребует нового общения, и так далее.

Придавать плюрализму релятивистский смысл означало бы поставить на одну доску все наличные рабочие гипотезы, тогда как в каждый данный момент одна из них в конечном итоге оказывается способной вобрать в себя все другие и преодолеть их.

Этим и отличается диалектика от софистики.

Софистика придерживается абстрактного подхода; она принимает во внимание только одну сторону движения мысли и утверждает, что в каждой ошибке есть доля истины, не желая или не умея определить величину этой доли. Диалектика же, напротив, предполагая необходимость критического усвоения, впитывания в себя всех частичных истин, открытых благодаря плюрализму гипотез, призывает преодолеть их, причем в конечном итоге самой верной гипотезой будет та, которая окажется способной вобрать в себя все другие.

Однако следует помнить:

что, во-первых, это не привилегия, которую можно пожаловать в ргоги, исходя из прошлых достоверностей, а что ее надо завоевать на практике,

что это, во-вторых, никогда не бывает окончательной победой, на которой можно остановиться.

Социализм становится научным не путем простого перехода от идеализма к материализму, а благодаря переходу от спекуляции к критике и от утопии к экспериментальному методу.

Материализм вполне может быть созерцательным, каковыми были спекуляции Лукреция об атомах, Декарта о механике в приложении к биологии или в более позднее время спекуляции Сталина, применившего философский материализм не как науку, способную быть руководством к действию, а как идеологию для обоснования определенной политики. Материалистическая метафизика отнюдь не лучше идеалистической метафизики.

В работе «Развитие социализма от утопии к науке» Энгельс отвергал «представление о природе», которое господствовало «как у французов XVIII века, так еще и у Гегеля».

Научный подход, идет ли речь о социализме, философии или истории, требует прежде всего покончить с мифом абсолютного знания (с особой четкостью изложенным Гегелем) и тем самым с иллюзией относительно философии, парящей над науками и избегающей их превратностей.

«Идеология» (в пренебрежительном смысле слова, хотя Маркс, Энгельс, Ленин не всегда применяют его в этом смысле, а часто применяют его как синоним «теории») в той степени, в какой она противопоставляется научной теории, не обязательно характеризуется как заблуждение по сравнению с истиной, как мнение по сравнению с понятием, как перевернутое представление о реальном по сравнению с подлинным представлением: для нее прежде всего характерно то, что она игнорирует свое собственное происхождение и свою относительность. Идеологическая иллюзия состоит в забвении того, что всякая идеология, как и всякая теория, порождена *практикой* и что она порождена *в ходе истории*. Не существует абсолютного знания, в котором познание равнялось бы тому бытию, которое оно познает, и отождествлялось бы с ним. Знание является представлением или воспроизведением, направленным на то, чтобы дать отчет о реальном. Это воспроизведение всегда зависит от степени развития человека, его технических навыков, его практики и понятий (всегда временных), выработанных человеком. Было бы идеологической иллюзией принимать его за абсолютную и окончательную истину, принципы которой не могли бы быть поставлены под сомнение.

Таким образом, идеологии могут содержать очень важные моменты истины, иногда даже зародыши гениальных идей, «прорывающиеся на каждом шагу сквозь фантастический покров», как писал Энгельс в «Развитии социализма от утопии к науке»<sup>18</sup>.

В качестве примера подобных идеологий можно привести социалистические утопии, которые, как и научный социализм, объясняет нам Энгельс, являются «результатом наблюдения, с одной стороны, господствующих в современном обществе классовых противоположностей между имущими и неимущими, капиталистами и наемными рабочими, а с другой — царящей в производстве анархии»<sup>19</sup>. Эта идеология никоим образом не является перевернутым или ложным отображением действительности. Но, добавляет Энгельс, «как всякая новая теория, социализм должен был исходить прежде всего из накопленного до него идейного материала, хотя его корни лежали глубоко в материальных экономических фактах»<sup>20</sup>, так что «по своей теоретической форме он выступает сначала только как дальнейшее и как бы более последовательное развитие принципов, выдвинутых великими французскими просветителями XVIII века»<sup>21</sup>. «Подготавливавшие революцию французские философы XVIII века апеллировали к разуму как к единственному судье над всем существующим. Они требовали установления разумного государства, разумного

общества... Мы видели также, что этот вечный разум был в действительности лишь идеализированным рассудком среднего бюргера...»<sup>22</sup> Но эта историческая иллюзия, порожденная определенной исторической обстановкой, определила «взгляды и основателей социализма. Незрелому состоянию капиталистического производства, незрелым классовым отношениям соответствовали и незрелые теории. Решение общественных задач, еще скрытое в неразвитых экономических отношениях, приходилось выдумывать из головы. Общественный строй являл одни лишь недостатки: их устранение было задачей мыслящего разума...»<sup>23</sup>

Энгельс напоминает, что на предшествующих этапах развития это требование нового общества, уходившее корнями в противоречия нарождающегося капитализма, связывалось не с «разумом», а с религиозной верой, например, у Томаса Мюнцера во времена Реформации и крестьянской войны или у левеллеров времен английской революции.

Никоим образом не отбрасывая высокомерно и самонадеянно это идеологическое наследие и не проводя радикального метафизического противопоставления между идеологией и наукой (это Энгельс оставляет на долю «литературных лавочников» и «филистеров»), которые любят «резвостью своего собственного образа мыслей по сравнению с подобным „сумасбродством“...»<sup>24</sup>, Энгельс по отношению к нему становится на действительно научную позицию: у своих предшественников он главным образом ищет привнесенные ими истины, освобождая их от чисто идеологической иллюзии, в соответствии с которой «социализм... есть выражение абсолютной истины, разума и справедливости» и как абсолютная истина «не зависит от времени, пространства и исторического развития человечества...»<sup>25</sup>, плод божественного откровения или незыблемого разума. Эта докритическая вера характерна для догматического рационализма: для платоновской теории «идей», натуралистическим вариантом которой является догматический марксизм, или для Спинозизма, динамическим вариантом которого является догматический марксизм, просто заменяющий «субстанцию» Спинозы «материей в движении», но сохраняющий докритическую иллюзию возможности дойти до понятий, строго и окончательно адекватных действительности.

«Чтобы превратить социализм в науку, необходимо было прежде всего поставить его на реальную почву»<sup>26</sup>. «Его задача заключается уже не в том, чтобы сконструировать возможно более совершенную систему общества, а в том, чтобы исследовать историко-экономический процесс, необходимым следствием которого явились названные классы с их взаимной

борьбой, и чтобы в экономическом положении, созданном этим процессом, найти средства для разрешения конфликта»<sup>27</sup>.

Исходя из этого, Энгельс напоминает, как Маркс решил эту проблему «двумя великими открытиями — материалистическим пониманием истории и разоблачением тайны капиталистического производства посредством прибавочной стоимости... Благодаря этим открытиям социализм стал наукой, и теперь дело прежде всего в том, чтобы разработать ее дальше во всех ее частностях и взаимосвязях»<sup>28</sup>.

Здесь дается замечательное определение тех условий, в которых совершается переход от созерцательной, утопической идеологии к «социалистической идеологии», ставшей научной теорией через критику «идеологических иллюзий»: исторический материализм позволяет разрушить иллюзию трансцендентности божественного откровения или разума, согласно которой «историю всегда должны были писать руководствуясь каким-то лежащим вне ее масштабом...»<sup>29</sup> «Люди являются производителями своих представлений, идей и т.д., — но речь идет о действительных, действующих людях, обусловленных определенным развитием их производительных сил и — соответствующим этому развитию — общением...»<sup>30</sup>

Таким образом, разум, как историческое создание человека, включается в строгую имманентность всеобщей общественной практики. Этот переход от созерцания к материалистическому критицизму или критическому материализму является первым условием научного мышления.

Вторым условием является переход от утопии к экспериментальному методу. В этой связи Энгельс подчеркивает значение открытия *прибавочной стоимости* как фундаментального понятия, учитывающего все специфическое в капиталистическом способе производства. Социализм отныне уже не утопическая конструкция «идеальной» системы общества: «Коммунизм... не идеал, с которым должна соотноситься действительность. Мы называем коммунизмом действительное движение, которое уничтожает теперешнее состояние»<sup>31</sup>.

Творчество Маркса в целом не позволяет нам давать этим формулировкам позитивистское толкование.

Позитивистское толкование — это такое толкование, когда об этом «действительном движении» рассуждают, забывая специфичность человеческой истории по сравнению со становлением физической природы или эволюцией животных. Оно состоит в забвении в конечном счете того, что именно люди творят свою собственную историю с тех пор, как они изобрели орудия труда и благодаря труду преобразовались сами, преобразуя природу. Как подчеркивал Маркс в уже приведенном нами отрывке из «Капитала», отныне их проекты

предшествуют их действиям и навязываются им как закон. Даже если эти действия и проекты отчуждены, даже если, как писал Энгельс Иосифу Блоху 21 сентября 1890 года, «то, чего хочет один, встречает противодействие со стороны всякого другого и в конечном результате появляется нечто такое, чего никто не хотел»<sup>32</sup> и поэтому до наших дней движение истории сходно с движением природы, тем не менее верно, как писал он в письме от 25 января 1894 года В. Боргиусу, что «люди сами делают свою историю, но до сих пор они делали ее, не руководствуясь общей волей, по единому общему плану... Их стремления перекрещиваются, и во всех таких обществах господствует поэтому *необходимость*, дополнением и формой проявления которой является *случайность*»<sup>33</sup>.

Примат практики, а также критическая и действенная концепция познания позволяют правильно поставить проблему природы диалектики и диалектики природы.

Часто ставился вопрос: каким образом критическая философия может, не отрекаясь от самой себя, допускать диалектику природы?

Основная ошибка домарксова, докритического материализма состояла в его догматизме, который из-за пренебрежения *активным* характером познания всегда вынуждал его рассматривать как структуру природы «в себе» то, что являлось всего лишь тем представлением, которое мы можем создать о природе на каждом этапе развития естественных наук и техники при помощи тех материалов и понятий, которыми мы располагаем. Материализм утверждает, что природа, но не наука существует независимо от нас и без нас.

Теория познания любого немарксистского, некритического материализма основывается на механистической концепции отражения, то есть она делает отражение отправной точкой познания, как будто познание является пассивным восприятием «данных» природы в себе, тогда как познание является одновременно *отражением* в качестве уже сложившейся науки и *проектом* в качестве науки, находящейся в процессе становления. Отражение, то есть более или менее правильное представление или воспроизведение того, что действительно происходит в природе, — это не исходный пункт (как полагали английские эмпирики или французские материалисты XVIII века), а плод длительного труда по построению целого ряда «проектов», «моделей», гипотез, с помощью которых мы активно вопрошаем вещи, соглашаясь с тем, что они опровергают, и, изменяя отправную гипотезу, целиком перестраиваем наши знания (как это сделал Ньютон,

отказавшись от представлений Птолемея, или Эйнштейн, отбросив физическую систему Ньютона и даже геометрию Евклида).

Иначе говоря, именно путем неправомерной ассимиляции происходит переход от материалистического утверждения первичности природы к догматическому утверждению предшествования в природе (в том виде, в каком они существуют в нашем мозгу) законов или категорий, понятий или систем, которые в нашем сознании являются плодом построения, длительных исторических разработок, частых сомнении.

К несчастью, в течение четверти века толкование «Диалектики природы» Энгельса было искажено этой домарксовской концепцией: вместо того чтобы рассматривать этот ценный сборник очерков в качестве раздумий Энгельса о науке его времени, направленных на создание общего представления о природе, которое, казалось, вытекало из изучения наиболее общих законов природы, общества и мышления в том виде, в каком они представляли *в науке того времени*, стали стремиться к тому, чтобы извлечь из этого исчерпывающий перечень «законов» или «черт» диалектики, годных повсеместно и абсолютно, как это было, в частности, в печальной памяти требнике Сталина «Диалектический и исторический материализм».

Отправной точкой мышления, как мы уже показали, никогда не бывает голая констатация непреложных данных. Отправной точкой является акт создания «модели» или глобальной гипотезы, содержащий тем самым часть мифа.

Этим отрывом от данного, этим отходом от непосредственного мифическим образом начинается движение познания. Анри Валлон показал, что миф первобытного человека представлял собой поворот к социальному, являющийся началом рождения понятия, позволяющего воздействовать на реальное и осмыслить его.

Мышление — вначале мифическое и ритуальное — станет навыком и наукой, а между мифом и наукой существует не только функциональная преемственность, но и разрыв в методе и противоречие. Миф — это прошлое науки, но это также и противоположность науки, поскольку миф в отличие от научной гипотезы не подпадает под критерий практики.

Кант проводил различие между двумя применениями разума: между применением, которое подпадает под проверку опытом, и применением, которое стремится уклониться от этого и развиваться вне всякого опыта. Кант называл *диалектическим* именно это спекулятивное, неэкспериментальное и ненаучное применение разума.

По Канту, диалектика есть противоречие между двумя идеями, такими, как идеи конечного и бесконечного, свободы

и необходимости и т.п. ...Диалектика, по Канту, развивалась исключительно внутри субъекта.

Достаточно ли сказать, что диалектика, напротив, находит свое место при встрече субъекта с тем, на что он наталкивается, и определить ее как взаимоотношение субъекта и объекта познания? Это означало бы утверждать, что диалектической является только связь между человеком и природой. Эта связь, вне всякого сомнения, является диалектической, но мы можем пойти гораздо дальше.

Диалектика начинается с этого «раздвоения единого», через которое, как это показал Валлон, в самом расцвете примитивного мифа мышление создает первый разрыв между миром непосредственной видимости и миром глубокой реальности, постигаемой в форме мифа.

Второе противоречие возникает тогда, когда мысль, отказавшись от трансцендентных иллюзий мифа, сознает себя как простая гипотеза и, следовательно, соглашается на сопоставление с действительностью, подчиняясь приговору практики: если «модель», которую она построила, «не работает»: то есть не учитывает явлений и не делает их для нас доступными, не позволяет нам воздействовать на них, тогда придется либо усложнить модель, либо заменить ее, проведя полную реорганизацию нашего знания. Таким образом, противоречие и целое являются двумя неразделимыми моментами той диалектики познания, которая вместе с тем является диалектикой труда, ее частным случаем.

Следовательно, сущность диалектического разума состоит в том, чтобы идти от обобщения к обобщению, от одного временного обобщения к другому временному обобщению, причем переход от одного к другому вызывается сопротивлением, неудачей, противоречием реального предыдущему обобщению.

Роль диалектического разума в истории можно определить сравнительно легко, поскольку история — это в конечном счете сумма того, что сделано людьми, и, следовательно, в ней можно найти первоначальную диалектику труда. «Капитал» Маркса представляет собой блестящий пример такой диалектики: отнюдь не останавливаясь как на высших истинах на том, что является лишь продуктом человеческого труда, Маркс открывает, например, в товаре не данной природы, а продукт культуры, фундаментальное человеческое отношение. Это позволяет ему покончить с позитивизмом классической политэкономии, то есть подняться над «данными» предметами до создавшей их человеческой деятельности. В более общем плане, как Маркс это излагает в главе о «товарном фетишизме», этот метод позволяет перейти от явления к

сущности и, например, рассматривать экономическую реальность не как совокупность вещей или «естественную» реальность, существующую вечно вне человека и без него, а как созданную им, идет ли речь о продукции или институтах. Диалектика «Капитала» становится таким образом диалектикой труда.

Отныне экономика предстает уже не как явление природы, в которой человек отсутствует и которая последовательно направляла бы все развитие политики и культуры, истории вообще.

Экономика — это один, основной аспект отношений между человеком и природой. В органической совокупности этих отношений, из которых рождается техника, наука, философия, религия и искусство, экономика играет решающую роль, но никогда не является единственной движущей силой, после которой все остальное было бы эпифеноменом.

Поэтому исторический материализм Маркса не является ни методом дедукции, ни методом редукции: нельзя ни выводить надстройки из базиса, ни сводить надстройки к базису, Можно лишь сказать, что надстройка и базис является элементами единой органической совокупности, в которой отношения общества (рассматриваемого как система или живая совокупность) с окружающей его естественной средой играют основную роль.

Отныне мы можем выделить некоторые черты диалектического разума, благодаря которым он отличается от разума традиционного рационализма;

1. Диалектический разум — это прежде всего *разум в состоянии становления* в противовес уже установленной рациональности с ее неизменными законами, как, например, законами формальной логики. Перефразируя знаменитое изречение, можно сказать: отныне нам известно, что логические теории смертны.

От аристотелевской логики включения и неподвижного бытия мы перешли к логикам связи и движения, от логики тождества — к логике противоречия, от логики субстанции и атрибутов — к логике жизни.

2. Диалектический разум — это искусство постановки *вопросов*, по крайней мере в такой же степени, как и *метод* ответа на эти вопросы. Ведь если реальное является не неизменным данным, а миром в постоянном возникновении, то разум, который старается создавать модели по своему подобию, призван поставить под сомнение сами свои принципы, чтобы в каждый момент ставить проблемы в форме, соответствующей новой ситуации. Разум имеет историю. Эта история не является историей ответов, последовательно

дававшихся на один и тот же вопрос, а историей потрясений, вносимых в саму постановку вопроса.

3. Диалектический разум отличается от великого рационализма XVII и XVIII веков и от малого рационализма конца XIX — начала XX веков. Великий рационализм Декарта, Спинозы, Лейбница и даже Дидро полагал, что разум сам по себе может предписывать нашим действиям *свои цели*. Малый рационализм, рационализм позитивизма и сциентизма, сводит разум всего лишь к простому расчету *средств* для достижения заданной цели. От Огюста Конта до Дюркгейма и «Науки нравов» Леви-Брюля позитивистский разум этого малого рационализма, лишь обходя философские проблемы с помощью духовных ухищрений, может создать иллюзию, что он способен управлять действием, предписывая ему цели. Позитивизм неотделим от агностицизма и оставляет место для чистейшего фидеизма. Исходя из правильной мысли о том, что не существует конечных целей, этот позитивизм пришел к выводу о том, что целей не существует вообще и, следовательно, не существует философского метода их определения.

Диалектический разум не считает, что разум подменяет собой решение (как это считает великий рационализм) или что он допускает произвольный выбор (как это считает малый рационализм).

Диалектическому разуму свойственно отделять разум, который направляет действие, не предопределяя его, от рационального и свободного ответственного решения, которое преодолевает установленный разум, не разрушая его. Разум — это не выражение трансцендентного порядка, а непрерывное созидание человеческого порядка.

4. Диалектический разум является моментом рационального построения действительности. Это не созерцание порядка, а построение порядка. Момент негативности, момент отказа от уже созданного порядка, отбрасывания иллюзии о мире, уже полностью созданном вне нас и без нас, является основным моментом, моментом, благодаря которому утверждается возрастающее единство истории природы и истории человека.

Можно сказать, что рациональное является все более и более действенным.

Ведь если природа является очеловеченной, то человек является существом первоначально природным и, следовательно, согласие его мышления с природой, из которой он вышел и из которой родилось само его мышление, не является ни загадкой, ни чудом. Человек в один и тот же момент и осмысливает действительность и претворяет в жизнь свою мысль.

Но тогда возникает вопрос, как создавался сам диалектический разум? Мышление человека было вынуждено стать диалектическим, чтобы вобрать в понятие действительности все аспекты природы, не поддающиеся любой другой логике.

Примат практики вновь утверждает себя как критерии истинности мышления и его соответствия (хотя и приближительного) реальному.

Диалектика — это не априорная схема, которую можно наклеить на вещи и навязать ее им, заставив их втиснуться в это прокрустово ложе. Законы диалектики не являются законченной системой мышления, как логические формы Аристотеля категории Канта или логика Гегеля. Сами принципы марксизма требуют изучения законов диалектики не как определяющих неизменную структуру абсолютного Разума, а, повторяю, как всегда временный для каждой крупной исторической эпохи итог побед разума.

С учетом этой критической перспективы можно говорить о диалектике природы, но не в догматическом смысле, который повлек бы за собой произвольную веру в возможность существования абсолютного созерцателя, находящегося вне истории.

Можно говорить о диалектике природы, поскольку я не могу согласиться с утверждением агностиков или прагматистов относительно голого существования первоначальной природы.

Материальность — это не только отрицание, предел, столкновение или сопротивление в отношении акта человеческого мышления или человеческой практики.

Ведь это отрицание не какое-нибудь, анонимное, абстрактное, всегда тождественное самому себе: «в себе» говорит *нет* такой гипотезе, но иногда говорит и *да*. Этот ответ носит *практический* характер: природа разрешает воздействовать на нее или же не разрешает. Действуя в соответствии с такой-то гипотезой, мое действие терпит крах. По какой-то иной гипотезе я получаю власть над природой. Правда, гипотезы разрушаются, и ни одна из них не может претендовать на открытие последней структуры бытия, но каждая мертвая гипотеза, мертвая просто в силу того, что она отжила свой век, оставляет нам в наследство новую власть над природой. Эта власть и это знание пережили ее. Новая гипотеза является наследницей той, которую она заменяет и разрушает. Значит, власть над природой накапливается, и мои сегодняшние действия, используя эту власть для управления природой, рисуют по крайней мере контур ее структуры, познаваемой все более и более тонко.

История естественных наук учит нас, что требования объекта последовательно ломали и делали непригодными

принципы механики Декарта, Ньютона и Лапласа, законы логики Аристотеля и Канта, принципы геометрии Евклида.

Естественные науки от физики до биологии непрерывно оказывали все возрастающее воздействие на навыки нашего мышления.

Они вынуждали исследователей изобретать иные модели чем модели традиционной логики, евклидовой геометрии; классической механики.

Но если какая-то гипотеза структуры подтверждается, если она оказывается эффективной, если она дает нам возможность воздействовать на вещи и даже позволяет нам открыть в самой себе новые свойства, как же понять, что не существует никакого реального отношения (я не говорю отношения тождества) между этой концепцией и «в себе», которое она имеет в виду?

Каким бы образом диалектическое мышление позволило нам проникнуть в бытие, которое ни в коей мере не было бы диалектическим?

Говорить о диалектике природы — это не значит произвольно, догматически, то есть докритически распространять выводы познания на бытие.

Утверждать, что существует диалектика природы, не значит претендовать на то, чтобы знать заранее *неизменные* основные законы развития природы, а, напротив, под непреодолимым натиском научных открытий видеть в аристотелевой логике, постулате Евклида и принципах классической механики лишь частный случай и момент разума внутри гораздо более общего и постоянно преобразующегося диалектического разума.

Утверждать, что существует диалектика природы, — это значит утверждать, что структура и движение действительности таковы, что только диалектическое мышление делает явления понятными и доступными для воздействия.

Это лишь вывод, но вывод, основанный на человеческой практике в целом.

Вывод, постоянно пересматриваемый в зависимости от развития этой практики.

Таковы основные черты любого научного вывода. Он является не догмой, а рабочей гипотезой.

На современном этапе развития науки представление о реальном, которое создается из совокупности проверенных знаний, — это представление о едином органическом целом, которое находится не только в процессе постоянного развития, но и непрерывного самосозидания. Именно эту структуру мы называем «диалектической» в противовес механистическим, метафизическим концепциям, которые представляли мир как накопление изолированных, абстрактных элементов, форма и

движение которых были внешними по отношению к материи, к которой они применялись, и где не появлялось ничего нового, если не считать нового расположения существовавших до этого элементов.

Это мировоззрение, которое Маркс считал близким мировоззрению Якоба Бэма из-за его качественного видения движения, а Ленин считал близким к мировоззрению Гераклита, и новую и более точную метафору которого сегодня представляет кибернетика, математизирующая, так сказать, аналогию форм движения на различных уровнях действительности, может служить рабочей гипотезой и сыграть в исследованиях эвристическую роль.

С этой точки зрения кибернетика и теория информации дают понятию диалектики природы самую яркую теоретическую и практическую проверку, такую, которую ни одно научное понятие не получило сто лет спустя после того, как оно было сформулировано.

Марксистская концепция материализма и диалектики может сегодня впитать в себя все, что в мышлении XX века преобразовало понятия реального, истины, красоты и нравственности.

Обычно истина, как, впрочем, красота и нравственность, определялась соответствием наших действий «порядку» в тройном смысле — закона, гармонии и заповеди.

В наши дни «активный», конструктивный, созидательный момент, который так настойчиво подчеркивал Маркс, приобретает новую ценность.

В нашем научном представлении мира становится все труднее и труднее и в конечном счете невозможно радикально отделить в объекте то, что является «вещью в себе» и существует без нас, от того, что мы о ней знаем, то есть изолировать «вещь» от совокупности технических и познавательных операций, с помощью которых мы ее осмысливаем и подвергаем эксперименту. Это никоим образом не означает сползания к идеализму, в результате чего мы увидели бы в объекте только конструкцию нашего сознания. Речь идет лишь о том, чтобы осознать следующее положение: на современном этапе развития естественных наук мы не можем отделить друг от друга, подобно тому как пирог отделяют от формы, противопоставить друг другу два понятия — произведенное отражение и объективный факт. Научные законы не являются самой типичной копией разума, как «Идеи» Платона, или копией абсолютных законов природы в себе, первичным законодателем которой был бы какой-то бог. Научные законы

не являются копией чего-то, это конструкции нашего сознания, всегда приблизительные и временные, позволяющие нам подчинить себе действительность, нами не созданную, и где только практика, методическое экспериментирование гарантирует нам что наши модели в какой-то мере соответствуют ее структуре, являются с некоторой точки зрения по крайней мере «изоморфными» (сходными по форме).

Современным развитием естественных наук под сомнение ставится не «вещь в себе», а традиционно догматическая концепция этой «вещи в себе». Эта концепция является догматической, когда она смешивает «вещь в себе» с представлением о материи, которое дает нам наука на той или иной стадии своего развития, когда за абсолютную и окончательную истину она принимает то, что является всего лишь ее приблизительной и временной моделью.

Обрушившись на догматическую концепцию трансцендентности сверху, Поль Рикер с большой силой подчеркивает, что «религия — это реификация и отчуждение веры»<sup>34</sup>. Определяя «горизонт» как «метафору того, что приближается, никогда не становясь владемым предметом»<sup>35</sup>, он показывает, что «идол — это реификация горизонта в вещи»<sup>36</sup>.

Перенося его доказательство на диалектическую теологию, с трансцендентности сверху (той, которую постулирует бог, обрисованный неизменными чертами, бог антропоморфный и законченный) на «трансцендентность снизу» (ту, которую постулирует материя, определяемая исходя из конечных элементов и вечных законов), я охотно сказал бы, что догматизм в философии начинается тогда, когда «функция горизонта» опускается до «функции вещи». Сциентизм есть реификация и отчуждение науки, он подменяет претензией на абсолютное знание диалектический разум, который понимает «вещь в себе» как горизонт моих устремлений и моих конструкций.

Современное искусство позволяет нам непосредственным образом осознать эту смену позиции в концепции природы: ни картина, ни роман не ставят своей задачей воспроизведение природы, сотворенной при посредстве методов традиционного реализма, или же природы творящей, чьи формальные нормы, «каноны» или «золотые числа» были бы обретены *вновь*. Художник стремится, напротив, найти язык, способный внушить нам, что мир всегда находится в состоянии становления при участии человека, в живой диалектике, где проект и данные, по выражению Ван Лиера, взаимно «саморегулируются».

Тот факт, что ныне классическая перспектива и пространство, по традиции (от Евклида до Ньютона, от Аппеля до

Рафаэля) считавшиеся «естественными» и неизменными, вновь поставлены под сомнение движением, все более осознающим само себя (от Сезанна до кубизма), вскрывает участие человеческой инициативы и конструкции в том, что принималось за фактические «данные». То же самое происходит в отношении романтической эпохи, чьи старые постулаты линейной преемственности и необратимости ставятся под сомнение в последних произведениях Арагона, впрочем, как и в «новом романе».

Те же замечания применимы и в отношении морали, которая все менее и менее проявляется как соблюдение правил и строгое следование им, а все более и более как выдумывание этих правил не путем произвола Ницше или нигилизма Жида, а в строгой дисциплине строительства и созидания, столь же требовательной, как дисциплина искусства, и так же находящейся в развитии и преодолении истории.

Второй отличительной чертой современного гуманизма по сравнению со старым является *плюрализм*. Эта черта также вытекает из новой концепции реального. Еще Башляр охарактеризовал современную квантовую теорию и теорию относительности как «некартезианскую» в том смысле, что она отказалась от попытки открыть «первозлементы» в природе (как, например, «неделимые» атомы Демокрита) или в мышлении, как, например, понятия Аристотеля или «простые свойства» Декарта.

Тем самым исключается попытка действовать путем однозначной дедукции, исходя из этих принципов, чтобы на уровне конечных результатов приблизиться к «конкретному», ставшему полностью доступным для мышления.

Наконец, исчезает стремление постичь реальное как замкнутое целое, в сети понятий, составляющих законченную систему. Ни геометрия, ни механическая физика Лапласа, ни ньютоново небо, впрочем, как и ни политэкономия Смита, ни атомистическая психология или механистическая история Тэна или социология Огюста Конта и Люркгейма, не смогли устоять перед ускоренным развитием естественных и общественных наук, вскрывших относительный, исторический характер их методологических постулатов.

Научный прогресс совершается не исходя из неизменных принципов, чтобы прийти через линейные дедукции к законченному систематическому целому, а путем ряда глобальных перестроек познавательного поля в целом.

Может случиться так, что, отправляясь от различных, даже противоположных гипотез и путем построения различных «моделей», могут быть постигнуты различные, частичные аспекты действительности. Вот почему «плюрализм» школ в

науке и искусстве является основным условием нормального развития естественных наук и искусства.

Здесь плюрализм никоим образом не приводит к скептицизму или эклектизму, точно так же как относительность не приводит к релятивизму, а диалектика к софистике: плюрализм неизбежно вытекает из новой концепции действительности, которая не является более концепцией догматического материализма, и из новой концепции диалектического разума, которая не является более концепцией догматического рационализма.

В свою очередь это глубоко воздействует на мораль и — в более общем плане — на нашу концепцию отношений другими людьми. Не может быть и речи о какой-то чистой статической, негативной и всегда временной «терпимости». И на самом деле, поскольку в догматической перспективе действительность является единой и уже законченной, истина — ее точной копией, отказываться видеть ее может лишь больной или недобросовестный, таким образом, терпимость к ее причудам, ошибкам или отказам может привести лишь к педагогическому, терапевтическому и, возможно репрессивному подходу.

В противоположность этой «терпимости» диалог, основанный на диалектической теории познания, выявляя «активный момент» познания в построении «моделей», предназначенный для охвата различных аспектов всегда многообразной действительности, требует, чтобы мы чему-то научились у другого исследователя, даже если он исходит из гипотез, отличающихся от наших. Только экспериментальное сопоставление позволит включить в единую, более охватывающую теорию в более сложную модель то, что в наших отправных концепциях было всего лишь частичной и односторонней истиной.

Третьей чертой современного гуманизма, вытекающей из двух первых, является отныне основная роль, которую играет в нем понятие «структуры».

В традициях классической античности от Фалеса до Парменида и от Аристотеля до Лукреция основной проблемой является проблема бытия. Эта проблема в своих основных чертах сохранилась у схоластиков и у Декарта.

Лишь начиная с Канта и Фихте философия *действительно* становится соперницей философии бытия.

Нынешний успех «структурализма» объясняется как тем, что он является *философией*, соответствующей мировоззрению, выявившемуся в середине XX века в результате развития в целом естественных и общественных наук, так и тем, что из этого мировоззрения вытекает *метод* исследования

применение которого к самым различным дисциплинам, например к кибернетике, оказалось очень ценным. Причем плодотворность этого метода еще более возрастает, когда структурализм и кибернетика соединяются в диалектической перспективе.

Понятие «структуры» в современном смысле этого слова — проводник философии. В первом приближении, скажем, философии, где основной категорией является уже не *бытие*, а *взаимосвязь*. Легко уловить связь между этим направлением и «оперативным» характером познания: если действительность не может определяться вне технических или интеллектуальных операций, благодаря которым мы ее познаем и на нее воздействуем, то великое дело познания не состоит более в достижении *созерцания первоэлементов* или высших принципов, через которые каждый момент приобретает *смысл* и реальность в зависимости от той роли, какую он играет внутри единого целого.

Из современной оперативной концепции разума неизбежно вытекает основная идея структурализма: идея примата взаимосвязи по отношению к индивиду и примата целого по отношению к частям. Ведь более не может быть и речи о возврате к первоэлементам и о понимании взаимосвязи только как *внешней* и *подчиненной* элементам; наоборот, речь может идти о том, чтобы признать, что то, что принято называть элементом, имеет смысл и действительность только через узел составляющих его взаимосвязей. Во всех дисциплинах структурализм сменяет атомизм.

Фердинанд де Соссюр дал фундаментальную формулировку структурализма в применении к лингвистике: «Было бы большой иллюзией рассматривать термин просто как соединение определенного звука с определенным понятием. Определять его таким образом значило бы изолировать его от системы, частью которой он является; это значило бы верить в то, что можно начать с терминов и построить систему, суммировав эти термины, в то время как, напротив, надо исходить из взаимосвязанного целого, чтобы путем анализа выделить содержащиеся в нем элементы»<sup>37</sup>.

На основе изучения языка де Соссюр установил два принципа, по своему значению выходящие за рамки лингвистики и применимые ко всем областям культуры, от науки до искусства: единицы могут определяться только через их взаимосвязи, они являются формами, а не субстанциями.

Физика — наука, развивавшаяся с начала XX века быстрее всех и больше всех наук способствовавшая изменению традиционного представления о материи, — дает нам поразительную иллюстрацию этой инверсии перспективы:

ядерная и релятивистская физика рассматривает материю уже не как совокупность атомов, компактных частичек или неделимых шариков, в которых ничего не происходит, скрепленных между собой внешними связями по типу атомов Лукреция или планет ньютоновой вселенной, а как энергетические поля, в которых завязываются и развязываются в отдельные пункты (как образуются и разрушаются волны на море) силы и напряжения, бегущие по всему полю.

Триумф этого направления означал закат всех эмпиризмов, всех позитивизмов, всех сциентизмов с их «вещественной» и догматической концепцией «факта» и «закона» как постоянного отношения между «фактами».

Общественные науки получили благодаря этому благотворный толчок в борьбе против старого атомизма как в социологии, так и в психологии.

Марксизм, основоположник которого выдвинул следующий основной принцип: «...Сущность человека... есть совокупность всех общественных отношений...» (6-й тезис о Фейербахе), мог бы найти тут как подтверждение одного из своих основных тезисов, так и ценное развитие понятия «структуры», примененного Марксом в его работе «Введение к критике политической экономии», где он с такой силой подчеркивает превосходство целого над частями и отношений над отдельными людьми.

Структурализм дает возможность разбить как идеалистическую и метафизическую концепцию «сущности человека», определенной вне социальных отношений и истории, так и механистическую и позитивистскую концепцию сущности вещей, определенную раз и навсегда вне научных «моделей», позволяющих нам постигнуть реальное и придать ему смысл в зависимости от целой органической системы понятий, системы, которая имеет историю и в ходе развития этой истории подлежит глобальным пересмотрам и перестройкам, не оставляющим вне их ни одного принципа, ни одного элемента. Таким образом, структурализм является превосходным противоядием против догматизма.

Он является также противоядием против позитивистского соблазна всегда объяснять высшее с помощью низшего, систему с помощью элемента, забывая то, что целое нельзя сводить к составляющим его частям, что оно является именно структурой, то есть системой взаимоотношений, где каждый элемент обретает свой смысл и свою реальность.

Понятие «структуры» обогатилось благодаря вкладу других наук, уточняющих свои взаимоотношения с «гештальт» — теорией в психологии, с теорией «групп» в математике, с понятием кибернетической «модели», а также с понятием

организации в биологии, «формы» в эстетике, со всей совокупностью открытий — от химии до политэкономии и от физики до искусства.

Психология формы уже приучила нас брать форму только в ее связи с сущностью, рассматривать ее как целое, которое не сводится к сумме ее частей, понимать постоянство формы через перестановку составляющих ее элементов, этой «неизменной величины», которая составляет «смысл» текста через его многочисленные переводы или же музыкальной транспонировки, когда, сменяя тональность, добиваются одинаковых интервалов.

В математике теория групп определяет совокупность связей без опоры, абстрактных групп, которые могут «реализовывать» себя в конкретные «изоморфные» группы.

Кибернетическую «модель» можно рассматривать как познавательную или техническую «реализацию» какой-то «структуры».

«Модель» всегда является формальным представлением о совокупности отношений, о структуре. Однако кибернетическая модель являет диалектические черты, введенные в нее — сознательно или нет — ее конструктором. Это как раз те черты, которые делают ее адекватной (частично) природным явлениям, подлежащим изучению. Отсюда же ее эффективность как средства исследования. Отсюда же в свою очередь путь, который открывает метод моделей для выявления диалектики природы: если диалектические модели являются эффективными средствами исследования, то они в некоторой степени оправдывают диалектическое представление об изучаемом предмете. Метод моделирования является, таким образом, экспериментальным исследованием диалектики природы.

Как показал Гийомо в своей книге «Кибернетика и диалектический материализм», кибернетика, как общая теория свойств саморегулирующихся систем, постоянно упражняясь в подражании живому организму, является наилучшим путем исследования диалектического разума.

Прежде всего потому, что основное понятие «обратной связи» наполняет конкретным содержанием диалектику противоречия: саморегулирующаяся система является такой системой, в которой любое изменение является причиной своего собственного отрицания. Первомеханизм является технической реализацией *внешнего противоречия*, поскольку он стремится противопоставить себя (по крайней мере в определенных рамках) изменениям среды, а также реализацией *внутреннего противоречия*, поскольку это сопротивление изменениям влечет за собой реакцию на систему в целом, обеспечивая ему неизменное функционирование благодаря постоянной инверсии его отношений с окружающей средой.

Второй чертой скрытой диалектики кибернетической модели является то, что она вбирает в логику время в виде необратимых взаимоотношений: когда электронная машина например черепаха Грея Уолтера, имитирует освоение условных рефлексов, накапливает корректировку своего поведения и создает впечатление обучения, она вынуждает нас осмысливать ее так, как мы должны осмысливать саму жизнь, т.е. есть не аналитически, не как созданную из взаимозаменяемых и независимых друг от друга элементов, а обобщающим образом, как совокупность взаимоотношений, находящихся в конкретном времени и расположенных в порядке возрастающей сложности.

Однако здесь следует провести границу, отделяющую живое существо от самой совершенной диалектической машины: хотя машина может сохранять свое равновесие со средой и даже усложнять свое поведение, корректируя его в зависимости от неудач, она не может «приспосабливаться» в том смысле, в каком приспосабливается живой вид, то есть изменяя свою собственную «структуру» и превращаясь в другой тип организма с новой структурой и новыми программами.

Таким образом, теория кибернетических моделей, если двигаться по пути, впервые расчищенному Апостелем, может придать все более и более четкое и богатое содержание категориям диалектики: обратная связь дает конкретную модель взаимодействия и противоречия, необратимость дает в первом приближении становление, физическое время, а структура позволяет осмыслить категорию совокупности и зависимости от нового представления о мире, которое естественные науки дают нам в последнюю треть XX века.

Именно поэтому структурализм является не только философией, мировоззрением, но также и методом.

Вытекающий из этого мировоззрения метод — это прежде всего строгое применение *рассуждения по аналогии*. Рассуждение по аналогии еще в прошлом лежало в основе многих великих открытий, перенося на новые области в качестве рабочей гипотезы знания, полученные в другой отрасли науки.

Структурализм же, обогащенный математической теорией групп и кибернетической теорией моделей, дает возможность во-первых, перенести в какую-то дисциплину результаты изучения изоморфных структур другой дисциплиной, как это попытался сделать Леви-Стросс в отношении родственных систем и лингвистических систем. Другим поразительным примером является пример с биологическим и физиологическим исследованием некоторых структур и функций элементов нервной системы на основе кибернетических моделей.

Выявляя законы корреляции и развития, применимые в разных степенях сложности ко всем уровням действительности

— от физики до социологии, от биологии до эстетики, — методы структурализма и кибернетики дали выдвинутому Энгельсом понятию «диалектика природы» самое блестящее подтверждение и одновременно огромные возможности для его исследования и развития.

Когда структурализм осуществил свое соединение с кибернетикой, теория информации позволила преодолеть новый этап, придав аналогии математическую форму и дав ей орудие измерения. От биологии до эстетики теория информации представляет собой метод расчета структур возрастающей сложности. Идет ли речь об образовании все более сложных и все более маловероятных живых организмов, все более высоких значений того, что Бриллюэн называет «структуральной негаэнтропией», или о создании новых форм искусства, теория информации не может подменить оценочного суждения методом расчета, но может придать оценочным суждениям (вытекающим в конечном итоге из поставленных человеком целей) объективную основу своего метода расчета.

Структуральный метод позволяет, таким образом, не только идти навстречу новым фактам со структурными гипотезами, предложенными другими дисциплинами, и тем самым предвосхищать и предвидеть. Он побуждает нас также понять смысл и реальность каждого факта путем его постановки внутри более широкой совокупности, через которую этот факт приобретает смысл и действительность. Применение структурального метода в социологии литературы, даже если первые опыты и были отмечены некоторым механицизмом, показало его плодотворность. Еще более это проявилось при его применении к социологии искусства, осуществленном Пьером Франкастелем: выступив против предрассудка, согласно которому общество якобы имеет структуру, полностью определяемую экономикой, политикой, общественной жизнью, а искусство призвано лишь выражать или толковать это общество, Франкастель выявил роль искусства не только как метода выражения ценностей, но и как участвующего в создании ценностей. Тем самым он разработал метод расшифровки произведений искусства и через эти произведения — расшифровки того общества, в котором они были созданы. Этот метод отличается как от механицизма Тэна, сводившего эстетику к теории знака, так и от идеализма Вельфлина или Фосийона, приписывавших формам самостоятельную жизнь и самостоятельное развитие. «Вельфлину и Фосийону недоставало учета понятия структуры»<sup>38</sup>, — пишет Франкастель. Представляя себе искусство как один из моментов непрекращающегося созидания человека человеком, созидания новой действительности и новых ценностей, Франкастель рассмат-

ривает искусство не только как надстройку, как если бы функция искусства состояла в воспроизведении существовавшей ранее действительности и ее освящении (подобно механистическому и вульгарному марксизму), но и как необходимый диалектический момент структуры человеческого общества, которое моделирует свое собственное лицо.

Именно это является для марксизма источником развития исходящего из концепции мира и человека, соответствующей современному направлению науки и искусства.

Перспективы, которые открываются перед марксистским исследованием структурализмом и кибернетикой, отбрасывают догматические, механистические, вещественные толкования материализма, а также догматические, спекулятивные теологические толкования диалектики.

Сокранию этой великой истины способствовали, с одной стороны, слишком поспешные попытки применить кибернетику в целях управления людьми в обществе (дурной пример в этом был подан самим Норбертом Винером, хотя он видел эту опасность и предупреждал о ней). Эти попытки вытекали не из принципов кибернетики, а из технократических концепций некоторых ее создателей. Ныне эта путаница рассеялась.

Иначе обстоит дело со структурализмом, который все еще вызывает подозрения у многих марксистов.

Это, видимо, происходит из-за того, что существует смешение основных принципов структурализма как мировоззрения и как метода с манерой их изложения его самыми видными представителями.

Например, у Леви-Стросса, научное творчество которого является в нашу эпоху одним из наиболее плодотворных структуральный метод осуществляется, исходя из личных постулатов, которые совершенно не относятся к этому методу и даже по своему смыслу противоречат его духу.

Ограничимся тем, что приведем три из них:

1. Постулат, согласно которому все структуры в конечном счете сводятся к умственным структурам: «свойства универсальных законов преходящи, в этом и состоит бессознательная деятельность духа». Этот вид трансцендентального структурализма, имеющий кантианские и в конечном счете идеалистические отголоски, вовсе не вытекает из принципов данного метода. Как раз наоборот, он, как нам кажется, противоречит им, поскольку ставит в привилегированное положение одну структуру, а другие делает всего лишь переводом, симметричной позицией справедливо отвергнутого Франкастелем вульгарного механицизма, который в произведениях культуры усматривает лишь эпифеномен базиса.

2. Постулат (кстати, вытекающий из первого), согласно которому структура является не реальностью, а лишь программой. В соответствии с этим постулатом структура является не «ядром предмета», а «связующей системой, скрытой в предмете». Мне кажется, что здесь вопрос ставится неправильно, поскольку такое противопоставление предмета ни составляющих его связей находится в противоречии с самим принципом структурализма, главной заслугой которого является если не устранение, то хотя бы диалектизация этого противопоставления.

3. Постулат, противопоставляющий структуру и историю. Леви-Стросс делает допущение, что существуют не только синхронические структуры, но и структуры диахронические. «Я не намерен отвергать понятие процесса, — говорит он, — или оспаривать значение динамических толкований». Но он проводит радикальное различие между методом этнологии и историческим методом: «Этнология — это свидетель, чуждый группе», структуру которой она изучает, в то время как «процесс существует только для субъекта, втянутого в свое собственное историческое становление». Преходящее всегда бывает пережито субъектом, и история, таким образом, в принципе отмечена субъективизмом.

Не вступая в дискуссию по существу проблемы, можно сказать, что, видимо, из структурализма вовсе не вытекает, что «законы развития» не могут рассматриваться как структуры и что они в принципе и в большей степени, чем другие структуры, не поддаются объективному исследованию.

Сведение истории к пережитому и событийному не позволяет понять переход от одной структуры к другой. А односторонность Леви-Стросса, видимо, вызвана случайными обстоятельствами: как этнолог, он изучал лишь общества, которые более не эволюционизировали, общества, застывшие в простом воспроизводстве одного и того же цикла, и поэтому он не испытывал серьезных методологических затруднений, изучая только «синхронические» структуры. По почему же понятие структуры, пригодное для анатомии обществ, не может быть применимо к их физиологии? Как определить структуру какого-либо органа, абстрагируясь от его функций? И как можно полностью изучить его функции и структуру, не изучая его историю? Биологическая эволюция дает нам модели «законов развития». Почему же при переходе к специфически человеческой истории их изучение внезапно станет субъективным, когда постулатом допускается, что можно объективно изучать синхронические структуры общества, хотя оценочные суждения или предубеждения наблюдателя могут при этом сыграть и противодействующую роль:

например, когда Леви-Стросс находит одни и те же умственные структуры творчества в «мышлении дикаря» и в свойственном нам мышлении, разве его наблюдение не искажается из-за кантианского априоризма, заимствованного из культуры его общества?

Если отбросить эти случайные постулаты, то структурализм, как и кибернетика, может стать одним из способов постижения мира и осмысливания человека и его творческой деятельности, способом, наилучшим образом соответствующим духу нашего времени, разработке нового гуманизма — как раз того, зачинателем которого был Маркс и который вобрал в себя все достижения греко-римского гуманизма и иудейско-христианского гуманизма, преодолев и тот и другой в новом синтезе природы и человека, внешнего мира и субъективности, необходимого закона и свободы.

### III

## МАРКСИЗМ И МОРАЛЬ

Обрести вновь основное вдохновение марксизма, определенное Марксом еще в его работе «К критике гегелевской философии права»: «Быть радикальным — значит понять вещь в ее корне. Но корнем является для человека сам человек»<sup>39</sup>, значит никогда не забывать о том, что марксизм — не догматическая и не докритическая философия.

Основная идея всякой критической (недогматической) философии заключается в том, что человеческий опыт составляет единое целое. Свойство же догматизма, напротив, состоит в выделении одного аспекта всеобщего опыта и стремлении объяснять целое на основе одной из его частей. Например, идеалистическая метафизика придает исключительное значение идеям и стремится воспроизвести мир как ткань невещественных отношений; метафизический и механистический материализм стремится соответственно объяснить мир на основе свойств материи в том виде, в каком их понимает наука на том или ином этапе своего исторического развития.

Критический подход с самого начала отвергает эти произвольные подходы. Его методологический принцип состоит в том, что каждый момент всеобщего опыта связан со всеми другими и связан с историей. Мы не можем перепрыгнуть через нашу тень: мы никогда не сможем определить раз и навсегда ни понятие, ни материю, и любая философия, которая хочет найти свое обоснование в понятии, подобно философии Платона или даже Спинозы, или в материи, подобно философии Гольбаха или сталинскому толкованию марксизма, является догматической.

Если строго придерживаться последствий этого отказа от догматизма во всех областях, то следует переосмыслить в духе нашего времени значение марксизма для теории познания, а также для морали и эстетики.

Если учесть, что Башляр установил необходимость «некартезианской эпистемологии», а Бертольт Брехт называл свою эстетику «неаристотелевой», и что в работах Симондона изучается значение «диалектических машин» в перспективе

того, что я назвал бы «нелапласовой технологией», то становится необходимым осмыслить «неплатонову мораль», то есть мораль, не вытекающую из ставшей на Западе после эллинизма «традиционной концепции», согласно которой поведение человека «правильно», если оно соотносится с правилом, идеалом или существовавшей ранее моделью.

Тем самым проблема морали, как и проблема познания, ставится с головы на ноги: когда мы спрашиваем себя, как нам поступить, чтобы поступить хорошо, мы не стремимся соотносываться с уже существовавшим ранее законом или уже «данным» бытием; мы спрашиваем себя, что нужно вызвать к жизни и что еще не существует.

Эта мораль, которая является историей в процессе своего становления, историей чисто человеческой, сценарий которой не был написан никаким богом, никакой судьбой, никакой абстрактной диалектикой, идет ли речь об абсолютном духе Гегеля или о «неизбежном прогрессе» материалистов XVIII века, — эта мораль является непрерывным созиданием человека человеком.

Это созидание ни в какой момент не является произвольным или предопределенным. Человек полностью ответствен за то, чтобы стать не тем, кем он является, а тем, кем он еще не является и о ком нигде не написано, и он обязательно должен сознавать исторические условия, созданные предыдущими творениями человека и подчиняющиеся необходимым законам, игнорирование которых или пренебрежение которыми ведет к авантюризму и бессилию.

Основным открытием Маркса в области морали явилось то, что прежде всего своей негегельянской и нефейербаховской, но исторической и воинствующей концепцией отчуждения, а затем с помощью «Капитала» он «растопил» в человеческие акты то, что было кристаллизовано в вещах и исторических ситуациях, показав тем самым человеку возможность взять в свои руки свою собственную судьбу.

Показать, как это сделал Маркс, каким образом акт человека, продолжающего в истории свое собственное созидание, является одновременно и неразделимо необходимым и сводным — значит заложить теоретическую основу любого революционного действия и любой морали, не жертвуя ни объективной необходимостью в угоду личной ответственности, ни моментом субъективности в угоду осознанию строгих законов развития.

При этом марксистском подходе к человеку и его истории нельзя уклониться от проблемы морали: ее нельзя заменить научной и технической проблемой истины, исследования и открытия *подлинного* порядка вещей и природы, который бы моральному поведению основу вне человека.

Изучение законов общественного развития, возможность набросать хотя бы в основном перспективу более или менее вероятного ближайшего или далекого будущего, ни на момент не избавляет нас от осознания нашей собственной ответственности как действующих *субъектов*, создающих свою собственную историю, а не как *объектов* истории согласно концепции, которая свела бы нас к слагаемым или сумме условий нашего существования.

Проблема морали — не простая проблема; это не слепое принятие правил поведения, которые были бы нам даны извне уже готовыми, и не утверждение радикальной свободы устанавливать самим себе и в одиночку наши ценности и цели.

Проблема морали в жизни человека складывается из пережитых и все время возрождающихся противоречий между требованиями дисциплины, необходимой для эффективности нашей борьбы, и чувством личной ответственности каждого из нас как за разработку, так и за применение самих законов нашей борьбы.

Ответ на вопрос об отношениях между моралью и обществом требует от марксиста решения трех проблем:

1. Окончательно порвать с догматизмом, подчеркнув, что марксизм — не докритическая философия, что нельзя мыслить по-марксистски, считая, что Кант и Фихте будто и не существовали. А отсюда следует, что нельзя сводить наследие классической немецкой философии для марксизма к Гегелю и Фейербаху и делать переоценку наследия Канта и Фихте, ставя его на ноги, то есть показывая, что материалистическая, диалектическая концепция практики позволяет нам развивать критическую философию, не впадая в идеалистические иллюзии относительно того, что наша деятельность порождает действительность, в условиях которой она протекает.

2. Более глубоко разработать марксистскую теорию субъективности, признав, что экзистенциализм поставил реальную проблему, даже если мы не можем принять ни то, каким образом он ее поставил, ни тот ответ, какой он на нее дал, и помня о том, что изучение проблемы субъективности не обязательно связано с субъективистской и индивидуалистической концепцией.

3. Разработать марксистскую теорию диалектического преодоления, которая позволяет нам исследовать все человеческие измерения, включая измерения, касающиеся его внутреннего мира и ценностей, не впадая в теологические, отчужденные концепции, превращающие трансцендентность в атрибут бога, а не в атрибут человека.

Само собой разумеется, что, говоря о «трансцендентности» мы вовсе не думаем сохранить это слово и эту идею в из

традиционном, связанном со «сверхъестественным» значением; мы стремимся под отчуждениями и мистификациями, которые приписывали богам способность человека преодолевать ситуацию, навязанную ему природой или обществом, вновь обрести постоянное, существенное, почерпнутое из опыта убеждение: человек не сводится к совокупности породивших его условий, он, как человек, существует через их преодоление.

Эти некоторые рассуждения о морали продиктованы тройной заботой найти путь, по которому марксизм сможет развить:

критическую философию, которая не была бы идеалистической;

теорию субъективности, которая не была бы субъективистской;

теорию диалектического преодоления, которая не была бы отчужденной.

Мораль прежде всего предстает как совокупность законов, регулирующих наше поведение. Каждый человек имеет мораль, пришедшую к нему извне с помощью воспитания, то есть благодаря тому факту, что индивид принадлежит к обществу, к определенному историческому и социальному коллективу.

Это наш детский опыт, когда то, что запрещено и что разрешено, навязывается нам извне как факт. Хорошее и плохое вначале имеют одновременно условный и неумолимый характер красного и зеленого света.

Совокупность этих правил составляет нечто вроде сценария, в котором нам уготована точная «роль»: остается только надеть костюм и сыграть эту роль. Так, с детства я принадлежу к религии, родине, классу, семье, традициям и т.п., чьи цели и средства их достижения предстают передо мной как незыблемые «ценности»: проблема их обоснования не ставится. Не ставится, впрочем, и проблема их нарушения.

Каким образом произойдет переход от этой уже «установленной» морали к морали «образующейся», от безусловного приятия социального принуждения к осознанию личной ответственности?

Обоснование морали сначала не стоит как проблема.

Оно навязывается в мифической форме, через информирующий рассказ или в форме божественного откровения, трансцендентного вмешательства, начиная с таблиц Хаммураби до десяти заповедей Моисея.

В продуманной форме оно может также быть не проблемой, а оправданием, как это показывают чисто социологические

геории, общий характер которых состоит в том, чтобы свести ценность к истине и стремиться дать в виде объективного описания социальной природы человека как объяснение, как и оправдание принуждению или договору.

Эта идеология оправдания принимает облик «разума», причем каждый социальный класс в ходе истории называл «разумным» то, что соответствовало его классовым интересам. От консервативной апологии Менения Агриппы до органо-логических теорий Спенсера, от олицетворения законов Платоном до «Философии права» Гегеля все эти идеологии оправдания пришли на смену мифу и божественному откровению.

Каким же образом встанет проблема обоснования, проблема ценности ценностей? Как от плоскости мифического или богом открытого данного и от идеологической плоскости оправдания перейти к трагической плоскости постановки под сомнение и ответственности?

Это произойдет на основе действительно пережитого опыта противоречия,

Этот опыт может быть накоплен многими способами в переломный момент истории — или потому, что произошел внешний конфликт между различными общинами и столкновение с богами других городов противопоставило один факт другому, одну мораль другой, или же потому, что внутреннее развитие общества открыло перед его членами новые перспективы и возможности, сделавшие невыносимыми старые нормы и тем самым создавшие условия бунта или отделения. Исторический кризис и личная драма в такие моменты тесно связаны. Это Прометеев момент морали: момент, которому Антигона дала трагический образ бунта совести против старого закона, сократовский момент сомнения или постановки под сомнение, самый непоколебимый пример которого на пороге нового времени дал Декарт.

К этому приводит нас любой накопленный нами опыт. Чаше всего противоречие, например, между требованием Канта никогда не рассматривать индивида как средство, а всегда как цель и социальной действительности капиталистического строя, превратившего наемного рабочего в средство, средство производства прибавочной стоимости, дает яркий пример ежедневного резкого разрыва между провозглашаемым моральным идеалом и существующей социальной действительностью.

Достаточно поставить с головы на ноги доказательство Макса Вебера в его книге «Протестантская этика и капитализм», чтобы увидеть, как каждая социально-экономическая формация порождает свою мораль как идеологию оправдания,

как это показал Энгельс; проанализировав в «Анти-Дюринге» пережитки феодальной морали в рамках капиталистического строя, господство буржуазной морали и зарождающуюся пролетарскую мораль.

И вот через личный опыт испытанного нами противоречия и через противоречивое становление обществ мы вновь приходим к первоначальной антиномии между уже существующей и образующейся моралью и призваны вновь установить диалектическую связь, то есть одновременно связь взаимоисключения и противоречия между этими двумя полюсами: если мы сведем мораль к системе социальных правил, то неизбежно впадем в догматизм, а если мы будем делать упор только на сознательную основу, на личную ответственность, то неизбежно впадем в формализм и в конечном итоге в мораль намерения.

Тому, кто придерживается исключительно точки зрения социальных правил, индивид, задающийся вопросом относительно ценности этих ценностей и ставящий под сомнение правила, уже представляется идущим по пути *измены*.

Тому, кто придерживается исключительно точки зрения индивидуальной совести и не может выйти за рамки своего «когито», само правило кажется уже *отчуждением*.

Такова антиномия, которую нам следует преодолеть.

Эта трудность возникает с момента создания сознательно-критической философии: Кант был вынужден направить первое предисловие к своей «Критике чистого разума» против *догматизма*, а во втором сделать упор на борьбе со *скептицизмом*.

Проблема перехода от свободы к закону, то есть проблема диалектического единства формы и содержания морали, впервые со всей силой была поставлена Фихте в его «Sittenlehre». В этой «Системе морали» первая глава направлена против догматизма. Ее целью является обоснование первого принципа — свободы моего «я», исключающей всякую трансцендентность, как трансцендентность сверху, трансцендентность бога и открытых им заповедей, так и трансцендентность снизу, трансцендентность вещи как данного. Вторая глава, напротив, направлена против формализма и стремится придать морали конкретное содержание.

Фихте показывает нам тем самым образцовую модель усилия, направленного на сведение двух концов цепи — морали и общества.

Соединение было таким непрочным, что его единство было быстро разбито:

начиная с Гегеля уже происходит возврат к догматизму, превращающему субъективность в момент объективной нрав-

ственности, но момент столь полно и окончательно преодоленный, что теперь существование и ценность индивидуального субъекта являются функцией разумной и социальной общности;

начиная со Штирнера, а также — в совсем иной плоскости — с Кьеркегора, напротив, общности, социальная — для одного, рациональная — для другого, отбрасываются: у Штирнера — в пользу исключительного утверждения «Единственного», индивида, у Кьеркегора — во имя трагического диалога субъективности и трансцендентности, предполагающего отказ от рационального, исторического и социального, чтобы Христос не был распят на кресте понятия.

Нынешняя дискуссия между марксизмом и экзистенциализмом может быть освещена в следующей исторической перспективе: не возобновляет ли в какой-то степени Сартр в отношении марксизма или того представления, которое у него о нем сложилось, тот протест, с которым Кьеркегор выступал против Гегеля? И не можем ли мы, марксисты, вдохновляясь усилиями Фихте по соединению двух концов цепи, подключить и впитать требование Сартра, превратив его в момент нашей собственной мысли?

Марксизм, не забывающий ни Канта, ни Фихте, то есть марксизм, не забывающий также ни Маркса, ни Ленина, — это критическая и недогматическая философия прежде всего в этом смысле, что он сделал *практику* источником и критерием любой истины и любой ценности.

А это означает, что в отличие от эмпириков *опыт* понимается не как непосредственный контакт с бытием и пассивное отражение раз и навсегда данной законченной действительности и исключает догматическое стремление проникнуть в бытие и провозгласить раз и навсегда то, чем оно является. Опыт относится к разряду *вопросов*, и, следовательно, *ответ* обязательно будет функцией *вопроса*, то есть состоянием естественных наук в эпоху, когда вопрос поставлен. Это подчеркивает исторический и всегда исторически относительный характер познания и делает марксизм более последовательной критической философией, чем философия Канта, у которого неизменный свод «категорий» представляет собой остаток догматизма.

Иными словами, марксизм *не является философией бытия*, то есть философией, подобной философии схоластиков-теологов или механистических материалистов, в которой сознание в лучшем случае является всегда обедненным образом порождающей его действительности как у Платона, так и Эпикура. Такая философия, отождествляя сознание и познание, ведет к уничтожению субъективности, сохраняя

лишь то, что в нем есть безличного и находящегося вне сознания, и, понимая истину, например на манер Фомы Аквинского, как тождество с бытием, ведет к уничтожению всякого реального становления, любой подлинной историчности.

Марксизм — это философия действия, то есть философия, делающая из сознания и его порождающей и непрерывно его обогащающей человеческой практики подлинную реальность, уходящую корнями в предыдущую деятельность и в реальное и отражающая их, но постоянно преодолевающая данное и непрерывно дополняющая действительность творческим актом, который еще не является данным, соответствующим уровню существовавшей до человека природы и успех которого заранее ничем не гарантирован.

Отсюда следует, что для нас, марксистов, мораль не обуславливается природой, а создается историей.

Как можно определить место марксистской концепции субъективности по отношению к экзистенциализму?

Прежде всего скажем, что заслуга экзистенциализма, начиная с Кьеркегора, состоит в том, что он показал, что догматический рационализм даже в его самой богатой форме, в его гегельянской форме, низведя сознание до познания, сам у себя отнял одно измерение — субъективность, а ведь разум, устраняя ложное, не устраняет ошибок.

Субъективность — это прежде всего утверждение невозможности для сознания отождествиться с самим собой. Если иногда сознание может отождествляться с бытием, сделать его для себя прозрачным, оно не может отождествляться со своим действием, через которое оно обязательно трансцендирует себя и создает себя.

Таким образом, субъективность относится не к категории бытия, а к категории действия.

Отсюда и тот упор, который экзистенциализм делает на отрицательном опыте ошибок, тоски, неудач.

Отсюда также отказ от разъединения идеи прогресса и существования, справедливое стремление связать мысль с созиданием бытия, сознавая, что существование является актом, созиданием.

Теория субъективности не могла найти места:

в метафизическом рационализме Платона, Спинозы, Гольбаха или Гегеля, в рационализме, который, ставя в особое положение понятие истины, понимаемой как тождество мысли и бытия, может вновь овладеть только тем, что в нас есть безличного.

но легко могла найти место в критическом рационализме Канта, Фихте, Маркса, не довольствующемся открытием идеи,

имманентной бытию, и сведением этой идеи к бытию, а пользуемся идеей для преобразования существования.

Экзистенциализм — это не философия, а позиция в отношении философии, позиция, состоящая в рассмотрении философии не как представления о жизни, а как фермента жизни.

Если бы дело обстояло иначе, то было бы справедливо заявить, что к марксизму можно и нужно подходить с экзистенциалистской точки зрения.

Экзистенциализм ставит реальную проблему, даже если марксист, повторяем, не может согласиться ни с тем, как он ставит проблему, ни с тем решением, которое он ей дает.

Марксизм дает возможность поставить эту проблему более правильным образом и дать на нее ответ.

Чтобы продемонстрировать это, необходимо напомнить, в какой обстановке возник и развивался экзистенциализм.

Как показал Геру на философском конгрессе в Мехико; исторически первые истоки экзистенциализма мы находим у Фихте.

Творчество Фихте зародилось в переломный момент истории. Геру совершенно справедливо показал, что Фихте был единственным философом, для которого французская революция была фактом, а не идеей.

Таким образом, творчество Фихте развивалось в такой исторический момент, когда происходил крах традиционных ценностей, то есть феодальных ценностей, когда встала проблема абсурдности существующего строя, банкротства веры, проблема конфликтов между совестью и послушанием. Этой обстановкой и объясняется преувеличение значения индивида, его радикальной автономии, приписывание высшей ценности свободе — как матери всех ценностей — и ответственности.

Поэтому первый тезис Фихте — это тезис об утверждении «я», которое утверждает себя через самого себя. Впервые в истории философии был опровергнут примат сущности над существованием. Человек не является выражением сущности, определенной априорно, он не что иное, как то, во что его превращает его свободная деятельность; каждый человек делает себя тем, кем он является. По формулировке фихтеанца Лекье, подхваченной Сартром: «Творить и творя творить себя и быть не чем иным, чем тем, что сотворено». Это Сартр и называет «первым принципом экзистенциализма»<sup>40</sup>.

Второй тезис состоит в том, что «я» застывает под воздействием понятия, отвергающего в нем двойственность субъекта и объекта, составляющего и составляемого, искусственности и свободы.

Третий тезис состоит в том, что абсолютное «я» есть абсолютная свобода. Однако искусственность свободы влечет за собой помимо существования выбора обязательность выбора.

Четвертый тезис Фихте, тезис, из которого вытекает экзистенциализм, состоит в том, что «я» есть проект: «я» вечно устремляется за пределы самого себя, побуждаемое неосуществимым желанием завоевать или создать что-то ему недостающее, то есть быть одновременно в себе и для себя.

Словом, у Фихте мы находим все ключевые темы экзистенциалистской философии, однако заключенные в рамки рационалистической философии.

Фихте может помочь нам ухватить два конца цепи. Именно на почве философии Фихте диалог о морали может быть наиболее плодотворным, если марксисты вновь научатся вбирать в себя теорию субъективности экзистенциалистской мысли Фихте и если нынешние экзистенциалисты не искалечат экзистенциализм Фихте, лишив его двух основных измерений — рационального и социального измерений.

Правда, этот процесс калечения начался уже давно. Рациональное измерение было отброшено еще иррационализмом Кьеркегора, а социальное — индивидуализмом Штирнера. Таким образом, экзистенциалистская позиция была извращена иррационализмом, субъективизмом, формализмом.

Попытаемся сегодня восстановить утерянное.

Экзистенциализм сыграл положительную роль в демистификации морали, как это показала Ванди Баннур, подчеркнув некоторые моменты морального критицизма. Формулировки я заимствую из «Морали двусмысленности» Симоны де Бовуар:

«Моральный мир не есть данный мир».

«Нет безусловных целей вне нас».

«Свобода — это источник, из которого возникают все значения и все ценности».

Сартр в книге «Бытие и ничто» уже писал: «...моральным проводником является бытие, через которое ценности существуют»<sup>41</sup>.

«...и тогда его свобода осознает сама себя и раскроется в тоске как единственный источник ценности».

«Дело приобретает серьезный оборот, — пишет Симона де Бовуар, — как только свобода отрицает (я бы предпочел сказать — *отчуждает*, но не буду придираться к словам. — Р.Г.) себя в пользу целей, являющихся, как утверждают, абсолютными. Серьезный человек ничего не ставит под сомнение».

«Свойство серьезного — рассматривать ценности как завершенные вещи». Таково положение ребенка, который сразу оказывается в условиях уже сложившейся морали.

«Существовать — значит творить себя» — это в некотором роде триумф свободы над искусственностью.

Все эти критические и фихтеанские моменты близки нам. Никто не может за меня думать и действовать, освободить меня от смысла моих действий и моего ответственного решения. Никакой бог, никакая власть не могут принимать решения за меня.

С этого момента начинаются наши разногласия.

На мой взгляд, экзистенциалистская концепция имеет два основных недостатка:

1. Экзистенциалистская концепция свободы является вне-временной, внеисторической — словом, она метафизична и спекулятивна. Ее можно сформулировать в любой момент истории, она законно утверждает мое право на отделение, мой долг ставить под сомнение. Но если источник ценностей находится вне истории, он никогда не сможет утвердить историческую цель, то есть конкретную цель.

2. Поэтому она ведет к формализму в области морали, она призывает нас к свободе, ответственности, смелости, самообладанию, и все это очень хорошо, но не говорит нам, для достижения какой цели мы должны их использовать.

Правильно различать цели и ценности.

Но здесь их противопоставляют, их изолируют: я использую каждую ситуацию как предлог для проявления моей свободы. Так что формализм заставляет нас выбирать либо пустыню абстракции, либо опьянение авантюрой. «Они одновременно открывают, — пишет Сартр в «Бытии и ничто», — что все виды человеческой деятельности эквивалентны... и что все они в принципе обречены на провал. Таким образом, все равно, напиваться в одиночку или руководить народами. Если один из этих видов деятельности берет верх над другим, то это происходит не из-за его подлинной цели, а из-за степени осознания своей идеальной цели»<sup>42</sup>.

Сартр часто говорит, что его мысль претерпела эволюцию со времени выпуска «Бытия и ничто» и что несправедливо основывать на этой работе критику его нынешних концепций. Но в таком случае пусть Сартр точно скажет нам, какие тезисы из «Бытия и ничто» им сегодня отброшены. Ведь если ясно, что за 25 лет он ощутил недостаточность такой главы, как та, которую он посвятил «не-я», где совершенно обходилось понятие класса, то не менее очевидно, что «Критика диалектического разума» не содержит отказа от какого-либо из основных тезисов «Бытия и ничто», в частности от тех, которые давали — с учетом его концепции свободы — обоснование этому безысходному индивидуализму, который так и не позволил ему обрести точку приложения своих сил в конкретной истории.

Эта свобода, преодолевшая всякое земное тяготение, этот ангелизм содержит в себе соблазн безупречности и соблазн авантюры.

Этот формализм приводит к самым типичным формулировкам морали намерения. Поскольку эти принципы к проблемам морали пыталась применить Симона де Бовуар, именно у нее мы и найдем подтверждение наших слов. Например, Симона де Бовуар пишет; «Делай, что надо, и будь что будет». «Это значит, что результат, — добавляет она, — не является внешним по отношению к доброй воле, которая осуществляется, стремясь к результату»<sup>43</sup>.

Таким образом, речь идет о метафизической, абстрактной, формальной свободе: «Сегодня мы свободны, и свободны абсолютно, если мы делаем выбор и стремимся к нашему существованию в его законченности, открытой в бесконечности»<sup>44</sup>.

Практические применения такой концепции опасны. Вот один из примеров: «Спротивление не стремилось к позитивной действительности, оно было отрицанием, бунтом, мученичеством. В момент отказа снимается антиномия действия, средство и цель смыкаются, свобода утверждает себя непосредственно в качестве своей цели и осуществляется, утвердив себя»<sup>45</sup>.

Таким образом, согласно Симоне де Бовуар, речь шла не о разгроме немецких войск, а только о создании моральной пропасти между оккупантами и оккупированными, чтобы сделать невозможным коллаборационизм.

Вот еще один пример: «человек всегда воевал и будет воевать»<sup>46</sup>.

С такой точки зрения существует коренное противопоставление между моралью и политикой. Здесь мы далеки от животворного учения французских материалистов XVIII века, например Гельвеция, который писал: «Мораль была бы пустой наукой, если бы она не отождествлялась с политикой и законодательством». У Симоны де Бовуар мы находим формулировки, подобные следующей: «Свобода одного человека должна цениться выше, чем урожай хлопка или каучука»<sup>47</sup>. Это позиция чистого индивидуализма, поскольку урожай может означать вопрос жизни или смерти для всех. Например, на Кубе урожай тростникового сахара является таким событием, от которого зависит жизнь народа, и тех, кто саботирует уборку урожая, ожидает быстрый суд и наказание.

Итак, экзистенциализм не дает решения нашей проблемы. С ним мы выпустили из рук один конец цепи. Справедливое стремление сделать упор на составляющее привело нас к потере установленного.

Подобная концепция, несомненно, направлена на повышение нашего чувства ответственности. Но вместе с тем она заставляет нас забыть о том, что я ответствен не только перед собой, но и перед обществом, классом, нацией.

В чем же основная ошибка?

Обосновать мораль — значит показать, каким образом свобода связана с содержанием действия.

А свойственный Сартру индивидуализм мешает ему осуществить этот переход.

В «Бытии и ничто», открыв свободу в строго одином когито, Сартр сводит все человеческие отношения к «взгляду». Конечно, взгляд имеет, в его языке, символическую ценность: он выражает отношение между мной и другим, но свойство этого отношения, этого взгляда — это преобразовать каждый субъект в объект.

Взгляд другого превращает меня в объект: «Возникая, другой придает для себя бытию в себе посреди мира, как вещи среди вещей. В этом окаменении через взгляд другого заключен глубокий смысл мифа о Медузе»<sup>48</sup>.

Таким образом, по существу, ничего не изменилось при переходе от «Бытия и ничто» к «Критике диалектического разума».

Социальные отношения являются не чем иным, как умножением личных отношений, в этом, видимо, и состоит основной постулат «Критики диалектического разума». Для построения социального исходят из индивида. Сартр ткёт нить истории с помощью индивидуальных проектов, которые друг друга реифицируют.

А ведь историю нельзя основывать на диалектическом развитии отношений между Робинзоном и Пятницей.

Тем не менее таков основной постулат Сартра, который пишет в «Критике диалектического разума»: «...единственным конкретным обоснованием исторической диалектики является диалектическая структура индивидуальной деятельности».

«Вся диалектика покоится на индивидуальном праксисе»<sup>49</sup>. Сартр справедливо называет свою концепцию «диалектическим номинализмом»<sup>50</sup>.

Речь идет о том, чтобы в некотором роде создать общество с метафизически определенными индивидами, создать историю при помощи вневременного, исторический материализм без материи.

Правда, проблема перехода от индивида к обществу неотступно преследует мысль Сартра уже двадцать лет. Со времени Освобождения в книге «Является ли экзистенциализм гуманизмом?» Сартр пытался связать свободу с содержанием действия. Он писал: «...стремясь к свободе, мы открываем,

что она полностью зависит от свободы других, а свобода других зависит от нашей свободы... Как только имеет место обязательство, я обязан стремиться как к своей свободе, так и к свободе других; я могу взять мою свободу за цель, только если я беру за цель и свободу других»<sup>31</sup>.

В своей книге «Мораль двусмысленности» Симона де Бовуар в свою очередь писала, что «существование другого в качестве свободы... является условием моей собственной свободы»<sup>32</sup>.

«Свобода (индивида) может осуществиться только через свободу другого»<sup>33</sup>.

Все это очень хорошо, но является непоследовательным в сравнении с откровенными позициями экзистенциализма.

Кантовский переход от моей свободы к свободе другого основывался на рационалистическом постулате: трансцендентальное «я» предшествует или, вернее, чуждо множественности субъектов. Проблема перехода к другому не ставится, если исходят из трансцендентального «я», она невозможна, если исходят из экзистенциалистского «я».

Вот почему в «Бытии и ничто» Сартр исключает возможность такого перехода (как, впрочем, он исключал ее в своей статье, написанной в 1939 году): «Даже если я захочу действовать по предписаниям кантианской морали, взяв за абсолютную цель свободу другого... я смогу воспринять другого только как объект»<sup>34</sup>.

«Уважение свободы другого, — также пишет Сартр, — это пустое слово: даже если бы мы могли уважать эту свободу, любая занятая нами позиция в отношении другого была бы насилием над этой свободой, на уважение которой мы претендовали... окружить терпимостью другого — значит сделать так, что другой насильно будет брошен в терпимый мир. Это значит в принципе отнять у него его свободные возможности смелого сопротивления, упорства, утверждения себя, которые он имел бы случай развить в нетерпимом мире»<sup>35</sup>.

Симона де Бовуар в «Морали двусмысленности» стремится преодолеть ту же пропасть между свободой и конкретными целями, переходя от моей собственной свободы к свободе другого. Но эта затея заранее обречена на провал: ведь если я исхожу из индивидуалистического экзистенциалистского «я», я осуждаю себя на изоляцию, на солипсизм.

И действительно, с точки зрения «Бытия и ничто» было бы совершенно неоправданно заявлять: «Если справедливо то, что любой проект вытекает из субъективности, то справедливо и то, что это субъективное движение ставит само по себе вопрос о преодолении субъективности...»<sup>36</sup>.

Или еще: невозможно, сказать, что связь между «я» и «не-я» столь же неразрывна, как связь между субъектом и объектом.

Существует форма перехода, которой нет у Канта и которая не является переходом с помощью рациональности.

У Фихте переход от «я» к «не-я» совершается не рациональным путем, а исходя из какого-то экзистенциального «я», уже обогащенного опытом других.

Фихте, строгий мыслитель, мог произвести такой переход. Он показывает, что существование другого является условием самосознания. Присутствие другого *предшествует когито*, поскольку «я» может утверждать себя только как ограниченное и «свободная деятельность не может <sup>57</sup> быть ограничена вещью, а только свободной деятельностью».

Отсюда вытекает, что моя автономия обусловлена свободой другого и что, следовательно, я не могу ставить целью уничтожение условия моей собственной автономии, то есть свободы другого <sup>58</sup>.

Эта фихтеанская дедукция возможна только потому, что мы не исходили из изолированного, солипсистского когито. Фихте заявляет: «Примитивное состояние, образующее, так сказать, корень моей индивидуальности, определяется не свободой, а <sup>59</sup> связью, соединяющей меня с другим разумным существом».

У Фихте чистое «я» противостоит эмпирическому «я», как «мы» противостоит «я». Именно это с силой подчеркнул Гурвич в своей книге «Диалектика и общество», где он вновь возвращается к развитым им тезисам о морали Фихте.

«Наша мораль, — пишет Фихте, — имеет чрезвычайно важное значение для всей нашей системы, имея в виду, что именно в ней генетически показывается рождение эмпирического «я», исходя из чистого «я», и в конечном счете чистое «я» утверждается полностью вне личности. С той точки зрения, которой мы теперь придерживаемся, представление чистого «я» <sup>60</sup> есть совокупность разумных существ, общность святых».

Отсюда, по Фихте, вытекает основное следствие, которое навсегда исключает противопоставление морали и политики: «Для каждого все другие вне его являются целью, но никто не является ею для самого себя. Точка зрения, согласно которой все индивиды без исключения являются конечной целью, возвышается над всяким индивидуальным сознанием, это точка зрения, согласно которой сознание всех разумных существ, рассматриваемое как объект, объединяется в одном существе, следовательно, это, собственно говоря, точка зрения бога. Для него всякое разумное существо является абсолютной и конечной целью... <sup>61</sup> каждый... является целью как средство реализации разума».

Вот так, и только так, Фихте мог создать теорию субъективности, которая не является ни субъективистской, ни

индивидуалистской. Тем самым он мог от возникающей морали перейти к морали уже существующей, связать личную ответственность с социальными правилами конкретной нравственности, объединить мораль и политику, уважать автономность моральной совести, не скатываясь к формализму.

Марксизм дает возможность проделать этот переход, но иным путем. Замечательно то, что классики марксизма не путают роль субъективности с ролью индивида. Не обращаясь к критике Штирнера Марксом, которая явилась первой полемикой и первым столкновением марксизма с одной из форм экзистенциализма, мы можем привести три примера присутствия другого в субъективности.

1. В истории (и в политике, которая является историей в стадии своего становления), когда Ленин говорит о *субъективном факторе*, он никоим образом не ограничивает его индивидуальным фактором. Для него речь идет о классах и их деятельности.

2. В естественных науках, когда современная физика показывает нам, что ответы, которые дает опыт, зависят от поставленных вопросов, эти вопросы не являются вопросами какого-то индивида, а вопросами культуры, «города физиков», о котором говорил Башляр. Физик, который ставит вопрос, — это не только индивид; благодаря этой культуре он обогащен опытом всего прошлого человечества и благодаря этому городу — опытом всего нынешнего человечества.

3. В искусстве: «Изображать хорошо, — говорил Сезанн, — значит выражать неосознанно свою эпоху в том, что в ней есть наиболее передового... художник, знающий свою грамматику... желает он того или нет, переводит на свой холст то, что постиг или постигает наиболее информированный ум своего времени... Джотто переключается с Данте... Пуссен с Декартом». Кстати, исторически индивид всегда осознает себя лишь внутри культуры, то есть внутри коллектива.

Как марксизм может совершить этот переход от свободы действия к содержанию действия, которое является необходимым условием обоснования морали, уничтожением отчуждения мира?

Решающая проблема — это проблема отправной точки. Марксистское когито — это ни когито Декарта, ни когито Сартра.

Марксизм ставит с головы на ноги фихтеанское когито, переходя от спекуляции к истории, от идеализма к материализму.

1. Первичный опыт — это не опыт одиночества. «Мы» *первично по отношению к «я»*.

Человек осознает себя только в своих отношениях с другими. Размышление, то есть связь себя с собой, возможно

только как проявление связи с другими. Сознание, обращающееся к себе и принимающее форму «я», берет на себя функцию, которая выполнялась другим сознанием.

Субъективность порождается общением.

С самого начала я осознаю себя как индивид на фоне коллектива.

Ни в какой момент мой проект не является индивидуальным проектом (иначе я замкнулся бы в солипсизме).

Прежде всего потому, что это осознание себя, то есть это раздвоение, является проникновением внутрь диалога и, следовательно, предполагает язык.

Затем потому, что этот язык является носителем знания, которое само заключается в труде, всегда являющемся общественным *трудом*.

С самого первого размышления, с самого первого проекта я, следовательно, обогащаю опытом всего прошлого и настоящего человечества.

«...Сущность человека... — говорил Маркс, — есть совокупность всех общественных отношений». Этот опыт обрел Сент-Экзюпери: «Человек всего лишь узел отношений, для человека важны только отношения»<sup>62</sup>.

Осознание себя вместе с раздвоением, которое оно влечет, уже является обращенным внутрь диалогом: оно содержит внутри «я» напряжение между «я» и другим.

Ошибка Канта (уже исправленная Фихте) состояла в том, что из долга, из «долга-бытия» он сделал исключительный опыт.

«Долг-бытие» содержится во всех моментах существования, а не только в чувстве долга.

Акт, с помощью которого я осознаю то, чем я являюсь, возможен только тогда, когда он включает в себя и производит бытие, уже не являющееся тем, чем являюсь я: размышление содержит в себе генезис.

В «я есть» заключается бесконечно больше, чем «я есть», поскольку акт утверждения трансцендирует содержание этого утверждения.

Такова антиномия трансцендентности.

Размышление и акт уже содержат трансцендентность, внутреннюю, диалектическую двойственность.

Отсюда вытекает следующее основное следствие: сознавать — значит в каждый момент отделяться от своего бытия, не только для того, чтобы познать его, но и чтобы преобразовать его. Таким образом, существует трансцендентность человечества по отношению к самому себе.

2. *Возможное и проект.*

Я осознаю это «я» только из-за присутствия во мне других.

Это присутствие проявляется через язык, с помощью которого я говорю, и через труд, с помощью которого я преодолеваю себя. Труд как преодоление бытия является первой категорией морали.

Это две функции *другого*, которые обе являются функциями трансцендентности.

Это преодоление, эта критическая форма трансцендентности — чисто человеческое измерение, позволяющее нам выйти из животного мира, порвать круг вида и инстинкта, перейти от биологической эволюции к собственно человеческой истории. Именно в этом смысле Маркс писал: вместе с трудом рождается человек. А ведь то, что отличает человеческий труд от практики животных (бобра, муравья, пчелы), — это предвосхищение акта, делающее из этого проекта закон его действия. Именно это возможное, этот проект и позволяет идти к будущему оригинальным, необычным путем, по которому не может пойти животное, путем, содержащим свободу и выбор.

### 3. *Выбор и свобода.*

Выбор делается человеком не между *данными* понятиями, а между *возможными* (проектами). Свобода рождается вместе с этой возможностью запроектировать несколько возможных актов. В действии мы идем навстречу будущему с нашими возможностями, точно так же как в познании мы идем навстречу действительности с нашими гипотезами.

Будущее входит в сознание только через его проекты (его возможности), точно так же как природа входит в сознание ученого только через вопрос (гипотезу), о котором он уже осведомлен.

Этот проект является той формой, которую принимает акт до того, как мы его совершили.

Только для свободного бытия (то есть составляющего проекты, проектирующего возможности) *действие* может возникнуть на основе возможностей и иметь *ценность*.

Ценность, как истина, рождается из этого раздвоения, то есть на практике. Она рождается в единстве возможного, через которое выражается наша свобода, проекта, в котором проявляется наше знание, и потребности, являющейся двигателем нашего действия.

### 4. *Потребность и оценка.*

Иначе говоря, человек создает свои ценности вместе с потребностями, а свои потребности — вместе со своими возможностями (преобразуя природу).

Вот почему, когда Пуанкаре утверждает, что наука говорит в сослагательном, а мораль — в повелительном наклонении, это противопоставление основывается на искаженном видении

связи человека с миром, превращающей познание в радикально независимый момент.

Познание — это развитие активности труда.

Объект — это не только система средств; это то, что отвечает потребностям, отвечает человеческой природе не в антропологическом смысле, а человеческой природе в какой-то момент ее истории, такой, какой ее сделала история, или, вернее, такой, какой она сделала свою историю.

Это понимание социальной необходимости является единственной конкретной основой проекта освобождения, подлинной свободы.

Потребность не только индивидуальна, но и социальна, она принимает форму исторической необходимости, бунта, протеста. Через нее происходит переход от отчуждения к революции.

### 5. Отчуждение.

Здесь я не хочу распространяться на тему о природе или происхождении отчуждения, о чем мы говорили в другом месте, а буду говорить о его взаимоотношениях с четырьмя уже поставленными темами.

С точки зрения «нас», отчуждение — это расщепление «нас», его искажение, отчуждение — это то, что препятствует глобальному участию человечества в культуре.

С точки зрения возможностей и проектов отчуждение — это человек, лишенный своего чисто человеческого измерения — определения возможностей и проектов (экономического, политического, культурного и т.д.). Это определение становится классовой привилегией: господствующий класс (тот, кто владеет средствами производства и государством) превращает человека в средство, в объект.

С точки зрения выбора господствующий класс помимо привилегии культуры присваивает себе монополию на решение и командование.

Наконец, с точки зрения потребностей и средств их удовлетворения Маркс показал в «Капитале», что распределение определяется производственными отношениями. Этим же самым определяются и ценности.

В этих условиях пролетарская революция становится основной моральной ценностью и действительной целью начиная с середины XIX века не как конечная цель или высшая ценность, а как необходимое средство освобождения и расцвета человека.

Почему?

Потому что в эту эпоху в ней осуществляется слияние *возможности, проектов, потребности.*

Революция — это рождение возможности, проекта, потребности, следовательно, рождение ценности:

а) рождение возможности. Научный социализм стал возможным в середине XIX века, так как с торжеством капитализма отчуждение стало действительно всеобщим.

С тех пор общество можно было осознать как общность, как рабочий организм.

Это открытие, повторно сделанное Марксом, принадлежит Адаму Смиту и Рикардо.

Из этой возможности мог родиться проект;

б) рождение проекта. В обществе, сделавшем труд способом своего существования и обретшем через труд свое органическое единство, свою целостность, осознание этой скрытой возможной целостности и деятельность по ее осуществлению составляют единое целое.

Структурализм Леви-Стросса познакомил нас с такой концепцией совокупности, где разумное и действенное составляют единое целое.

Но если мы будем рассматривать «Капитал» Маркса как структурное изучение базиса капиталистического общества, если мы увидим в нем «модель» (в том смысле, который придают этому слову кибернетики) общества с расширенным воспроизводством, которое может действовать при наличии собственности на средства производства и вытекающих отсюда противоречий, или же в соответствии с принципами социализма, единственно способными привести в действие это единое целое, то все происходит так, как будто бы нам были одновременно даны и норма и ее нарушение.

Преодоление противоречий отныне уже не приходит извне, коммунизм уже не утопия или мораль, а выражение реального движения;

в) рождение потребности. Это реальное движение субъективно испытывается социальным классом как потребность. Это то, что проявляется через восстания рабочих: лионских ткачей, английских чартистов, силезских ткачей, затем в парижском восстании в июне 1848 года.

Марксизм является теоретическим выражением этого слияния конкретного проекта и реальной потребности, научного социализма и рабочего движения.

Он перестает носить моральный характер, быть идеалом, оторванным от жизни, чтобы фундаментально стать развитием практики.

Именно в этом смысле Маркс смог написать в «Немецкой идеологии»: «Коммунисты... не проповедуют никакой *морали*»<sup>63</sup>. Маркс беспощадно воевал против Вейтлинга, который оправдывал перспективу коммунизма моральными соображениями, и против утопистов, встававших на точку зрения морали. «*Мораль*, — пишет он в «Святом семействе» (мы

имеем в виду мораль, находящую свое оправдание в идеальной ценности), — это „бессилие в действии“»<sup>64</sup>.

Фактически до сих пор любая мораль была отчуждением, основанным на концепции раздвоенного человека, то есть отчужденного человека, на концепции двойственной природы человека.

«Коммунизм, — писал также Маркс, — для нас не состояние, которое должно быть установлено, не идеал, с которым должна соотноситься действительность. Мы называем коммунизмом *действительное* движение, которое уничтожает теперешнее состояние. Условия этого движения порождены имеющейся теперь налицо предпосылкой»<sup>65</sup>.

История — это всего лишь производство человека человеком при посредстве общественного труда.

Но в этом производстве из-за разделения труда и собственности образуются отчуждения, являющиеся в принципе классовыми конфликтами и столкновениями.

Таким образом, в современную эпоху смысл истории (под этим я подразумеваю не какую-то теологическую необходимость, не какое-то провидение или рок, а единственный смысл, который мы своим свободным выбором можем придать истории и нашей жизни) — это борьба пролетариата, то есть класса, который испытывает на себе самые глубоко антигуманные последствия отчуждения, отчуждения, являющегося не только идеологической иллюзией, но и объективной дегуманизацией через отчуждение труда.

Тем самым в эпоху, когда стала возможной организация потребностей, ресурсов и надежд в масштабе планеты, этот класс уже несет в себе проект и требование полного уничтожения отчуждения, проект всесторонне развитого человека.

Создание такого проекта не имеет ничего общего с вековой иллюзией создания города Бога, города Солнца на земле. Этот проект представляет собой горизонт нашего труда, нашей культуры, нашей борьбы.

Является ли утопией и проект всесторонне развитого человека, то есть проект полностью включенного внутрь общества, полностью освобожденного от отчуждения индивида (сознательно несущего в себе общество в форме культуры и чувства своей ответственности)?

Вернемся ли мы через этот гуманизм к моральному социализму?

Может ли всесторонне развитый человек быть высшей ценностью и конечной целью, не становясь трансцендентным идеалом?

И тогда может ли существовать неотчужденная форма трансцендентности?

До сих пор любая мораль была отчуждением, поскольку она покоилась на дуализме бытия и идеала.

Возможен ли иной дуализм?

Существует отчужденный дуализм трансцендентности и дуализм, для которого трансцендентное является трагическим моментом имманентного развития.

В этой второй перспективе трансцендентность является не разрывом, а углублением, или, точнее, диалектическим преодолением.

Вопрос состоит в том, чтобы осмысливать трансцендентное иначе, чем в категории внешнего проявления, в противном случае трансцендентность будет просто другим названием отчуждения, а имя такого бога станет именем какого-то идола.

Означает ли это, что не отчужденная концепция трансцендентности может быть лишь негативной концепцией, опытом недостаточности, напряженности?

Конечно, отрицание есть первый образ, первый «аналог» такой трансцендентности.

Требование, предъявляемое к любому развитию науки, требование систематической полноты и полной понятности, является и всегда будет являться таким постулатом, который не проверить никаким опытом, но который является самим условием любого опыта.

Требование, предъявляемое любому развитию морали, требование всесторонне развитого человека является требованием того же порядка, поскольку для атеистов, каковыми мы являемся, ничто никогда не обещано. Нас никто не ждет.

Является ли трансцендентность всегда и обязательно опытом отсутствия, а не опытом присутствия? Конечно, мы всегда должны сопротивляться мистическому и вводящему в обман соблазну превратить требование в присутствие, но само движение, которое влечет нас в каждый момент к созданию более высокой действительности в тревоге и риске, мы можем осознать как самую глубокую нашу реальность, действительность, созданную человеком-творцом.

Как мы уже видели, эта реальность отождествляется с присутствием в нас других, совокупности других, присутствием, которое может быть пережито только как опыт внешнего проявления: другой и я сам не идут в счет. Это воздействие других не является только внешним, поскольку со мной может случиться так, что за правило моего собственного решения я могу принять ту волю, которая вначале мне противостояла.

Напряжение между «я» и другим, между конечным и бесконечным, то есть между мной и совокупностью других, делает возможным взаимное проникновение трансцендентности и имманентности. Уже у Фихте конечное «я» было

абсолютом только потому, что оно включало в себя, в свою деятельность позицию конечного и бесконечного, которую догматизм Спинозы проектировал вне его, в бытие.

Таким образом, мы можем определить трансцендентность, изъяв все то, что в ней имеет смысл лишь с точки зрения отжившего мировоззрения.

Определить размер трансцендентности, понимаемой не как атрибут бога, а как человеческое измерение, — это не значит исходить из чего-то существующего в нашем мире и тщетно пытаться доказать существование того, что существует только в ином мире, это просто-напросто значит исследовать все измерения человеческой реальности.

Когда я люблю человеческое существо, я держу пари, выходящее за пределы всех его действий. Самым близким образом этой трансцендентности, видимо, является образ любви, чисто человеческой любви, через которую мы учимся постигать, вернее, постулировать в любимом существе такое качество, которое несоизмеримо с содержанием его действий.

В захватывающих страницах о св. Жане де ля Круа Арагон в «Меджнун Эльзы» дает нам поэтическое приближенное толкование паскалевского спора, который на чисто человеческом уровне любви определяет трансцендентность.

Встреча с трансцендентным, вернее, возникновение трансцендентности не является высшим опытом и не содержит ничего теологического или религиозного, это не нарушение естественного порядка с помощью сверхъестественного вмешательства, а самый повседневный, специфически человеческий опыт — опыт созидания.

Трансцендентность — это измерение общественной жизни. Она проявляется через постоянную возможность выбора жить или умирать за других. Этот сознательный, добровольный и свободный выбор определяет нас как человека, порвавшего с животным миром и отчуждением.

Благодаря этому отрыву от природы и данного, который начинается вместе с трудом и достигает своего наивысшего утверждения тогда, когда смерть становится уже не просто реваншем вида над индивидом, а даром любви индивида всему человечеству, трансцендентальное и ценности всегда находятся в процессе зарождения.

Взяв за отправную точку морального критицизма не одинокое когито, а практику, то есть осознав, что человек начинается вместе с трудом, что этот труд всегда является общественным, что труд как преодоление данного является первой категорией этики, что самосознание есть подчинение общению с другими, эта концепция позволяет нам избавиться от индивидуализма, одновременно уважая независимость сознания.

Она помогает нам понять, что человек — это созидатель, созидатель самого себя, и дает нам средства преодолеть отчуждение, являющееся противоположностью созидания, преодолеть его для всех, то есть обосновать не только в теоретическом оправдании, но и в практическом осуществлении мораль общественную и вместе с тем личную, чья высшая цель создает условия, которые дадут возможность каждому человеку стать действительно человеком, то есть созидателем.

Именно в этом смысле Максим Горький дал превосходное определение нашей концепции, сказав, что для коммунистов эстетика — это этика будущего.

## IV

# МАРКСИЗМ И РЕЛИГИЯ

Марксистский атеизм — следствие гуманизма и один из аспектов борьбы с догматизмом.

Этим он отличается от всех предшествовавших форм атеизма.

Атеизм XVIII века — в основном атеизм *политический*. Философы-материалисты и энциклопедисты в своей вынужденной борьбе против унаследованных от прошлого социальных и политических институтов сталкиваются с церковью, которая в то время была составной частью государства и «божественным правом» освящала деспотизм. Их борьба против религии — это борьба за свободу против тирании. Барон Гольбах в конце своей книги «Разоблаченное христианство» подчеркивает политический характер своей критики: «Все, что было сказано до сих пор, самым ясным образом доказывает, что христианская религия противоречит разумной политике и благосостоянию наций». Религия для Гольбаха, так же как и для его современников, — «выдумка» тиранов. «Религия — это искусство одурманивать людей восторженных, чтобы отвлечь их от того зла, которое им на этом свете причиняют правители».

То же пишет Мелье: «Невежество и страх — вот две опоры любой религии... Первые законодатели народов стремились властвовать над ними, самое легкое средство достигнуть этой власти — посеять страх, не дать возможности мыслить... Чем внимательнее мы изучаем догмы и принципы религии, тем больше убеждаемся, что их единственная цель — приносить выгоду тиранам и священникам».

Этот атеизм сыграл в высшей степени прогрессивную политическую роль в разрушении феодальных отношений и абсолютной монархии, поскольку он разоблачил политическое и социальное использование религии Старым Режимом. В этом состояло величие атеизма XVIII века. Его ограниченность заключалась в том, что он не увидел в религии ничего, кроме произвольной выдумки, и не задался вопросом, каким человеческим потребностям она отвечала и какие человеческие ценности были созданы под этой религиозной оболочкой.

Атеизм XIX века (немарксистский) в целом был «сциентистским»; он боролся с религиозной идеологией как с донаучным или ненаучным объяснением мира. Этот атеизм сыграл также положительную роль, отмечая все попытки заполнить богом временные пробелы познания, отмечая все суеверия, культивирующие вкус к тайне, бессилию и чуду. Его ограниченность опять-таки в его полном негативизме. Закон «трех стадий» Отюста Конта дает самый разительный пример: согласно Конту, человеческое мышление «у каждого индивидуума в отдельности и у всего людского рода в целом неизбежно проходит три последовательные стадии: теологическую, метафизическую и позитивную». Свести научное мышление к позитивизму — значит не только запретить человеку задаваться вопросом о цели и смысле явлений, но и узаконить этот запрет во имя обедненной и отчужденной научной концепции, ограничивающейся лишь определением «фактов» и установлением постоянных связей между ними. Философия сваливается вместе с теологией и метафизикой в одну кучу бессодержательных иллюзий.

Марксистский атеизм, который является также атеизмом XX века, в основе своей гуманистичен. Он начинается не с отрицания, а с утверждения: он утверждает автономию человека, и цель его — пресечь всякие попытки лишить человека возможности творить и созидать самого себя.

Это подчеркивал Маркс уже в «Экономическо-философских рукописях 1844 года»: «Атеизм... не имеет больше никакого смысла, потому что атеизм является отрицанием бога и утверждает бытие человека именно посредством этого отрицания, но социализм... уже не нуждается в таком опосредовании... Социализм есть положительное... самосознание человека»<sup>66</sup>. Это означает, что гуманизм может быть определен отрицанием религии (а следовательно, отношением к ней) не больше, чем коммунизм отрицанием частной собственности (и отношением к ней).

Без всякого сомнения, марксистский атеизм — наследник той борьбы за освобождение человека и человеческой мысли, которую вел атеизм XVIII и XIX веков. Он также наследник гуманизма Фихте и Гегеля, вернувшего человеку силы, по традиции отчуждаемые в боге, а также наследник гуманизма Фейербаха, восставшего против религии, которая отделяет человека от всего лучшего, что есть в нем, делая бога воплощением его надежд и добродетелей. Это гуманистическое наследие молодой Маркс кратко изложил в предисловии к своей докторской диссертации в 1841 г. «Философия этого не скрывает. Признание Прометея: „По правде, всех богов я ненавижу“, есть ее собственное признание, ее собственное

изречение, направленное против всех небесных и земных богов, которые не признают человеческого самосознания высшим божеством. Рядом с ним не должно быть никакого божества»<sup>67</sup>.

Для настоящего марксистского атеизма характерно то, что в отличие от своих предшественников он не рассматривает религию только как ложь, сфабрикованную деспотами, или как простое заблуждение, порожденное невежеством.

Маркс и Энгельс исследовали, каким человеческим потребностям отвечали — мистифицированным образом — религии. Они, отмечал Маркс, суть «в одно и то же время выражение действительного убожества и протест против этого действительного убожества»<sup>68</sup>.

Как отражение бессилия и отчаяния человека, религия предстает как идеология, одновременно объясняющая и оправдывающая существующий порядок. Таким образом, она почти всегда используется как орудие власти, дающее возможность внушать массам, что установленный порядок угоден богу, а следовательно, люди, как послушные и покорные подданные, должны подчиниться этому порядку, смириться с ним. Именно в этих целях была использована догма первородного греха. Блаженный Августин писал в своем произведении «О граде божьем»: «Бог дал миру рабство как возмездие за грехи; желать его уничтожения — значит восстать против воли божьей». Церковь всегда освящала как желаемые богом все виды классового господства — рабство, крепостничество, наемный труд, — и самые недавние призывы «социальной доктрины» церкви поддерживают эту основную ориентацию. Карл Маркс резюмировал этот неопровержимый исторический опыт в сжатой формуле: «Религия есть опиум народа»<sup>69</sup>.

Но наряду с моментом отражения религия содержит в себе момент протеста, тот аспект религии, благодаря которому она не только идеология, поиски объяснения несчастья и слабости, но и поиски выхода из несчастья, то есть религия — уже не просто способ мыслить, но и способ действовать, не идеология, а вера, способ держаться в мире, способ поведения.

Здесь явления очень сложны. Вера на протяжении истории выражалась по-разному.

Марксисты никогда не рассуждают о «религии» вообще, метафизически-идеалистически, а всегда как историки и материалисты: они стараются понять, как в тех или иных исторических условиях, которые в каждом отдельном случае следует анализировать научно, вера может играть положительную и прогрессивную роль.

Это означает, что если известная формула «Религия есть опиум народа» и соответствует неопровержимому опыту истории, да и ныне находит очень широкое подтверждение, то марксистское толкование религии не сводится к этой формуле.

Тезис, согласно которому религия во все времена и повсюду отвлекает человека от активного действия, от труда и от борьбы, находится в очевидном противоречии с исторической действительностью.

Энгельс проанализировал два различных примера исторической роли веры: в своих заметках о раннем христианстве Энгельс показывает, что религиозная вера (до того, как она стала формой идеологии и консервативным институтом в руках власти при Константине) была протестом, но протестом *бессильным*. Он показывает, как первые христианские общины мечтали об Апокалипсисе, то есть весьма конкретно желали крушения римского господства, угнетавшего их. Энгельс говорит об этом раннем христианстве как о «революционном начале» (это достаточно очевидно, если вспомнить, какую тревогу оно вызывало у государственных властей и каким жестоким репрессиям оно подвергалось, и не только по религиозным причинам, так как другие чуждые культы множились и к ним относились терпимо). Энгельс отмечает «веру этих первых воинствующих общин», так же как и Ленин в «Государстве и революции» отмечал революционно-демократический дух первоначального христианства<sup>1</sup>. Но эти общины были бессильны претворить в жизнь свою революционность, так как в то время не существовало никакой социальной силы, которая могла бы взять в свои руки и повести к прогрессивному будущему полностью разложившийся римский мир, христианская идеология сама по себе отражала историческую обреченность восстаний рабов. Таким образом, эта страстная жажда перемены превращается в мечту, в ожидание исполнения обещанного и в конце концов в идеологию ухода от действительности, бегства, покорности судьбе, идеологию, которая переносит в иной мир то, что оказалось невозможным осуществить в этом мире. Вера в небесное воздаяние, превращенная в идеологию и соединенная с неоплатоническими традициями, станет в один прекрасный день чудесным опиумом, который власть — от Константина до наших дней — всегда умела широко применять, чтобы заставить людей смириться с горестями на этом свете в ожидании обещанного на том.

Этот анализ, сделанный Энгельсом, был в основных положениях подтвержден исследованиями и открытиями в области происхождения христианства, которые привели к

замечательным успехам, особенно начиная с 1947 года, когда были открыты «Рукописи Мертвого моря».

С самого начала видно, что, рассматривая составные элементы весьма сложного синкретизма христианства, нужно различать течения иудейско-христианское и эллинистико-христианское.

Иудейско-христианское течение, господствовавшее в церкви Иерусалима, появляется как ответвление иудейских религиозных движений I века до нашей эры. Эти движения часто были революционными по своему духу, движениями национального освобождения народов, направленными против чуждого господства: сначала Вавилона и Ассирии, затем Селевкидов и Рима. Чаще всего они находили свое выражение в мессианском пророчестве.

Вдохновляемое этим пророчеством движение выступало не только против политического и религиозного господства чужестранцев, но также против угнетения правящими классами, против высшего иудейского духовенства (например, саддукеев), которое, как правило, сотрудничало с оккупантами. Тактикой этих социально-революционных движений была тактика ненасилия, примерной чистоты, проповеди. Секты ессеев практиковали обобществление имущества и ненасилие. Как свидетельствуют многочисленные эпизоды Евангелий и Деяний апостолов, их влияние на первые христианские общины Иерусалима было весьма велико.

Но наряду с этим ожиданием осуществления царства имело место также ожесточенное восстание zelотов, упоминание о котором можно найти в других местах сводных Евангелий: разграбление храма, процесс Христа, осужденного за то, что он провозгласил себя «царем иудеев».

Это течение, очевидно, способствовало превращению христианства в один из элементов, подрывавших римское господство. Враждебное отношение к императорскому культу, отказ принимать участие в отправлении этого культа и, более того, запрещение христианам служить с оружием в руках империи как раз в то время, когда пополнение войск становилось делом все более и более трудным, а число христиан росло изо дня в день (это запрещение оставалось в силе вплоть до IV века), — все это имело революционное значение. Бесспорные революционные черты имеются в самом образе Христа, возвеличенного коллективным воображением первых христиан, Христа, который был наследником многочисленных мессий, подобных ессеистскому «Главе правосудия», казненному в первом веке до нашей эры Гирканом II. Он порожден национальной, народной традицией, которая вместе с ним достигает всемирных масштабов, когда национальные

рамки были разорваны и когда синтез с эллинизмом осуществился в учении святого Павла, запрещающего обращаться лишь к необрезанным.

Тема о роли «Праведника» в развитии истории будет не раз возникать в христианском учении. Она будет лежать в основе спора между Блаженным Августином и Пелагием. Первый, придерживаясь эллинской неоплатонической традиции, защищал идею предопределения и покорности божественному порядку. Второй отказывался признать преемственность первородного греха и, напротив, придавал большое значение человеческому действию.

Это требование справедливости и необходимости борьбы мы вновь находим у Томаса Мюнцера в XVI веке в переломный момент истории, когда появляются новые социальные силы. Мы видим, что это требование вновь возникает в наши дни на новом историческом этапе, когда рабочий класс разрушает структуры старого мира, создавая, таким образом, внутри самого христианства условия для проявления человеческих ценностей — действия и борьбы.

Иудейско-христианское течение очень скоро слилось с эллинско-христианским и впоследствии очень часто растворялось в нем.

Это течение господствовало сначала в христианских церквях Малой Азии, Востока и Греции. Оно выражало желание бегства от мира и личного спасения, залогом которого служила вера в Христа — «учителя» в понимании апостола Павла. Оно явилось результатом распада городских религий Греции, обеспечивавших спасение человека в рамках античного города. Развитие эллинско-христианского течения совпадает с превращением греческого мира в мир эллинистический, вскоре подпавший под господство Римской империи. С разложением античного города личность оказалась предоставленной самой себе. Новое течение предлагает ей путь к личному спасению через уход в потусторонний мир.

Энгельс приводит другой исторический пример, когда при ином соотношении социальных сил вера получает иное значение: в XVI веке вместе с ростом новых социальных сил вера становится формой борьбы и приводит к вооруженному восстанию возглавляемому Томасом Мюнцером. Восставшие крестьяне хотели, чтобы воля бога осуществилась «на земле, как на небе» и они пытались добиться этого, взявшись за оружие. Повстанцы требовали, пишет Энгельс, «восстановления раннехристианского равенства в отношениях между членами религиозной общины, а также признания этого равенства в качестве нормы и для гражданских отношений». Из «равенства сынов божьих» они выводили «гражданское

равенство и уже тогда даже равенство имуществ». Энгельс приводит основные агитационные положения революционного теолога Томаса Мюнцера. «...Рай, — учил он, — не является чем-то потусторонним, его нужно искать в этой жизни, и призвание верующих состоит в том, чтобы установить этот рай, т.е. царство божье, здесь на земле»<sup>1</sup>.

Для Мюнцера, добавляет Энгельс, царство божье — это такой «общественный строй, в котором больше не будет существовать ни классовых различий, ни частной собственности, ни обособленной, противостоящей членам общества к чуждой им государственной власти»<sup>2</sup>.

Когда осенью 1513 года восстание разразилось, на знаменах восставших из «Bundschuh» было написано: «Господи, помоги восстановлению твоей божьей справедливости».

Одной из величайших заслуг Мориса Тореза было то, что он первый в международном коммунистическом движении выступил против тенденций упростить и сузить марксистское толкование религии, часто загрязняемое во Франции буржуазным антиклерикализмом и сведением положений Маркса о религии к положениям учений XVIII века.

В своем докладе, названном «Коммунисты и католики», «Протянутая рука»<sup>3</sup>, произнесенном на совещании партийных работников в зале «Мютюалите» 26 октября 1937 года, Морис Торез, обращаясь к известному тексту Энгельса о «точках соприкосновения истории раннего христианства и современного рабочего движения», добавляет: «Философский материализм коммунистов далек от религиозной веры католиков. Тем не менее, как бы ни были противоположны их теоретические концепции, нельзя не констатировать у тех и у других то же благородное рвение откликнуться на вековое стремление человечества к лучшей жизни».

«Обет искупителя освещает первую же страницу истории человечества...» — говорит католик.

«Вера во всемирный город, объединенный трудом и любовью, поддерживает усилия пролетариев, которые борются за счастье всех людей», — утверждает коммунист. Таким образом, от преступлений самого института церкви и от мистификаций идеологии Морис Торез отделяет «благородное рвение», которое может содержать в себе вера при определенных исторических условиях. Это вызвало огромное возмущение среди тех, кого он позднее назвал оголтелыми сектантами, тех, кто кричали нам: «Единство, но без священников!» В этом же докладе Торез упоминает о «прогрессивной роли христианства», в прошлой истории которого он различает два аспекта:

прогрессивную роль христианства благодаря его вкладу в борьбу за установление более справедливых и миролюбивых отношений между людьми;

прогрессивную роль благодаря его вкладу в культуру и искусство.

Французская коммунистическая партия осталась верна этой установке.

13 марта 1966 года Вальдек Роше подвел итоги работе Центрального комитета, посвященной этим проблемам. Он напомнил о постоянных положениях марксистской политики в отношении религии:

в плане *историческом* — классовая борьба против фактического объединения религиозных институтов с реакционными силами, которые они поддерживают и оправдывают;

в плане *философском* — идеологическая борьба против всяческих попыток замаскировать противоположность между материалистической философией и принципами любой религии.

Вальдек Роше дал определение сектантству, имеющее первостепенное значение для будущего диалога и сотрудничества между христианами и марксистами: «Мы, — сказал он, — отбрасываем всякие сектантские и ограниченные толкования религиозного факта... Мы не представляем себе религиозную мысль односторонне, видя в ней лишь тормоз и помеху человеческого прогресса».

Главное в высказываниях Вальдека Роше состоит в том, что в отличие от всех предшествующих форм атеизма марксизм способен вобрать в себя все людские чаяния, которые верующие облачают в мистическую форму.

Выделяя в религии то, что является *отражением* реального отчаяния, и то, что является *протестом* против этого реального отчаяния, Маркс подсказывает метод для анализа мистифицированного реального человеческого содержания под религиозной формой. Этот метод состоит в том, чтобы изучать сразу и в каждом историческом случае отдельности, при каких реальных общественных отношениях возникает фантастическое *отражение* и порождается *протест*, активный момент — требование преодоления этих отношений (даже если это требование отклоняется, отдаляется от точки своего социального активного приложения и приводит к небу, от которого каждый ждет личного спасения).

Сам Маркс с 1844 года приступил к этому анализу в работе «К еврейскому вопросу»<sup>4</sup>. В серии статей Маркс ставит проблему "человеческой основы" религий, начиная с критики концепций Бруно Бауэра об эмансипации евреев.

Маркс одобряет и хвалит отправную позицию Бауэра, которую он резюмирует следующим образом: «Как только еврей и христианин начинают рассматривать свои, друг другу противостоящие религии всего лишь как *различные степени развития человеческого духа*, как различные змеиные кожи, которые сбрасывает с себя *история*, а самого человека — как змею, меняющую кожу, с этого момента... еврей и христианин находятся уже не в религиозном, а в критическом, *научном*, человеческом взаимоотношении»<sup>75</sup>.

Затем Маркс подвергает основательной критике бауэровский анализ условий эмансипации евреев: «Ни в коем случае нельзя было ограничиваться исследованием вопросов: кто должен эмансипировать? Кто должен быть эмансипирован? Критике следовало бы сделать еще и третье. Она должна была задаться вопросом: *о какого рода эмансипации идет речь?*»

Итак, Бауэр «выдвигает условия, которые находят свое объяснение лишь в некритическом смешении политической эмансипации с общечеловеческой»<sup>76</sup>.

Примечательно, что начиная с этого этапа развития своей философской мысли (1843-1844 гг.) Маркс, принимая основные положения критики религии Гегелем и Фейербахом, положил начало новой форме критики, гораздо более глубокой. Эта критика не ограничивается анализом тех или иных идей, она ищет их источник в структуре и реальном развитии общества, и особенно в производственных отношениях, что является характерной чертой материалистической критики.

Маркс, как и Бауэр, принимает гегелевское положение, согласно которому различные религии не что иное, как «различные ступени развития человеческого духа», «„змеиные кожи“, сброшенные человеком».

Маркс, как и Бауэр, принимает положение Фейербаха, согласно которому религия — это признание человека окольным путем, признание через *посредника*, а отсюда следует, что она не что иное, как отчуждение.

Но Маркс, в отличие от Бауэра и идя в своей критике религии гораздо дальше, чем Гегель и Фейербах, вскрывает корни религиозного отчуждения в реальном, историческом мире.

Он упрекает Бауэра за то, что его критика не «радикальна», то есть не касается самого корня — конкретного человека.

«*Политическая эмансипация*, конечно, представляет собой большой прогресс, она, правда, не является последней формой человеческой эмансипации вообще...». В самом деле, разрушив привилегии и объявив политическое равенство, Французская революция (буржуазная демократия вообще) оставила

существовать вне сферы государства экономическое неравенство, а также порожденные им эксплуатацию и угнетение.

В таком государстве (буржуазно-демократическом) человек продолжает жить *двойной* жизнью, небесной и земной. «...В государстве, где человек признается родовым существом, он — мнимый член воображаемого суверенитета...»<sup>78</sup>. В гражданском обществе (то есть в экономической жизни. — Р. Г.) «он действует как *частное* лицо, рассматривает других людей как средство, низводит самого себя до роли средства и становится игрушкой чуждых сил. Политическое государство относится к гражданскому обществу так же спиритуалистически, как небо относится к земле»<sup>79</sup>. Такое раздвоение человека между жизнью, которую он ведет в джунглях капитала, и его иллюзорной жизнью, как «абстрактного гражданина» в абстрактном обществе, где он находит эрзац своего «родового существа», характерно как для политического, так и для религиозного отчуждения.

Маркс в «Капитале» поясняет, что христианская религия особенно приспособлена к требованиям общества товаропроизводителей, где человек, изолированный как личность, ищет небесного воздаяния за это одиночество в «культе абстрактного человека»<sup>80</sup>, в христианстве, как наиболее подходящей для этого общества форме религии. Это именно то, что Маркс в том месте, где он резюмирует основные положения исторического материализма, называет «земным ядром туманных религиозных представлений».

В буржуазно-демократическом государстве это раздвоение находит свое мирское выражение: государство выражает «в *мирской человеческой* форме, в присущей ему, в качестве государства, *действительности*» «человеческую основу, мистическим выражением которой является христианство»<sup>81</sup>. В этом буржуазно-демократическом государстве «человеческая основа религии выступает в *мирской* форме»<sup>82</sup>.

Со всеми своими иллюзиями, ибо, говорит Маркс, «бытие религии есть бытие несовершенства»<sup>83</sup>, недостаточности, и буржуазно-демократическое государство освящает это несовершенство, этот недостаток. На самом деле человек, ввергнутый в эгоистическое одиночество в джунглях товарного хозяйства и управляемый чуждыми силами, которые ему угрожают и подавляют его, живет «двойной жизнью», характеризующей религиозное существование: в своей реальной жизни он индивид, отделенный от истинно человеческой жизни, которая, по выражению Маркса, есть жизнь «родового существа», и, сознавая эту недостаточность, это несовершенство, человек ищет «небесного воздаяния», свою «родовую жизнь», подлинно человеческую (противоположную эгоистическому индивиду-

лизму, порожденному капитализмом, или, говоря более общо, товарной экономикой), он предполагает найти на небе, где царит любовь и где человек осознает себя как «родовое существо» (живущее и умирающее ради всего человечества), но «окольным путем», как говорит Маркс, через посредника, через Христа, то есть не в реальной жизни, а в «иллюзорной ее компенсации», путем отчуждения.

Таким образом, религия во всяком товарном обществе<sup>84</sup> выражает собой все то, чего «недостает» этому миру; она его «торжественное восполнение, его всеобщее основание для утешения и оправдания. Она претворяет в *фантастическую действительность* человеческую сущность, потому что *человеческая сущность* не обладает истинной действительностью»<sup>85</sup>, — писал Маркс во «Введении» «К критике гегелевской философии права».

Буржуазно-демократическое государство освящает это раздвоение: реальное существование личности в «гражданском обществе» (как называли его Гегель и молодой Маркс) и абстрактное существование «гражданина» в абстрактном обществе, где он пользуется абстрактным суверенитетом. «...Оно может абстрагироваться от религии, ибо в нем осуществлена мирским способом человеческая основа религии»<sup>86</sup>.

Но эта политическая эмансипация, возражает Маркс Бауэру, не есть еще эмансипация общечеловеческая, которую Маркс определяет в последних строках работы «К еврейскому вопросу»: она совершится тогда, когда «конфликт между индивидуально-чувственным бытием человека и его родовым бытием будет упразднен»<sup>87</sup>. «Политическая эмансипация есть сведение человека, с одной стороны, к члену гражданского общества, к *эгоистическому, ненавистному* индивиду, с другой — к *гражданину государства*, к юридическому лицу...

Лишь тогда, когда человек познает и организует свои „собственные силы“, как общественные силы, и потому не станет отныне отделять от себя общественную силу в виде *политической* силы, — лишь тогда совершится человеческая эмансипация»<sup>88</sup>.

В этой конкретной исторической перспективе концепция гуманизма и концепция религии у Маркса обретают свое подлинно материалистическое и диалектическое значение.

Религии рождаются, живут и умирают в определенных исторических условиях. Беря в качестве примера христианскую религию, Маркс, как мы отметили, показал в «Капитале», насколько эта религия приспособлена к товарному обществу, где человек распадается на эгоистического индивида в своей реальной жизни и на «юридическое лицо» в поисках небесной компенсации «недостаточности» родовой жизни.

показательна кантианская абстракция «гражданина», полагающая «идеалом» «царство целей», где всякая «личность» должна всегда рассматриваться как цель и никогда как средство, и это в тот самый период, когда всеобщность действия законов капитализма с его конкуренцией и классовой эксплуатацией превращает каждого человека в средство, а всякую вещь — в товар.

Общечеловеческая эмансипация, упомянутая Марксом в последних строках работы «К еврейскому вопросу», уничтожающая «конфликт между индивидуально-чувственным бытием человека и его родовым бытием», кладет конец расхождению между реальным индивидом и идеальной «личностью». В обществе, где больше нет классового разделения, индивид становится причастным ко всем предшествующим достижениям человечества благодаря своей культуре, а также к непрерывной и сознательной созидательной деятельности человечества благодаря своему чувству личной ответственности за все, благодаря эффективной (а не иллюзорной) солидарности со всеми, благодаря своей вере в неограниченные творческие возможности человека.

Чем же тогда становится религия? Как религия она исчезает, и то, что Маркс называл ее «человеческой основой», которая уже в период политической эмансипации (в буржуазно-демократическом государстве) «выступает в мирской форме», проявляется на этот раз не в иллюзорной и абстрактной форме, которая оставляет нетронутой религиозное отчуждение, а в форме реальной, практической.

Что же такое эта «человеческая основа»?

Это прежде всего, как подчеркивает Маркс, «недостаточность», «несовершенство», через которое находит свое выражение у изолированной личности, раздробленной, искалеченной товарным хозяйством, отсутствие «родовой», подлинно человеческой жизни, то есть жизни, причастной ко всем историческим завоеваниям человечества. Религия есть одновременно *отражение* этой «недостаточности», этого «несовершенства» и протест против него, даже в том случае, когда этот протест остается чисто субъективным: раннее христианство было не революцией рабов, а религией рабов. Это не помешало Энгельсу, осудившему «точку зрения плоского рационализма», который «относился ко всем видам суеверий одинаково скептически»<sup>89</sup>, увидеть в христианстве совершенно новую фазу «религиозного развития, которой предстояло стать одним из самых революционных элементов в истории человеческого духа»<sup>90</sup>. Подчеркнув момент протеста, Энгельс, проводя параллель с социализмом, добавляет, что в раннем христианстве «есть сознание того, что борьба идет со всем

миром и что эта борьба увенчается победой, есть радость борьбы и уверенность в победе, совершенно утерянные современными христианами и существующие в наше время лишь на другом полюсе общества — у социалистов». Таков первый аспект этой «человеческой основы», этого сознания недостаточности и протеста против этой недостаточности, даже если порой он принимает чисто моральные, утопические, мифические формы.

Эта «человеческая основа» христианства не ограничивается «протестом» против того, чего человеку «недостает». Что недостает человеку, индивиду, отчужденному в товарном мире, так это возможности жить своей «родовой жизнью», как говорил молодой Маркс, и именно этому неустранимому стремлению отвечает религиозное отчуждение; религия обещает, что это стремление будет удовлетворено, но в ином мире, в безграничной общности людей, где царит закон любви.

В этом заключается другой важный аспект этой «человеческой основы» христианства, на реальный вопрос дается мистифицированный ответ, подлинному требованию — иллюзорное удовлетворение.

Здесь же содержится также «общий знаменатель» — в строго человеческом плане — для христиан и коммунистов. Именно это вслед за Энгельсом настойчиво подчеркивал Морис Торез.

Любой марксист, который не пытается обеднить диалектический материализм и вытекающую из него концепцию человека, обязательно затрагивает эту тему. Так, например, Арагон, критикуя свои собственные ранние теории, в которых «примитивный материалист, каким я был тогда, осуждал сверхъестественное в христианстве», писал, находясь в подполье: «Отношение, которое возникает из отрицания реального посредством сверхъестественного, имеет, по сути дела, этический характер. Сверхъестественное — это всегда материализация морального символа, находящегося в резком противоречии с моралью того мира, в котором он возник». Он говорил, что «все, что есть благородного, гуманного в этой божественной вере... и все, что выражает концепцию человека, отношение к человеку, могут разделять и коммунист, и христианин, но нацист — никогда».

Он также пробует выявить «общий знаменатель» в некоторых сторонах нашей «концепции человека». Он находит высшее выражение любви у Жана де ля Круа<sup>93</sup> и сводит ее к ее «человеческой основе».

Жан де ля Круа, ты лишь христианское имя  
тех, кто принял на себя проклятие любви...

Я, как и ты, не знающий пределов страсти,  
Прохожу через ложе твоих страданий, они  
выше, чем любовь Бога,  
Ведь ответ на вопрос о том, что я такое,  
Я, который удаляется, теряется и  
видит перед собой лишь пропасть,  
Ответ на этот вопрос можно найти только  
в этом мире,  
Этому миру принадлежат любовь и  
свершения человека, Жан де ля Круа<sup>94</sup>.

Итак, марксистская теория отчуждения отнюдь не ведет ни к методу *редукции* человека и его разума к историческим, экономическим и социальным условиям, в которых он рожден, ни к методу *дедукции* исходя из этих условий.

Для Маркса и марксистов отчуждение — не моральная, а историческая категория: субъективные, внутренние противоречия человека неотделимы от социальных противоречий. Те, кто рассматривает человека независимо от общества, неизбежно трактуют отчуждение абстрактно, тогда как для материалиста Маркса отчуждение не только теория иллюзии, оно прежде всего отчуждение реальной жизни, а отсюда он приходит уже к изучению иллюзий, которые порождаются этим основным отчуждением.

В нашу эпоху построение социализма во многих странах позволяет нам углубить основы учения Маркса как в этой области, так и во всех остальных.

Маркс в «Капитале» не только освободил понятие отчуждения (в «Капитале» мы находим и само понятие, и это слово) от того, что было привнесено идеалистической спекуляцией Гегеля и метафизическим антропологизмом Фейербаха, он научно исследовал особую форму отчуждения, назвав ее «товарным фетишизмом».

Маркс показал, что главный источник отчуждения в капиталистическом обществе — это эксплуатация человека человеком при помощи всего того аппарата подавления, которое влечет за собой классовый антагонизм и классовое господство. Из этого вытекает, что установление социализма кладет конец (путем обобществления средств производства) классовой эксплуатации, вырывает самые мощные корни нынешнего отчуждения человека.

Значит ли это, что с приходом социализма уничтожается всякая возможность отчуждения? Думать так — значит прежде всего забывать, что Маркс считает, что, кроме классовых отношений, присущих именно капиталистическому обществу, и даже кроме различных форм классового разде-

ления общества, «товарный фетишизм» порождают сами товарные отношения. Этот «фетишизм» проявился еще до появления рабства, с возникновением первых товарных отношений, и будет продолжать иметь объективную основу до тех пор, пока будет существовать рыночное хозяйство, пока вместе с товарными отношениями, даже претерпевшими глубокие изменения в условиях социалистического строя, будет еще играть роль закон стоимости. Следовательно, отношения между людьми не будут еще «прозрачными», поскольку они будут поддерживаться через посредство товаров.

Впрочем, существуют другие социальные корни отчуждения, в частности те, которые связаны с существованием государства. Если с приходом социализма новые классовые отношения больше не порождают с необходимостью формы «бюрократии», связанные с классовыми привилегиями и характерными для капиталистической государственной машины, то необходимость существования государства во время построения социализма, а затем коммунизма порождает, как показал исторический опыт, специфические формы бюрократии и вытекающее отсюда поведение личности по отношению к социалистическому государству.

Отрицать возможность и реальность некоторых форм отчуждения при социалистическом строе — значит не только сделать непонятым устойчивость религиозного феномена, отрицая существование объективных условий его развития и видя в нем лишь пережиток, значит занять в вопросе построения социализма апологетическую позицию, вредную для его собственного развития, давать пищу для настоящего «социалистического ирреализма» как в области искусства, так и в области морали, лишить построение социализма необходимого зародыша критического духа.

В своем материалистическом анализе Маркс никогда не предавался подобным иллюзиям: «Религиозное отражение действительного мира может вообще исчезнуть лишь тогда, когда отношения практической повседневной жизни людей будут выражаться в прозрачных и разумных связях их между собой и с природой»<sup>95</sup>.

Это положение о прозрачных и разумных связях с себе подобными и с *природой* приводит нас к дальнейшему углублению марксистской теории о корнях религии. Совершенно «прозрачно и разумно» для человека только то, что он сам сделал, построил, создал. Поэтому математика, например, всегда считалась образцом ясности.

И хотя Маркс всегда доказывал, что человек трудом (в его чисто человеческой форме) создает самого себя, хотя он неоднократно напоминал, что человек сам творит историю,

он всегда боролся с иллюзией, согласно которой человек якобы может стать творцом природы или даже произвольным творцом человеческой истории, не считаясь с нуждами природы, и даже этой «другой природы», несомненно элчеловеченной, но тем не менее объективной, которую человек вылепил на протяжении своей собственной истории.

В своей «Критике Готской программы» Маркс иронизирует над «сверхъестественной творческой силой», которую экономисты приписывают человеческому труду, скрывая тот факт, что труд «зависит от природы» и что «лишь в том случае, когда человек действует как собственник природы», его труд становится источником богатства. Эта идеалистическая мистификация носит классовый характер, таким образом, маскируется самый принцип капиталистической эксплуатации: стать собственником объекта — значит подчинить себе субъект.

Итак, материалистическая позиция Маркса весьма ясна: труд — это творческий акт, который создает *не природу*, а, человека и его историю в столкновении человека с природой.

Итак, еще до разделения общества на классы, даже до появления товарных отношений уже существовало, помимо того что Ленин называет «социальными корнями» религии, фантастическое отражение внешних сил в сознании людей.

«В начале истории, — пишет Энгельс в «Анти-Дюринге», — объектами этого отражения являются прежде всего силы *природы*». В своем письме к Конраду Шмидту от 27 октября 1890 г. он добавляет: было бы педантством пытаться найти экономические причины возникновения первых религиозных представлений.

Итак, кроме социальных корней, есть корни, связанные с самим процессом познания, «гносеологические» корни религии как идеализма, как писал Ленин в «Философских тетрадах». Ленин подчеркивает, что познание «не есть простой, непосредственный, зеркально-мертвый акт, а сложный раздвоенный, зигзагообразный, включающей в себя возможность отлета фантазии от жизни, мало того: возможность превращения (и притом незаметного, несознаваемого человеком превращения) абстрактного понятия, идеи в фантазию (in letzter Instanz<sup>96</sup> = бога). Ибо и в самом простом обобщении, в элементарнейшей общей идее... *есть* известный кусочек фантазии. (Vice versa: *недепо* отрицать роль фантазии и в самой строгой науке...)»<sup>97</sup>.

Ленин здесь развивает и углубляет одну из главных тем марксистской теории познания. Маркс, как мы уже видели, открыл в труде первооснову всех форм собственно человеческой деятельности, идет ли речь о технике, о религии или об искусстве, всех форм деятельности, не свойственных ни

одному виду животных. Одна из характерных черт этого собственно человеческого труда состоит в том, что его цель существует заранее в сознании человека и представляет собой закон его деятельности. Человека характеризует именно это активное присутствие будущего, это предвосхищение, этот проект. Эта воображаемая или понятийная проекция лежит в основе любой человеческой деятельности.

Особое внимание уделено здесь «активной стороне» познания.

Проект — это предвосхищение реального: исходя из условий, в которых оно возникло, и в соответствии с ними сознание проектирует свои собственные цели. Это проектирование сначала воображаемое, мифическое. Но даже будучи мифическим, проект есть способ оторваться от непосредственного данного, преодолеть его, предвосхитить реальность, либо чтобы оправдать существующий порядок (отражение), либо чтобы восстать против него (протест) и попытаться его изменить.

Религия — это человеческий проект, но проект мистифицированный.

«Для первобытного человека попытка объяснить видимое невидимым не является своего рода аберрацией, которая якобы отвращает его от реальности... Это необходимое условие всякого интеллектуального усилия, когда его цель — выйти за пределы данных просто пережитого опыта и обнаружить за эффектами, в вызывании которых принимает участие наша собственная деятельность, причины, из знания которых можно вывести способы поведения для того, чтобы воздействовать на них иначе, чем непосредственно реагируя одними сенсорными средствами»<sup>98</sup>.

«Между миром мифов и миром науки существует функциональное подобие. И тот и другой мир — это мир причин, подчиненный или, вернее, смешанный с миром чувственных эффектов»<sup>99</sup>.

Обряд — это первая техника, так же как миф — первая наука.

«Наступил момент, когда деятельность человека стала направляться чем-то иным кроме его автоматизмов, используемых для удовлетворения его потребностей... Наступил момент, когда она стала подчиняться отрядам, отличающимся от самого предмета, когда она стала стремиться реализовать образы и выразить понятия, выходящие за рамки ее чувственной видимости, с этого момента и начинается та великая попытка спекулятивного мышления...»<sup>100</sup>, благодаря которой наш вид качественно отличается от царства животных.

«Оккультное является категорией или, скорее, матрицей категории, через посредство которых человек, чтобы воздействовать на вселенную, попытался представить ее себе, познать ее, рассматривая как нечто отличное от простых ситуаций, относящихся к непосредственному и грубому опыту, предполагая в ней более глубокую реальность, чем во внешних обстоятельствах момента, пытаюсь найти в ней нечто иное, кроме простой причины своих привычных и импровизированных поведений, предполагая в ней принципы постоянства, отождествляя ее с суровыми силами, с влияниями, которые надо испытать или преодолеть,<sup>101</sup> и с основаниями, которые, несомненно, можно предвидеть».

Означает ли это, что генетический анализ познания стремится стереть границы между понятием и мифом, между наукой и религией? Никоим образом.

Рассматривая различные стадии развития ребенка, Валлон выявляет сложную диалектику, посредством которой с помощью опровергнутых гипотез и уточненных действий происходит слияние мысли и реального. Мысль определена как отражение, но отражение не дано в самом начале, оно образуется активно и последовательно.

Эта концепция не оставляет места ни для идеализма, ни для агностицизма, а укрепляет диалектический материализм, который не является «верой в непосредственное тождество между нашим грубым впечатлением от предметов и их сущностью, а, наоборот, уверенностью в том, что наши познания, прогрессируя и изменяясь в каждую данную эпоху, представляют собой знак тех законов и структур, которые наши навыки дают<sup>102</sup> возможность нам обнаружить и использовать в природе».

Анри Валлон тщательно изучил переход от практического, непосредственного мышления к тому мышлению, которое исходит из обрядов и мифов и становится наукой.

Познание мира происходит диалектически, путем преодоления противоречий между все большими приближениями технических приемов и гипотез и бунтующей реальностью, которая непосредственно не совпадает с создаваемыми нами представлениями и лишь мало-помалу начинает соответствовать тем техническим приемам, при помощи которых мы пытаемся ее понять.

Это исследование Анри Валлона близко традициям великого рационализма, традициям Декарта, Спинозы, Лейбница, Канта, Фихте, Гегеля, традициям Маркса, но не традициям мелкого, ограниченного, наукообразного догматического позитивистского рационализма конца XIX века.

Можно ли сказать, что, поднимаясь (в поисках корней религии помимо социальных корней) к тому, что связывает

человека с природой, к тому, что относится к самому акту познания, мы считаем, будто жизнь человека будет вечной? Ни в коем случае. Мы лишь хотим показать вслед за Лениным, что религиозный подход имеет основу в самом познании. Как пишет Ленин в «Философских тетрадах», это «пустоцвет, бесспорно, но пустоцвет, растущий на живом дереве, живого... человеческого познания»<sup>103</sup>.

Мы не можем не задуматься над будущим той великой «попытки спекулятивного мышления», о которой писал Валлон, и не видеть, как то, о чем человек на протяжении тысячелетий мечтал, облекая мечту в религиозную форму, развилось, утратив мистическую оболочку, в подлинно научную мысль. Этот вопрос об отношениях науки и религии в наше время очень четко поставил Эйнштейн. Он пишет в работе «Каким я вижу мир»: «Какие чувства и какие потребности привели людей к религиозному мирозерцанию и к вере в самом широком смысле слова!»

Упомянув о страхе первобытного человека перед силами природы, а также о социальных корнях религии, он добавляет, что помимо этих антропоморфных концепций существует еще то, что он называет «космической религиозностью». Человек «хочет ощутить единство существования как единство, проникнутое смыслом». Эта «космическая религиозность — самая сильная и самая благородная побудительная причина научного исследования». Она является «глубокой верой в разумность мироздания», «восторженным удивлением перед лицом гармонии законов природы». Эйнштейн говорит также по поводу этой «космической религиозности, которая не знает ни догм, ни бога»: «Мне кажется, что самая главная обязанность искусства и науки — пробуждать и поддерживать это чувство».

Это отнюдь не подчеркивание непреходящего характера религии, а стремление не утратить богатство, завоеванного на протяжении всего религиозного опыта человечества, и развить те человеческие измерения, которые на протяжении тысячелетий исследовались в своей мистифицированной форме как атрибуты бога.

Каков же вклад христианства, сыгравшего столь большую роль в нашу эпоху цивилизации, в нашу концепцию человека?

Для античной философии эпохи Греции и Рима было характерно то, что она рассматривала человека по отношению к целому, частью или элементом которого он является, будь то мир или город, порядок природы или порядок идей.

Начиная от Фалеса и до Демокрита, мир понимался как данное бытие. Человек может познать его в его конечной

реальности и благодаря этому *знанию* достигнуть высшего, что доступно человеку: познания своей судьбы и счастья.

В период от Платона до стоиков именно *знание* служит освобождению человека и ведет его к господству над самим собой и к блаженству даже при совершенно различных представлениях о конечной реальности, которая может быть чувственной или сверхчувственной, миром природы или миром идей.

На стыке этих двух великих течений античной мысли Сократ, более чем любой другой мыслитель, превратил это *знание*, которое было краеугольным камнем античного гуманизма, в высшую цель человека, когда, познавая самого себя в природе, человек осознает, что разумность мира есть закон его собственного разума, и главным становится именно это познание самого себя, это раскрытие смысла, то есть разумного порядка.

Это познание самого себя, которое могло бы привести к индивидуализму и к уходу в себя, уединению, если считать, следуя Протагору, что человек — это центр и мера всех вещей, остается у Сократа, например в Прозопопее законов, глубоким осознанием того, что присутствие в человеке разума возможно лишь потому, что этот человек принадлежит городу и что этот город обитает в нем.

В этой философии *бытия* человек тем более велик, чем более есть то, *кем он является* благодаря своему сознанию этого бытия, своей причастности к этому порядку как мира, так и города.

Христианство прежде всего порвало с этой эллинистической концепцией мира. Продолжая иудаизм, оно заменило философию *бытия* философией *действия*: согласно этой философии действия, которая руководствуется не понятием «логоса», а понятием сотворения, ценность человека заключается не в осознании того, кем он является, а в осознании того, *кем он не является*, осознании того, чего ему недостает.

Согласно Блаженному Августину, человек не измеряется ни измерениями земли и звезд, ни установлениями города или какой-либо другой всеобщности. Он *существует* не как часть совокупности природы или понятий, но в своей обособленности, как субъективность, как внутренняя сущность, в соответствии с требованиями бога, который живет в нем и отрывает его от любого «данного» порядка: «Мы выходим за узкие пределы нашего знания, — пишет Блаженный Августин («De anima et ejus origine», L. III, Ch. VI.8), — мы не можем овладеть сами собой, и тем не менее мы не находимся вне самих себя».

Во имя победы субъективности и внутренней замкнутости, в жестокой борьбе против языческой мудрости ранее

христианство охотно приносит в жертву рациональность, столь терпеливо завоеванную эстетическим и разумным гуманизмом греческой мысли. В IV веке Лактанс в своем «Божественном установлении» (II, 5) противопоставляет необходимости стихов, их концепции порядка и разумного начала свободную божественную волю.

По его мнению, мир уже не есть неизбежное проявление разумного закона, он есть дар любви.

Из этой новой концепции мира вытекает новая концепция человека: он больше не стремится к величию, к тому, чтобы достигнуть равенства — благодаря *знанию* — с вечным порядком «космоса» и с высшим законом города. Его бесконечная ценность состоит в том, чтобы самому быть — по образу и подобию бога — создателем, умеющим даровать и любить перед лицом абсолютного будущего, которое не есть логическое продолжение прошлого или момент данного целого, а возможность начать новую жизнь по призыву бога, причем бог также уже не целое, не понятие, не гармонический и законченный образ человеческого порядка, а одновременно бог-личность и бог скрытый. Никакое *знание* не может открыть его нам, и доступ к нему открывает только вера, но всегда в тоске и сомнении.

Таким образом, греко-римская античность, с одной стороны, и иудейско-христианская античность — с другой, каждая в отдельности и выступая решительно одна против другой, породили два основных требования гуманизма: требование разумного руководства миром и требование исторической, собственно человеческой инициативы.

С тех пор задачей и программой гуманизма в его западной трактовке отныне будет держать оба конца цепи, мы бы сказали, разорванного бытия.

Это не удалось эпохе Возрождения.

Ибо эта эпоха увидела возрождение (опять в отдельности) — вместе с гуманизмом — греко-латинских устремлений к управлению миром, одновременно рациональному и математическому, техническому и экспериментальному, и — вместе с Реформацией — возрождение всех иудейско-христианских тревог, порожденных божественным и бесконечным призванием человека и его непреодолимой ограниченностью, вместе с теологией греха и благодати у Лютера и предопределением у Кальвина.

Самые великие сформулировали проблему, не разрешив ее: Пико делла Мирандола в «De magnitudine hominis» выражает парадоксальным образом, на языке христианства, притязания Прометея: «Адам, мы не дали тебе ни формы, ни определенного места в мире. Но мы дали тебе глаза, чтобы видеть

его, и руки, чтобы придавать ему форму. Теперь только от тебя зависит, опуститься ли тебе до уровня скота или подняться до высшего уровня божественных существ». В этом великолепном завещании великого гуманизма оказались сопоставленными, но не связанными греческий смысл свободы как знания и могущества и христианский смысл — свобода есть дар, поскольку эта свобода знания и могущества дарована человеку богом. Тот же неразрешимый дуализм продолжает существовать у Декарта, создавшего рациональный и математический методы, которые должны помочь людям стать господами и владыками природы, и вместе с тем утверждавшего, что даже математические истины являются таковыми только по произвольному соизволению бога.

Это неустойчивое равновесие было нарушено вскоре после Декарта, чтобы дать, с одной стороны, в «Монадологии» Лейбница классическую теорию личности: всякая душа есть образ вселенной, всякий дух — образ бога, «всякий дух есть маленькое божество в своем округе», и, с другой стороны, наряду с этим миром, полным бога, мир французских материалистов XVIII века, лишенный бога, материалистов, обещавших человеку, в рамках натуралистической теории необходимости, абсолютную власть над вселенной, над обществом и над самим собой.

Первая попытка великого синтеза была сделана классической немецкой философией, в частности Кантом и Фихте. Она сблизила оба конца цепи, чтобы соединить — в понятии *автономии* — необходимость разумного закона, без которого не может быть ни науки, ни мира, и свободу творческого действия человека, без которой нет ни духовной инициативы, ни ответственности и без которой нет никакой истории.

Но цепь снова порвалась, так как синтез не был осуществлен. Кант тщетно пытался в теории искусства достигнуть единства разума и свободы, науки и нравственности, чистого разума и разума практического. Он сам признавал, что эта теория искусства покоится на постулате конечной гармонии. Старейший Фихте от «Наукоучения», основанного на свободном акте разума, переходит к мистицизму, в котором в конечном счете наука и разум оказываются подчиненными вере, а свободное творчество человека — согласию с волей бога.

Гётевское и фаустовское равновесие знания и свободы еще остается мечтой и обещанием, самой прекрасной мечтой и самым прекрасным обещанием человечества, мечтой, всегда возрождаемой и всегда откладываемой.

Расхождение возникает снова, с одной стороны, вместе с величественной рациональной гегелевской системой природы

и истории, с другой стороны — вместе с кьеркегоровским требованием радикальной субъективности в ее своеобразии и трансцендентности.

Христианство одновременно с проблемой субъективности (в этом и состоит специфика его подхода к проблеме субъективности) поставило проблему трансцендентности. Это опасное проявление, потому что оно обременено тяжелым прошлым, полным неясностей и мистификаций. Обычно это понятие означает веру в потусторонний мир, в «сверхъестественное», при всем том что эти понятия являются проводниками иррациональности, чуда, тайны и, наконец, обмана.

Значит ли это, что нам не нужно задаваться вопросом, сталкиваясь с этим главным аспектом религиозной позиции, каким нуждам, каким запросам, какому опыту отвечает вера в трансцендентность и в сверхъестественное?

Призыв к трансцендентности вновь вскрывает тот реальный опыт, что человек, принадлежа к природе, отличен от вещей и животных и что человек, всегда способный преодолевать самого себя, никогда не является совершенным.

Когда, как поясняет Маркс, с возникновением специфически человеческого труда (то есть труда, имеющего в качестве закона преследуемую цель, проект) человек возвышается над всеми другими видами животных и начинает свое историческое развитие, ритм которого не совпадает с ритмом биологической эволюции, мы имеем дело с качественным скачком, с подлинным переходом к «трансцендентности» (в строго этимологическом смысле этого слова) по отношению к природе. Человек составляет часть природы, но вместе с человеком благодаря культуре появляется более высокая ступень природы. Такова реальная человеческая основа этого понятия трансцендентности: трансцендентность это отчужденное выражение преодоления природы в культуре. Человек, переступивший этот порог, был восхищен до такой степени, что в своем воображении создал реальность иного порядка, нежели природа, сверхприроду, потусторонний мир, полный обещаний и угроз. Это и есть типичное проявление отчуждения. Выработать концепцию диалектического преодоления, которое не стало бы отчуждением, значит показать — и диалектический материализм позволяет нам это сделать, — что эта возможность инициативы и творчества не есть атрибут бога, а, напротив, специфический атрибут человека, отличающий его от всех прочих видов животных.

Эта концепция трансцендентности позволяет выявить другой аспект вклада, сделанного христианским учением: смысл субъективности. Если, согласно древнегреческому гуманизму, человек есть часть вселенной и гражданин, то христианство

вслед за иудаизмом сделало упор на возможность для человека начать новое будущее, на *субъективный* момент человеческой жизни. Между действием, исходящим от внешнего мира, и действием человека, идущего к внешнему миру, чтобы отразить эту угрозу, существует сознание на самых различных его уровнях: отчаяние и усилие, поиск и мечта, надежда и любовь, риск и решимость. Это и есть субъективность. В этой области христианство накопило богатый опыт, начиная от Блаженного Августина до Кьеркегора, от Паскаля и Расина до Клоделя оно развивалось, возрождая неоплатонические темы отказа от внешнего мира, к фатализму и смирению.

Наряду с трансцендентностью и субъективностью любовь является одним из неоспоримых вкладов христианства в человеческую форму (отношений). Когда христианин призывает к трансцендентности любви, когда он думает о ней и даже переживает ее в отчужденном виде, то есть как нечто существующее вне его (как это показал Маркс в «Святом семействе», рассуждая по поводу «Флер де Мари»), нам следует задуматься над тем, какая нужда, какое отчаяние, какая надежда привели его к этому отчуждению. Если мы не хотим заранее изуродовать человека, лишив его всякой субъективности и всякой подлинной внутренней сущности, рассматривая его лишь как продукт социальных структур, всецело определенный ими, если мы, наоборот, вслед за Марксом покажем, что задушена, раздавлена капиталистической системой именно человеческая действительность, находящаяся в постоянном историческом развитии, которая, однако, полностью не создана существующими структурами и которая, следовательно, может быть протестом против этих структур, тогда только мы сможем понять, каким образом тот или иной бессильный протест привел к перенесению любви за пределы этого мира в иной мир, в мир потусторонний, любви, которая есть «инобытие» этого «железного» мира. Справедливо напомнить, как это сделал Маркс в «Капитале», тем, кто честно предавался этой мечте, что люди, больше всего говорившие о милосердии и любви к ближнему, часто лицемерно прикрывали этим свое стремление поддержать социальную систему, закон которой противоположен любви: постоянное насилие по отношению к труженику и извращение в силу закона этого строя всех человеческих чувств, а также указать, как это сделал Энгельс в «Происхождении семьи», какие условия нужны для того, чтобы оздоровить, например, отношения между мужчиной и женщиной. Нужен социализм.

Но эта справедливая и необходимая критика не должна быть только разрушительной, она должна приводить к признанию существования подлинной проблемы: ведь неоспо-

и истории, с другой стороны — вместе с кьеркегоровским требованием радикальной субъективности в ее своеобразии и трансцендентности.

Христианство одновременно с проблемой субъективности (в этом и состоит специфика его подхода к проблеме субъективности) поставило проблему трансцендентности. Это опасное проявление, потому что оно обременено тяжелым прошлым, полным неясностей и мистификаций. Обычно это понятие означает веру в потусторонний мир, в «сверхъестественное», при всем том что эти понятия являются проводниками иррациональности, чуда, тайны и, наконец, обмана.

Значит ли это, что нам не нужно задаваться вопросом, сталкиваясь с этим главным аспектом религиозной позиции, каким нуждам, каким запросам, какому опыту отвечает вера в трансцендентность и в сверхъестественное?

Призыв к трансцендентности вновь вскрывает тот реальный опыт, что человек, принадлежа к природе, отличен от вещей и животных и что человек, всегда способный преодолевать самого себя, никогда не является совершенным.

Когда, как поясняет Маркс, с возникновением специфически человеческого труда (то есть труда, имеющего в качестве закона преследуемую цель, проект) человек возвышается над всеми другими видами животных и начинает свое историческое развитие, ритм которого не совпадает с ритмом биологической эволюции, мы имеем дело с качественным скачком, с подлинным переходом к «трансцендентности» (в строго этимологическом смысле этого слова) по отношению к природе. Человек составляет часть природы, но вместе с человеком благодаря культуре появляется более высокая ступень природы. Такова реальная человеческая основа этого понятия трансцендентности: трансцендентность это отчужденное выражение преодоления природы в культуре. Человек, переступивший этот порог, был восхищен до такой степени, что в своем воображении создал реальность иного порядка, нежели природа, сверхприроду, потусторонний мир, полный обещаний и угроз. Это и есть типичное проявление отчуждения. Выработать концепцию диалектического преодоления, которое не стало бы отчуждением, значит показать — и диалектический материализм позволяет нам это сделать, — что эта возможность инициативы и творчества не есть атрибут бога, а, напротив, специфический атрибут человека, отличающий его от всех прочих видов животных.

Эта концепция трансцендентности позволяет выявить другой аспект вклада, сделанного христианским учением: смысл субъективности. Если, согласно древнегреческому гуманизму, человек есть часть вселенной и гражданин, то христианство

вслед за иудаизмом сделало упор на возможность для человека начать новое будущее, на *субъективный* момент человеческой жизни. Между действием, исходящим от внешнего мира, и действием человека, идущего к внешнему миру, чтобы отразить эту угрозу, существует сознание на самых различных его уровнях: отчаяние и усилие, поиск и мечта, надежда и любовь, риск и решимость. Это и есть субъективность. В этой области христианство накопило богатый опыт, начиная от Блаженного Августина до Кьеркегора, от Паскаля и Расина до Клоделя оно развивалось, возрождая неоплатонические темы отъезда от внешнего мира, к фатализму и смирению.

Наряду с трансцендентностью и субъективностью любовь является одним из неоспоримых вкладов христианства в человеческую форму (отношений). Когда христианин призывает к трансцендентности любви, когда он думает о ней и даже переживает ее в отчужденном виде, то есть как нечто существующее вне его (как это показал Маркс в «Святом семействе», рассуждая по поводу «Флер де Мари»), нам следует задуматься над тем, какая нужда, какое отчаяние, какая надежда привели его к этому отчуждению. Если мы не хотим заранее изуродовать человека, лишив его всякой субъективности и всякой подлинной внутренней сущности, рассматривая его лишь как продукт социальных структур, всецело определенный ими, если мы, наоборот, вслед за Марксом покажем, что задушена, раздавлена капиталистической системой именно человеческая действительность, находящаяся в постоянном историческом развитии, которая, однако, полностью не создана существующими структурами и которая, следовательно, может быть протестом против этих структур, тогда только мы сможем понять, каким образом тот или иной бессильный протест привел к перенесению любви за пределы этого мира в иной мир, в мир потусторонний, любви, которая есть «инобытие» этого «железного» мира. Справедливо напомнить, как это сделал Маркс в «Капитале», тем, кто честно предавался этой мечте, что люди, больше всего говорившие о милосердии и любви к ближнему, часто лицемерно прикрывали этим свое стремление поддержать социальную систему, закон которой противоположен любви: постоянное насилие по отношению к труженику и извращение в силу закона этого строя всех человеческих чувств, а также указать, как это сделал Энгельс в «Происхождении семьи», какие условия нужны для того, чтобы оздоровить, например, отношения между мужчиной и женщиной. Нужен социализм.

Но эта справедливая и необходимая критика не должна быть только разрушительной, она должна приводить к признанию существования подлинной проблемы: ведь неоспо-

и истории, с другой стороны — вместе с кьеркегоровским требованием радикальной субъективности в ее своеобразии и трансцендентности.

Христианство одновременно с проблемой субъективности (в этом и состоит специфика его подхода к проблеме субъективности) поставило проблему трансцендентности. Это опасное проявление, потому что оно обременено тяжелым прошлым, полным неясностей и мистификаций. Обычно это понятие означает веру в потусторонний мир, в «сверхъестественное», при всем том что эти понятия являются проводниками иррациональности, чуда, тайны и, наконец, обмана.

Значит ли это, что нам не нужно задаваться вопросом, сталкиваясь с этим главным аспектом религиозной позиции, каким нуждам, каким запросам, какому опыту отвечает вера в трансцендентность и в сверхъестественное?

Призыв к трансцендентности вновь вскрывает тот реальный опыт, что человек, принадлежа к природе, отличен от вещей и животных и что человек, всегда способный преодолевать самого себя, никогда не является совершенным.

Когда, как поясняет Маркс, с возникновением специфически человеческого труда (то есть труда, имеющего в качестве закона преследуемую цель, проект) человек возвышается над всеми другими видами животных и начинает свое историческое развитие, ритм которого не совпадает с ритмом биологической эволюции, мы имеем дело с качественным скачком, с подлинным переходом к «трансцендентности» (в строго этимологическом смысле этого слова) по отношению к природе. Человек составляет часть природы, но вместе с человеком благодаря культуре появляется более высокая ступень природы. Такова реальная человеческая основа этого понятия трансцендентности: трансцендентность это отчужденное выражение преодоления природы в культуре. Человек, переступивший этот порог, был восхищен до такой степени, что в своем воображении создал реальность иного порядка, нежели природа, сверхприроду, потусторонний мир, полный обещаний и угроз. Это и есть типичное проявление отчуждения. Выработать концепцию диалектического преодоления, которое не стало бы отчуждением, значит показать — и диалектический материализм позволяет нам это сделать, — что эта возможность инициативы и творчества не есть атрибут бога, а, напротив, специфический атрибут человека, отличающий его от всех прочих видов животных.

Эта концепция трансцендентности позволяет выявить другой аспект вклада, сделанного христианским учением: смысл субъективности. Если, согласно древнегреческому гуманизму, человек есть часть вселенной и гражданин, то христианство

вслед за иудаизмом сделало упор на возможность для человека начать новое будущее, на *субъективный* момент человеческой жизни. Между действием, исходящим от внешнего мира, и действием человека, идущего к внешнему миру, чтобы отразить эту угрозу, существует сознание на самых различных его уровнях: отчаяние и усилие, поиск и мечта, надежда и любовь, риск и решимость. Это и есть субъективность. В этой области христианство накопило богатый опыт, начиная от Блаженного Августина до Кьеркегора, от Паскаля и Расина до Клоделя оно развивалось, возрождая неоплатонические темы отказа от внешнего мира, к фатализму и смирению.

Наряду с трансцендентностью и субъективностью любовь является одним из неоспоримых вкладов христианства в человеческую форму (отношений). Когда христианин призывает к трансцендентности любви, когда он думает о ней и даже переживает ее в отчужденном виде, то есть как нечто существующее вне его (как это показал Маркс в «Святом семействе», рассуждая по поводу «Флер де Мари»), нам следует задуматься над тем, какая нужда, какое отчаяние, какая надежда привели его к этому отчуждению. Если мы не хотим заранее изуродовать человека, лишив его всякой субъективности и всякой подлинной внутренней сущности, рассматривая его лишь как продукт социальных структур, всецело определенный ими, если мы, наоборот, вслед за Марксом покажем, что задушена, раздавлена капиталистической системой именно человеческая действительность, находящаяся в постоянном историческом развитии, которая, однако, полностью не создана существующими структурами и которая, следовательно, может быть протестом против этих структур, тогда только мы сможем понять, каким образом тот или иной бессильный протест привел к перенесению любви за пределы этого мира в иной мир, в мир потусторонний, любви, которая есть «инобытие» этого «железного» мира. Справедливо напомнить, как это сделал Маркс в «Капитале», тем, кто честно предавался этой мечте, что люди, больше всего говорившие о милосердии и любви к ближнему, часто лицемерно прикрывали этим свое стремление поддержать социальную систему, закон которой противоположен любви: постоянное насилие по отношению к труженику и извращение в силу закона этого строя всех человеческих чувств, а также указать, как это сделал Энгельс в «Происхождении семьи», какие условия нужны для того, чтобы оздоровить, например, отношения между мужчиной и женщиной. Нужен социализм.

Но эта справедливая и необходимая критика не должна быть только разрушительной, она должна приводить к признанию существования подлинной проблемы: ведь неоспо-

рим тот факт, что и внутри социальных отношений феодального или капиталистического общества могли зародиться и расцвести, даже если они и наталкивались порой на смертельные препятствия, самые поразительные образцы любви и формы человеческих отношений, которые хотя и были глубоко связаны с породившими их психологическими, производственными, политическими отношениями, полностью к ним не сводились.

Эта любовь нашла чудесные формы художественного выражения в куртуазной поэзии и в «Тристане и Изольде», у св. Терезы Авильской и у Расина, у Марселины Деборд-Ваольмор, в «Меджнун Эльзы» Арагона, у Элюара в «Атласном башмачке».

И напротив, исторически доказано то, что Маркс и Энгельс предвидели теоретически, говоря об относительной автономии надстройки: вовсе не достаточно при социализме установить новые общественные отношения, чтобы автоматически возникли новые отношения между людьми. При социалистическом строе могут продолжать существовать формы чувств и представления о любви феодального или буржуазного толка, порой извращенные, как при старом строе, но порой обладающие той же человеческой красотой, которой было отмечено самое великое из того, что достигнуто в недрах старого строя. И теперь еще трудно распознать новые черты человеческой любви. Не будем говорить о том, что недооценка относительной автономии надстройки привела в кино и в романах к любовным диалогам на тему о производительности труда. Опыт показывает, что даже в самых удачных произведениях — у Шолохова или в «Балладе о солдате», — в поэзии и в театре трудно отличить, чем прекрасные чувства, выраженные в них, отличаются от чувств, которые выражены в великих, пламенных и героических произведениях прошлого. Христианину все эти чувства несколько не чужды. Опять мы встречаемся с проблемой, с теоретической проблемой, которую не можем обойти. Если мы отбрасываем эту сторону живой действительности, если мы считаем верным и необходимым критически осуждать то, что в рамках закона того или иного строя мешает расцвету подлинно человеческой любви, то христианин, даже если он признает такое отношение совершенно справедливым и согласится, что этот строй (может быть, он выразится более туманно и метафизично и вместо «этот строй» скажет «этот мир») принижает любовь, будет продолжать мечтать о «потустороннем», «ином мире», в котором это стремление к любви будет удовлетворено.

Впрочем, специфически христианское отношение к любви не следует смешивать с каким-то вариантом платонизма,

противопоставляющим «иной», или «потусторонний мир» этому миру и требующим от людей оторваться от этого мира, отвернуться от него и искать убежище в «ином», потустороннем мире, у бога.

Этот дуализм, этот идеализм, эта бесплотность — все это характерно для ереси, начиная с «доцетизма» и до «катаров», тогда как христианское учение, даже тогда, когда оно часто было загрязнено эллинизмом или гностицизмом, основано на воплощении и предусматривает совершенно другое отношение к людям, к «ближнему»: с любым существом обращаться так, будто перед вами Христос, живой бог. Любовь к человеку и любовь к богу составляют единое целое. Именно поэтому мистики, следуя традиции, восходящей к «Песне песней», говорят о божественной любви, пользуясь образами, свойственными любви человеческой. В частности, это проявилось у св. Терезы Авильской.

Нужно особо подчеркнуть этот главный аспект христианского наследия, ибо новые измерения и значение, которые христианство придало любви, составляет его наиболее богатый вклад в непрекращающееся созидание человека человеком. Необходимо отличать этот вклад от всего того, что иногда превращает христианство, по выражению Ницше, в «платонизм для народа». Вместе с тем этот аспект христианства может быть глубже всего воспринят марксистским учением о мире и человеке.

Чтобы доказать это, достаточно сравнить христианскую концепцию любви с самым высоким определением любви, данным великим греческим гуманизмом, «эрос» Платона с христианской «агапе»<sup>104</sup>.

Платоновскую концепцию любви, «эроса», в «Пире» и в «Федре» характеризует стремление вознестись к высшему Созданию, к высшему Добру, оторвавшись от земного мира. Диалектическое движение по восходящей линии приводит нас от любви к телесной красоте к любви к красоте духовной, а затем к любви к красоте «в себе», любовь («эрос») уносит нас за пределы мира, за пределы общества других людей, за пределы времени. В реальном мире ничто не в состоянии удовлетворить это желание, несовместимое с повседневной человеческой жизнью. Другое существо может быть любимо не за то, что оно собой представляет в действительности, а за то, что оно напоминает об иной реальности. В этой любви нет «ближнего». Другое существо — это лишь возможность вознесения к иной реальности, не имеющей с ним ничего общего. Следовательно, каждый человек любит другого, только исходя из себя самого. Вернее, он любит не другое существо, а любовь.

Напротив, самое радикальное нововведение христианства, до того как христианское учение было загрязнено эллинизмом, платонизмом, гностицизмом и многовековыми искажениями, начиная с «Подражания Иисусу» в некоторых формах вызванной им куртуазной любви до новых и все еще актуальных форм лицемерного осуждения плоти или корыстного презрения ко всему мирскому, — это переход, посредством основных понятий Воплощения, богочеловека и человекобога, от любви к самой любви к любви к другому человеку. Христианство посредством понятия воплощенной любви придало абсолютную ценность любви к людям и к миру. В главной, то есть христоцентрической, традиции христианства идти к богу вовсе не означает отрешиться от мира, поскольку живого бога можно найти в любом человеке. Это то, что кардинал Беллармэн в XVI веке называл «восхождением к богу по ступеням его созданий», в XX веке преподобный Тейяр де Шарден называл «преодолением посредством перехода»; он писал в своей «Эволюции целомудрия», что, только «увлекая за собой людей, приближаешься к лону бога», и учил «в вере в Христа находить причину для настоящей деятельности».

Чтобы дать конкретное представление о том, что нового внесло христианство в понятие любви, даже тем, кто перестал быть христианами, мы можем противопоставить в наши дни платоновскую любовь любви, в творчестве двух крупнейших современных поэтов — Клоделя и Арагона.

Самое поразительное в любви у Клоделя — это та сила, с которой он утверждает *реальность другого существа*. В прекрасной книге М.Жака Мадюля «Драма Клоделя» говорится, что «общность святых подводит итог всей драме Клоделя». Но общность святых не может быть выражена в абстрактной идее о том, что жизнь каждого человека отзывается на жизни всех остальных. Поэтическое искусство Клоделя основано на том убеждении, что всякое существо в своем своеобразии нуждается во всех остальных: каждое отдельное существо требует себе дополнения, и это дополнение — не более не менее как вся вселенная. Таково глубокое значение любви, любви одновременно человеческой и божественной. Ведь женщина — необходимое дополнение для мужчины, а мужчина — для женщины. Духовность может достигнуть полного расцвета лишь тогда, когда люди образуют пару. Анна Веркор говорит Виолэн: «Ты, о дочь моя, не что иное, как цветение моей женственности».

Любовь в каждом существе есть доказательство невозможности жить в одиночку. Несомненно, у Клоделя, как и во всякой религиозной концепции, то, что стоит перед человеком

как его задача, оказывается позади него как его начало. Это великое стремление человека созидать и создавать человеческое единство и целостность, стремление, вечно растущее и никогда не находящее завершения, проявляется тогда посредством инверсии, которая, на наш взгляд, есть отчуждение как возвращение к исконному единству, будто цель любви — найти утерянный Рай.

Но за этой мистификацией остается то, что любовь другого как другого, в его коренном отличии от нас, побуждает нас выйти за пределы самих себя, нарушить наши собственные границы и преодолеть самих себя: именно любовь делает так, что «капля воды чувствует, как все море призывает ее» («Sept phrases pour un eventail»). Таким образом каждый человек находит в другом ключ к себе самому, свой смысл, то есть понимание той—роли, которую он может сыграть в более широком единстве. Любовь — это приобщение к страсти вселенной.

Я ожидал ответа, но моя душа и мое тело  
Получили нечто большее, чем ответ: вся  
моя сущность напряглась.

И как тайна, заключенная в сердце планет,  
возникла связь моего бытия с другим  
Бытием, более великим.

Так говорит Виолэн о любви, которая всегда означает выход за пределы самого себя. Физическое желание обретает у человека новый смысл. Религиозная мистификация начинается тогда, когда начинают верить, что этот смысл был так или иначе уже придан природе богом. Для нас же, марксистов, чувство существует не на уровне природы, оно возникает лишь с появлением человека, то есть с того момента, когда вместе с трудом, вместе с предвосхищением целей, которое его определяет как специфически человеческий труд по отношению к этой цели, к этому проекту, каждая вещь может обрести смысл и ценность. Специфически человеческая любовь — это, с нашей точки зрения, творение человека, а не дар божий: она для нас есть решение, инициатива и ответственность человека, а не «неумолимый призыв гласа чудесного».

Любовь — категория культуры, а не природы, ибо ценность, не может быть привнесена «извне» даже богом. Природа предшествует чувству. Только человеческая инициатива может придать чувство тому, что предшествует чувству, — природе. Даже физическая любовь у человека — факт культуры, а не природы. Победа любви, так же как и всякая другая победа, не начертана заранее Провидением. Мы не избавлены от необходимости бороться, чтобы победить.

Иначе всякий разум вступает в непосредственный диалог с богом, не касающийся другого человека, и человеческая любовь остается всего лишь преодоленным моментом, каким была субъективность в «абсолютном знании» Гегеля. Такая точка зрения очень показательна для Клоделя, особенно для его последних работ. «Христофор Колумб» Клоделя — это «Атласный башмачок» без дамы Пруезы, его «Жанна д'Арк» — это также «Атласный башмачок», только уже без Родриго де Манакора, «Тоби и Сара» — уже не любовный диалог двух людей, а попытка, пользуясь языком аллегории, обратиться к более возвышенной действительности, отвлеченной от реальных влюбленных.

Одна из самых поразительных черт творчества Арагона — это способность вобрать в себя все самое глубокое, что есть в христианской любви, сохранив материалистическую и диалектическую позицию. Уже одного этого достаточно, чтобы его творчество стало выдающимся. При этом Арагон вовсе не скрывает стремления к снятию божественного атеизмом. В своих «Беседах», говоря о «Меджнун Эльзы», он возвращается к уже затронутой им теме: «Маркс поставил с головы на ноги диалектику идеалиста Гегеля, я хочу попытаться проделать примерно то же самое с мистикой». Он приводит пример такого «перевертывания». «Один из великих арабских мистиков Ибн Араби сказал: „Человек по настоящему не любит никого, кроме своего создателя...“ Не следует ли сделать перестановку в предложении и сказал: „Тот, кто меня любит, меня создает“. Это и есть мистическое высказывание, поставленное с головы на ноги... Очевидно, это означает для меня, что в самом объекте моей любви содержится начало, создавшее меня. Так или иначе, это мистицизм, перенесенный с бога на женщину, а для меня — объяснение того, что такое поэзия... Поэзия в «Меджнун Эльзы» выступает в облике мистицизма, поставленного с головы на ноги, то есть в том, в чем мистицизм находит свою силу... мистика изменил а свой смысл: она стала поэзией».

Здесь было бы легко допустить бессмыслицу, если уподобить позицию Арагона позиции Фейербаха, заменив формулу «бо есть любовь» на формулу «любовь есть бог».

Так же как «перевертывание» Марксом Гегеля нельзя уподобить «перевертыванию» Гегеля Фейербахом, так же инверсию христианской мистики у Арагона нельзя уподобить инверсии христианской любви у Фейербаха. Так же как Маркс

не довольствовался тем, чтобы только произвести инверсию системы Гегеля, сказав «материя» там, где Гегель говорит «дух», так же Арагон не довольствовался тем, чтобы только сказать «любовь Эльзы» там, где мистики говорят «любовь бога».

Инверсия обращена не на *систему*, а на *метод*.

Здесь также *чувство* любви не заложено заранее в природу богом, *чувство* — специфически человеческое творение. Арагон это ясно понимает. В сцене суда в «Меджнун Эльзы» Меджнун говорит Эльзе: «Я отдал тебе место, уготованное богу». Судьи кричат о святотатстве, потому что Меджнун «окружает непристойным поклонением ту, которую можно видеть глазами». «Сын мой, — говорит старик, — как же человек может быть святотатцем, если все законы в нем одном!»

Таково коренное различие между атеизмом Арагона и христианским учением даже в той его мирской, но еще «натуралистической» форме, которую придал ему Фейербах.

Из всего сказанного вытекает, что любовь у Арагона обязана именно христианской любви том, что она так глубоко укоренилась в человеке.

Это открывают нам стихи, посвященные Жану де ля Круа в «Меджнун Эльзы»:

Жан де ля Круа, я спрашиваю тебя,  
Что такое любовь и что такое человек...  
Жан де ля Круа, ты лишь христианское имя тех,  
Кто принял на себя проклятие любви.

Сюрреализм видел в любви метафизический опыт чудесного, наиболее интимную форму отношений между человеком и миром. Для Арагона это был первый период «перевертывания», соответствующий фейербахианскому периоду «перевертывания» Марксом Гегеля.

Встреча с марксизмом позволил Арагону преодолеть этот момент, включив его в более высокоразвитую концепцию.

Любовь после «Базельских колоколов» приобрела историческое и социальное измерение: так же, как Маркс определял индивида «совокупностью всех общественных отношений», так же в отношениях двух возлюбленных сосредоточиваются, как в микрокосме, все противоречия и все раздоры эпохи и общества. Вот почему в этом истерзанном страданиями мире «нет счастливой любви». В судьбе всех возлюбленных, например Береники и Орельена, Сесили и Жана, Луи и Эльзы, отражается, концентрируется и связывается воедино общая судьба нашего века.

Но в то же время любовь раскрывает специфически человеческое измерение истории: поэзия и любовь раскрывают трансцендентность человека по отношению к каждому его временному свершению. Эта трансцендентность — единственная трансцендентность, какую признают атеисты, это будущее. В этом глубоком смысле «женщина есть будущее мужчины». Любовь придает миру новое измерение: любовь Эльзы — это обещание и залог истинно человеческого будущего.

Обращаясь к подвигу Береники, которая имела дерзость «искать абсолютное в этом плотском существе», Арагон говорит нам: «Есть страсть столь ненасытная, что ее невозможно описать... это стремление к абсолютному».

Этим преодолевается всякое идолопоклонство: «из отрицания бога рождается новый бог». Преодолевается также всякое противопоставление господина и раба, бытия и обладания. «В любви возникает познание, которое никогда не становится обладанием». «Поэзия есть бытие, которое возносит познание выше обладания».

Увлеченный таким чувством к другому существу в его особой индивидуальности, желая, чтобы мы оторвались от безликого единого, Арагон на самом деле мог воскликнуть: «Я вам кричу, слуги Христовы, мы любили!»

Любовь является ярким подтверждением той глубокой истины, что зарождение сознания происходит через материю, а не вне ее, что сознание — не противоположность природы, а осведомление природы.

Так же как моральная ценность тех или иных действий измеряется энергией, какую они в нас пробуждают, о любви можно судить по тому богатству мыслей и поступков, какое она порождает в нас, по тем дремавшим силам, которые она пробуждает.

Может быть, именно через любовь мы постигаем человека в его деянии, в его созидательном будущем, и мы можем увидеть в нем ту силу, которую распознал отец Тейяр, когда он писал: «В один прекрасный день, преодолев ветер, приливы и отливы, тяготение, мы сможем снискать для бога силы любви. И тогда второй раз в истории мира человек откроет огонь».

Порой ставится под сомнение возможность марксизма впитать в свою концепцию мира и человека то главное, что дало человечеству христианство. Это приводит, например, к оспариванию того, что марксизм в состоянии дать теоретическое обоснование признанию абсолютной ценности человеческой личности.

Об этих сомнениях свидетельствуют две новые работы, написанные авторами-христианами, которые хорошо знакомы с марксистской философией и особенно хорошо разбираются в коммунизме. Речь идет о книге пастора Голлвицера «Марксистский атеизм и христианская вера» и об исследовании отца Жирарди «Гуманизм марксистский и гуманизм христианский».

Основные возражения, высказанные пастором Голлвицером и отцом Жирарди, можно свести к следующим трем:

1. Пастор Голлвицер пишет: у Маркса род человеческий заменил абсолютный дух Гегеля. В обоих случаях, у Маркса и у Гегеля, если индивид и имеет значение и реальность лишь в отношении к целому, которое ему придает его значение и его реальность, то реализация индивида означает его полное поглощение в процессе реализации человеческого рода. Таким образом, право рода уничтожает право человека как личности.

2. Отец Жирарди вначале высказывает один из вариантов предыдущего суждения. Он говорит: для марксизма абсолютное — это не отдельный человек, а человечество. Благодаря подчинению этой более высокой цели человек имеет лишь ту ценность, какую ему придает эта цель.

3. Отец Жирарди резюмирует, так сказать, все свои возражения в одно: марксистская концепция действия и революции как абсолютной ценности и критерия ценности не представляется совместимой с принципом абсолютной ценности личности.

Эти три возражения покоятся на марксистском учении, смешанном как с гегельянством, так и с прагматизмом.

На основе этих возражений возникает тройное смешение.

1. *Ошибочное уподобление абсолютного духа у Гегеля человеческому роду у Маркса.* Маркс, как уже говорилось, не ограничился только тем, что «перевернул» систему Гегеля, сказав *материя* там, где Гегель говорит *дух*. Маркс «перевернул» *метод* Гегеля (это уже другая проблема, которую не следует здесь рассматривать), и он не «перевернул», а целиком отбросил *систему* Гегеля и даже гегелевскую концепцию системы. Маркс не выдвигает ни абсолютного знания, ни конечной цели истории. В этом основная разница между *замкнутой* системой и *открытым* методом бесконечного созидания.

Маркс не представляет себе замкнутого целого, каждой части которого отведено свое место (это было бы тоталитарное фашистское и даже расистское понимание человеческого рода или нации, согласно которому индивид обладает значением и реальностью, лишь через целое, к которому он принадле-

жит,, Маркс говорит о непрерывном созидании человека человеком.

Коммунизм — не конец истории, а конец животной предыстории человека и начало истинно человеческой истории, создаваемой суммой действий каждой человеческой личности, ставшей центром созидания во всех областях, начиная с экономики и кончая культурой.

Маркс в «Коммунистическом манифесте» определяет коммунизм как такую «ассоциацию, в которой свободное развитие каждого является условием свободного развития всех».

2. *Смещение теории прагматизма и марксистского учения о критерии практики.* Для марксиста практика, являющаяся в конечной инстанции критерием истины, не есть практика индивидуальная, индивидуалистическая. Это практика коллективная, к которому принадлежит человек со всей культурой, которая двигает это общество. Но практика имеет главным образом исторический характер: ее эффективность, следовательно, не определяется только непосредственным результатом и пользой того действия, которое было бы в каждый данный момент абсолютным началом. О действии и его ценности судят прежде всего применительно к истории человека, смысл которой не может быть в любой момент произвольно пересмотрен. Человеческое общество творило свою историю, начиная с простейшего проекта человека, пытавшегося с помощью орудия вырваться из-под власти непосредственно данного, и до возможности преобразования планеты с помощью конкретного применения ядерной энергии: можно определить и оценить каждый этап этой истории не применительно к конечной цели, а применительно к той степени господства над природой, обществом и самим собой, которую завоевал человек. Критерий в последней инстанции не может определяться практикой, если этот путь завоевания истинной свободы будет превращен в абстракцию. Это исключает все формы прагматизма, начиная от индивидуалистического карьеризма и кончая политическим авантюризмом, ставящим мистификацию масс на одну ступень с их пробуждением к познанию законов исторического развития. Критерий практики для марксиста не сводится к критерию немедленного успеха, индивидуального или коллективного. Он зависит от осуществления главного человеческого проекта, проекта, который исходит из определения человека как творца и в основе которого лежит стремление сделать творца из каждого человека.

3. Этим же самым устраняется третье смещение, на котором покоятся эти возражения: *смещение цели и средств.*

Для марксиста социальная революция — не цель в себе и не конечная цель. Конечная цель всех наших действий, всей

нашей борьбы как активных коммунистов состоит в том, чтобы сделать *каждого* человека человеком, то есть творцом, центром исторической инициативы и творчества в плане экономическом, политическом, в плане культуры и любви и, употребляя чуждо нам выражение, в плане духовном. (Это выражение чуждо нам потому, что именно когда говорят о духовном, очень часто ловко подменяют материальные условия расцветом духовности.) Вне всякого сомнения, социальная революция, то есть уничтожение строя частной собственности на средства производства, если она не является конечной целью и критерием всех ценностей, есть абсолютно необходимое средство для расцвета личности, и всякое проповедование духовности, превращающее в абстракцию это первое условие ее осуществления, всякое спекулятивное рассуждение о целях, умалчивающее о средствах ее достижения, — ложь и лицемерие, превознося человеческую личность, способствуют увековечению исторических условий ее деградации.

На чем же с марксистской точки зрения покоится теоретическое обоснование абсолютной ценности человеческой личности?

Несогласие с христианскими толкователями марксизма начинается с формулы Маркса: «Какое-нибудь существо является в своих глазах самостоятельным лишь тогда; когда оно стоит на своих собственных ногах, а на своих собственных ногах оно стоит лишь тогда, когда обязано своим существованием самому себе»<sup>105</sup>.

Это высказывание, согласно пастору Голлвицеру, обедняет учение о свободе и человеке, так как оно изолирует человека от мира вещей и от мира людей и обрекает его на абсолютное одиночество.

Это толкование основано на неверном понимании Маркса.

Определение свободы, данное Марксом, не может быть истолковано ни в том смысле, который ему дал бы идеалист Гегель, ни в том, который дал бы ему индивидуалист Штирнер.

В отличие от Гегеля материалист Маркс не считает, что мир вещей есть создание нашего духа.

Маркс, следовательно, не утверждает ни субъекта как создателя мира, что свойственно гегельянству, ни субъекта, осуществляющего связь с объектом, что свойственно картезианскому дуализму.

Напротив, Маркс настаивает на непрерывном взаимодействии между человеком и явлениями природы, находящимися вне его и от него не зависящими.

Объективное существо — это такое существо, пишет Маркс, чья природа находится «вне его». Оно создает, оно полагает

объекты лишь постольку, поскольку оно само создано объектами, поскольку в основе своей оно — Природа.

Голод, например, связывает его с объектом вне его, способным удовлетворить эту потребность.

Таким образом, ни одно природное существо не может ни существовать, ни постичь себя вне цепи взаимодействий, от которых оно зависит и которые в определенной мере зависят от него.

Когда Маркс говорит об автономии и независимости человека, то это не следует понимать в том смысле, в каком понимает идеалист Гегель, у которого отдельный субъект целиком создает свой объект,

Маркс не смешивает *объективацию* и *отчуждение*; внешний мир не есть для него ни простое отчуждение субъекта, ни полное создание объекта субъектом. Для материалиста Маркса субъект стремится к активной перестройке посредством гипотез, теорий, моделей того мира объектов, который существует без субъекта и не нуждается в нем, чтобы существовать.

Противодействия, которые действительность оказывает этим все более и более сложным моделям, являются, как доказывал Ленин, «неисчерпаемым» источником обогащения, и уже одно это позволяет понять историю познания, которая с идеалистической точки зрения является всегда ложной, мнимой историей.

Это еще более верно, когда речь идет не только о других вещах, но и о других людях.

В отличие от индивидуалиста Штирнера Маркс определяет индивида (6-й тезис о Фейербахе) как «совокупность всех общественных отношений».

Было бы глубочайшей ошибкой толковать эту формулу в механистическом смысле. Индивид не есть ни простое производное, ни слагаемое.

Было бы глубочайшей ошибкой думать, что, согласно марксизму, человека не существует как человека, а то, что существует, есть лишь совокупность общественных отношений; что люди не субъекты истории, а лишь результат и опора совокупности общественных отношений; что у Маркса нет центра, субъектов — творцов сознания, людей, делающих историю. Эта теория, издавна распространяемая врагами марксизма, сегодня подхвачена в новых формах (начиная с некоего толкования структурной лингвистики и Фрейдизма) идеологами, объявляющими себя марксистами.

Совершенно очевидно, что Маркс исключал такое толкование. Он, напротив, подчеркивает характерное для всякого классового общества противоречие между личной жизнью

человека и экономической и социальной системой, которая стремится превратить его в простую опору производственных отношений.

В «Немецкой идеологии» он подчеркивает «противоречие между личностью отдельного пролетария и трудом, этим навязанным ему жизненным условием». «...В ходе исторического развития — и как раз вследствие того, что при разделении труда общественные отношения неизбежно превращаются в нечто самостоятельное, — появляется различие между жизнью «каждого индивида, поскольку она является личной, и его жизнью, поскольку она подчинена той или другой отрасли труда и связанным с ней условиям»<sup>106</sup>. Маркс никогда не менял взглядов по этому поводу, и текст «Капитала» свидетельствует об этом так же, как и текст «Немецкой идеологии».

Именно в этом состоит различие между марксизмом и предшествующим ему материализмом, который вел к такой недооценке субъективности, что видел в ней лишь пассивное отражение внешнего мира, данного в его готовой, механистической структуре. Уже начиная с тезисов о Фейербахе (тезис 3), Маркс подчеркивает это различие.

«Материалистическое учение о том, что люди суть продукты обстоятельств и воспитания, что, следовательно, изменившиеся люди суть продукты иных обстоятельств и измененного воспитания, — это учение забывает, что *обстоятельства изменяются именно людьми*»<sup>107</sup>.

По этому вопросу Маркс также никогда не менял своего мнения и не переставал напоминать и в «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта», и в «Капитале», что именно люди делают историю.

«Не „история“, а именно человек, действительный, живой человек — вот кто делает все это, всем обладает и за все борется. „История“ не есть какая-то особая личность, которая пользуется человеком как средством для достижения своих целей. История — *не что иное*, как деятельность преследующего свои цели человека»<sup>108</sup>.

Отсюда видно, как неверно было бы механистически или позитивистски толковать формулу, которую Энгельс заимствовал у Гегеля: «Свобода есть познанная необходимость». Ее нужно понимать в свете определения, данного Марксом. В «Святом семействе» он говорит, что свобода есть сознание того, что человек вносит нечто свое в элемент практики, то есть сознание того, что человек несет в себе нечто от другого человека, как себе подобного.

Мы подошли к самой сути проблемы — проблемы свободы, проблемы марксистского гуманизма, проблемы субъективности

и одновременно проблемы отношений человека с другими людьми и со всем миром.

Ибо этот человек, движущая сила истории, не есть абстрактный субъект, гегелевский дух.

Этот человек, движущая сила истории, не есть также эгоистический и одинокий индивид, превозносимый анархистом Штирнером. Маркс, написав в «Святом семействе»: «Свобода = могуществу», добавляет в «Немецкой идеологии»: «Только в коллективе индивид получает средства, дающие ему возможность всестороннего развития своих задатков, и, следовательно только в коллективе возможна личная свобода»<sup>109</sup>.

Чем же в таком случае является для Маркса человеческая личность если она не абстрактный субъект Гегеля и не одинокий индивид Штирнера?

По мнению Маркса, индивид определяется совокупностью всех общественных отношений, как объект определяется своими связями с совокупностью других объектов — бесконечно и неисчерпаемо.

Реальность, с которой имеет дело физик, занимаясь неживой материей, уже «неисчерпаема», как писал Ленин. Насколько же более «неисчерпаема» эта реальность, которая преодолела многие другие пороги сложности (с возникновения жизни, сознания, общества).

Сопоставим просто тезис, согласно которому на всех своих уровнях материя неисчерпаема, и тезис, согласно которому с появлением труда возникла совершенно новая форма материального бытия, в которой будущее благодаря намеченной цели и проекту играет активную роль и создает бесконечное множество возможностей. Добавим к этому, что эти ядра бытия, каждое из которых мыслит, творит, реагируют друг на друга, полноценно существуют, лишь вступая во взаимный обмен и ведя диалог, и бесконечно взаимно обогащают друг друга, все это поможет нам понять богатство марксистской концепции человечества и то, на чем основывается признание марксизмом ценности каждого отдельного человека как активного, творческого существа.

Итак, неверно уподоблять марксизм некоему мессианству и добавлять, что он подрывает основы собственного гуманизма, ибо он якобы не может предъявить доказательства уважения каждой отдельной человеческой личности, поскольку он якобы не придает иного смысла жизни каждого человека, кроме как служить средством достижения целей всего человеческого рода. Неверно утверждать, что марксизм уклоняется от решения этой проблемы, что ссылка на то, будто жизнь отдельного индивида служит жизни всего рода человеческого,

противоречит духу гуманизма. Под удары такой критики должны подпасть либо позитивистские искажения марксизма, либо механистическое истолкование его; я не отрицаю, что встречались и нередко встречаются и сейчас в работах, провозглашаемых марксистскими, подобного рода антигуманистические искажения и толкования марксизма.

И наоборот, справедливое стремление рассматривать людей поодиночке, относясь с уважением к их личности и к их безграничной ценности, не сможет парализовать борьбу за более гуманную организацию социальных отношений.

Перед христианами, так же как и перед марксистами, стоит проблема определения средств в необходимой борьбе. Христиане не могут уклониться от нее: мы никогда не имеем выбора между насилием и ненасилием. Мы ввязались в борьбу, и наше уклонение от нее, так же как и занятие определенной позиции, играет свою роль в соотношении сил. Осуждать насилие, творимое восставшим рабом, — значит стать соучастником постоянного насилия над тем, кто находится в оковах. Если христиане соглашались быть солдатами, а со времен Константина они ни разу от этого не отказывались, то почему бы им не быть борцами Сопrotивления или активными революционерами? Если они отказываются от этого, то вовсе не из-за *средств борьбы*, ибо как солдаты они принимают насилие, а из-за самой революционной *цели*.

История научила марксистов остерегаться специфически религиозного компонента антикоммунизма: он вытекает из смешения этики с логикой и из стремления вывести явления политического или социального порядка непосредственно из веры, при этом не признается автономия светского мира и необходимость участия чисто научного сознания в вынесении суждения о системе социальных отношений или о политическом строе.

Коммунист ненавидит в институте религии то, что связывает ее с контрреволюцией. Нельзя с уверенностью сказать, что церковь отвергает марксизм прежде всего потому, что он атеистичен. Не отвергает ли она его скорее всего из-за его революционности? Подлинный диалог может установиться лишь тогда, когда быть христианином не будет непременно означать быть защитником существующего порядка.

Раз христиане не отвергают всякое насилие — ведь они соглашались быть солдатами и вести войну, — то отказ от участия в вынужденных насилиях освободительной борьбы во имя уважения человеческой личности рискует на самом деле превратить это уважение в алиби и в фактическое участие в творимых втихомолку насилиях, связанных с сохранением

существующего строя и с подавлением недовольных. Для христиан, так же как и для марксистов, существует диалектическая напряженность отношений между индивидом и всей совокупностью людей, между целью и средствами, что составляет трагизм всякой деятельности. Эту напряженность неправильно смазывают, когда христианство, каким оно должно быть, противопоставляют коммунизму, каков он есть. Это же касается напряженности отношений между настоящим и будущим. Дело не в том, чтобы жертвовать всем нынешним поколением, я не знаю во имя какой утопии будущего, превратив его в Молоха. Но для марксистов, как и для христиан, смысл, красота и ценность жизни состоят в том, чтобы отдать всего себя без остатка созданию такого мира, каким он может стать благодаря нашим жертвам.

Пастор Голлвицер совершенно неверно ставит вопрос, когда пользуется формулировкой Кестлера: «Каким образом безмятежное счастье будущих поколений баранов может утешить баранов, которых посылают на бойню?»

И вместе с тем в прекрасной книге пастора Голлвицера мы читаем с волнением — ибо марксист находит в них близкие ему по духу мысли — страницы, где он комментирует место из «Послания римлянам» (VIII, 24): «Мы были спасены благодаря надежде». Отвергая низкопробный христианский платонизм, он доказывает, что это должно быть истолковано не в том смысле, что мечта человека сбудется в другой жизни, а, напротив, в том смысле, что эта надежда уже сейчас преображает нашу жизнь.

Как марксист, я добавлю: при условии, что эта надежда не будет для человека лишь внутренним моментом реальной борьбы, жизни, полной борьбы и сражений, для человека, который сознает, что он носит в себе зародыш будущего.

И вовсе не случайно, что в нашу эпоху коммунизм, который делает революционерами людей, движимых не чувством мести, а стремлением к совершенству, породил самое большое число сторонников, которых греки называли «мучениками».

Это присутствие в настоящем будущего в зародыше, придающее смысл и красоту жизни и смерти, вместе с чувством, что это будущее — не абстрактная идея, а осязаемое присутствие всех остальных людей, каждого с его неповторимой индивидуальностью и способностью наделять других людей своим неисчерпаемым богатством, проявляется в каждой строке писем расстрелянных, у Лаказетта и у Пери, в письме молодого греческого коммуниста Яниса Цицилониса, расстрелянного в 20 лет, который с любовью писал матери: «Когда наступит день свободы, когда звон колоколов возвестит

о радости и победе, ты скажешь себе, моя мать, что их заставил звонить Янис, твое дитя».

Дело не в том, чтобы принести в жертву свободу каждого, его жизнь и ее смысл Молоху абстрактного будущего, а в том, чтобы, по словам Элюара, перейти «от горизонта одного человека к горизонту всех».

Неверно говорить, как это делает пастор Голлвицер, что марксизм не в состоянии понять «связь между религией и вопросом о смысле жизни» (стр. 145) и что марксизм подменяет вопрос о смысле жизни позитивистской схемой отношений между средством и целью, между индивидом и будущим коммунистическим обществом.

Живая и конкретная общность людей, каждый из которых, повторяем, представляет для другого неисчерпаемый источник богатства и нерешенных вопросов, есть настолько глубокая реальная основа, что с точки зрения марксистского гуманизма каждый индивид или, вернее, каждая личность может достичь полного расцвета лишь в том случае, если она погружена в эту общность, если она черпает в ней тепло и жизнь. Но мы ни на миг не должны забывать, что в любом классовом обществе отношения эксплуатации и угнетения со всеми формами отчуждения, которые они порождают, как раз препятствуют этому человеческому общению. Борьба против этих препятствий — наша первая цель как борцов. Как писал Маркс: «*Действительное, деятельное отношение человека к себе... возможно только тем путем, что человек извлекает из себя все свои родовые силы (что опять-таки возможно, лишь посредством совокупной деятельности человечества, лишь как результат истории)*»<sup>110</sup>.

И при коммунистическом строе «еще будут задаваться вопросами о смысле жизни и в сердцах людей еще останется горечь...»

Это также требует, чтобы мы направили свою борьбу против всего, что в нашем классовом обществе обедняет человека и калечит его отчуждением.

Борьба будет победоносной лишь в том случае, если станет общей борьбой для всех, кто любит будущее.

Если мы не хотим прийти к механическому противопоставлению двух замкнутых систем будущего, то мы, христиане и марксисты, должны осознать, что нам не достигнуть взаимного понимания, если мы не станем иными.

Это значит прежде всего, что мы не должны считать себя обладателями готовой истины, раз навсегда данной и окончательной.

Марксизму свойственно рассматривать себя исторически — это заложено в его природе. Энгельс подчеркивал, что с каждым великим открытием, составляющим эпоху в истории естественных наук, материализм непременно должен принимать новую форму. Ленин неоднократно напоминал о необходимости непрерывного обновления: «Мы вовсе не смотрим на теорию Маркса как на нечто законченное и неприкосновенное; мы убеждены, напротив, что она положила только краеугольные камни той науки, которую социалисты должны двигать дальше во всех направлениях, если они не хотят отстать от жизни».

Всякая попытка превратить марксизм в замкнутую систему принципов или законов противоречит самой его сути.

Современная теология, кажется, также начала приходить к мысли, что первоначальная концептуализация веры в формах греческой мысли — всего лишь одна из возможных культурных форм веры.

Величайшие события нашего века, которые побуждают нас размышлять о марксизме в духе нашего времени, заставили христиан серьезно задуматься над значением их веры и над историческими формами ее выражения.

1. *Движение за построение социализма в мировом масштабе* — главная реальность нашего времени — ставит перед христианами, так же как и перед марксистами, новые проблемы.

Для всякого христианина, умеющего в строительстве социализма отличать то, что проистекает из самих принципов марксизма, от того, что является результатом исторических условий, свойственных каждой данной стране, построение социализма выдвигает проблемы, позволяющие отделить христианскую веру от социальных и политических доктрин, несущих в себе черты минувшей эпохи:

а) во-первых, доказана возможность существования новых общественных отношений, не основанных на классовой иерархии, освященной церковью как следствие греха;

б) во-вторых, опыт существования новых форм общественной собственности дает возможность пересмотреть в новой исторической перспективе постулат, согласно которому частная собственность, включая частную собственность на средства производства, содержит в себе гарантию свободы человеческой личности. Эти размышления, овладевшие ныне умами миллионов христиан, выявились на церковном Соборе, и даже если эта проблема не разрешена, она по крайней мере поставлена.

2. *Движение за национальное освобождение народов*, долгое время находившихся под колониальным гнетом, и завоевание

этими народами независимости, вскрыли иные источники ценностей, чем источники так называемой «западной и христианской» цивилизации, которая до сих пор считалась образцом.

Это огромное движение деколонизации заставило христиан пересмотреть взгляды на «миссионерскую» деятельность церкви. Все проблемы встали сразу, начиная с политической проблемы опасной связи миссионерства с колониализмом, затем моральная проблема патерналистского понимания миссионерства и, наконец, теоретическая проблема признания тех форм духовности и тех ценностей, источником которых не является христианство. В отношении религий Азии или Африки, в отношении ислама под сомнение ставится не только смысл крестовых походов, но даже смысл обращения в христианство.

Решения Собора о религиозной свободе, о признании нехристианского мира и светского мира как занимающего основное место, о признании плюрализма и необходимости диалога знаменуют собой решающий этап в этом процессе осознания.

3. Наконец, беспрецедентное в истории ускорение темпов развития естественных наук и техники и сама форма этого развития, которое уже не является более простым количественным накоплением, а итогом целого ряда глобальных перестроек всей области познания, — все это требует коренного пересмотра наших концепций о мире с точки зрения гуманистической и критической.

У наиболее здравомыслящих христиан это вылилось в попытки отделить главное, что есть в их вере, от устаревших концепций мира, в которых эта вера традиционно проявлялась.

Этот процесс нашел свое отражение в тех попытках демифизации, к которой начиная с 1941 года призывал протестантский теолог Бультман в работе «Керигма и миф», открывшей новую эпоху в религиозной мысли, а также в замечательных размышлениях пастора Дитриха Бонхофера на тему «Спротивление и подчинение», которые написаны в том же духе и также являются «знамением времени».

В более общем виде эта проблема является проблемой отношений между наукой и верой, проблемой, которая ставится сегодня в новой форме, путем признания полной автономии научной мысли, что исключает необходимость заполнять временные пробелы знания верой.

Эти перемены в отношении к науке влекут за собой перемену в отношении к светскому миру в целом, который рассматривается как мир автономный и главный.

Таким образом, все более и более четко выступаст различие между *религией* как идеологией и концепцией мира, как культурной формой, которую принимала вера в ту или иную эпоху исторического развития, и *верой*.

Мы уже подчеркивали это. Протестантский философ Поль Рикер ныне пишет: «Религия — это отчуждение веры»<sup>112</sup>. Определяя «горизонт» как «метафорический образ того, что всегда приближается, никогда не становясь предметом обладания», он утверждает, что «идол — это реификация горизонта в предмет»<sup>113</sup>.

Та же проблема различия между верой и историческими, временными формами культуры, в которые она выливалась, с большой остротой поставлена католическим философом Лесли Дьювортом. На новом историческом этапе этот философ вернулся к тезисам отца Лабертоньера о «христианском реализме и греческом идеализме».

Вначале Лесли Дьюворт напоминает о том, что условием универсализации, католизации христианства, начиная от святого Павла и кончая Блаженным Августином, явилась эллинизация христианства. Новая концепция отношений между человеком и миром, рожденная вместе с христианством, начиная с иудаизма, вылилась в предшествующую форму культуры: в форму древнегреческой мысли, которая внесла в христианство свой собственный идеал совершенства — состояние покоя. Так эллинизация привела к окаменению догмы. Столетия спустя открытие заново Аристотеля еще более усилило эту тенденцию, особенно с расцветом средневековой схоластики, на языке которой до наших дней в основном выражалась христианская вера.

Христианское учение о боге всегда было до какой-то степени засорено учением Парменида о Бытии, идеей Блага Платона, учением о Первопричине и неподвижной движущей силе Аристотеля и теорией Единого Плотина.

Приведем всего лишь один пример: все попытки, сделанные в течение десятилетий христианскими теологами и философами с целью обновить «доказательства существования бога», оказались тщетными; источники «онтологического доказательства» остались прежними: самый способ постановки проблемы полностью вытекает из постулата Парменида, из постулата тождества бытия и сознания. Схоластики ограничивались тем, что различали у живых созданий сущность и существование, допуская, что для бога сущность и существование тождественны.

За пределами этой типично греческой проблематики онтологическое доказательство уже не имеет смысла.

Кроме того, эта проблематика совершенно не соответствует живой современной мысли.

Так, наряду с усилиями создать некартезианскую теорию познания, неплатоновскую мораль, неаристотелевскую эстетику на протяжении всего XX века возобновляются попытки создать неэллиническую теологию.

Одним из пионеров этой новой апологетики был, может быть, Морис Блондель, по крайней мере в первом варианте своего «Действия». Но более общая тенденция отойти от греческой концепции взаимоотношений бытия и сознания выразилась главным образом в попытке теологизировать философские теории существования. Доказательство этому — воскрешение философии Кьеркегора и расцвет «диалектической теологии», начиная с Карла Барта, теологические варианты Ясперса и Хейдеггера, Бультмана и отца Раннера.

Но и этого оказалось недостаточно, чтобы изгнать призрак греческой концепции бытия, которая, загрязнив христианское учение о божестве, создает, в эндемическом состоянии, в христианской мысли угрозу «досетистской» ереси, так как делает упор на божественность Христа в ущерб его человечности.

Главное в этой проблеме состоит в том, что греческая философия не дает никакого средства выразить самую суть христианства — идею Воплощения.

Греческая мысль вместе с Аристотелем пришла всего лишь к пониманию перехода от силы к действию, тогда как наша эпоха нуждается в философии, основанной на понимании творческого развития.

В этом, несомненно, кроется причина воздействия работ отца Тейяра де Шардена на умы стольких христиан. Иногда нам говорят: отец Тейяр — не теолог. Я не могу судить об этом. Другие говорят: его научные работы, а еще больше его экстраполяции могут быть признаны неверными. Возможно. Раздаются еще голоса: это — не философия. Я верю этому, так как в наше время не может существовать философия докритическая и еще меньше — философия природы.

Все это не помешало Тейяру де Шардену поставить перед своей церковью и вне ее, перед всеми людьми нашего времени основную проблему, главную проблему нашего века, ту самую проблему, которую Маркс впервые поставил сто лет назад и на которую он нашел первые элементы ответа: как мыслить будущее и как обрести власть над ним?

Это открытие Маркса лежит в основе самого глубокого преобразования мира, какое только знала история. Вопрос, поставленный отцом Тейяром перед христианами, требовал от них по крайней мере изменения позиции в отношении к миру. Он напоминал об одном из важнейших аспектов христианства, часто затемнявшимся скрытым платонизмом:

обращаться к богу — вовсе не означает отворачиваться от мира, напротив, это значит, что каждый человек полностью принимает участие в его преобразовании и в его созидании, отдавая этому всю ясность своей мысли, весь пыл своей энергии, всю свою страсть.

С этой точки зрения бог — уже не есть ни бытие, ни даже тотальность бытия, поскольку такой тотальности не существует, бытие же полностью открыто создаваемому будущему.

Итак, вера не есть обладание предметом посредством его познания. Уже Жан де ля Круа говорил, что вера сталкивается не с предметом, а с «ничем». Он упоминал об «опыте отсутствия бога» и добавлял в своем «Восхождении на Кармель»: «Так можно узнать, кто поистине любит бога, а кто довольствуется тем, что меньше бога» («Сочинения», стр. 691). Трансцендентность бога влечет за собой его непрерывное отрицание, поскольку бог за пределами всякой сущности и всякого существования является непрерывным созиданием.

Вера, которая только утверждает, есть легковерие.

Сомнение — составная часть живой веры.

Глубина веры у верующего зависит от силы атеизм а, который он носит в себе и который защищает его от какого бы то ни было идолопоклонства. «Нас называют атеистами, — писал Юстин. — Да, каемся, мы атеисты этих мнимых богов» (I, Апология, б, 1).

Пастор Дитрих Бонхофер был, несомненно, в середине XX века одним из пионеров этого возвращения к основному в христианстве. Христианская теология, полагает Бонхофер, всегда была формой религии, формой выражения человека, которая зависит от истории. Он ставит вопрос: «Если религия — лишь оболочка христианства и эта оболочка меняла вид в разные эпохи, то что же такое *нерелигиозное христианство*?» (стр. 121).

Бонхофер приходит к главному выводу Тейяра, хотя и совершенно другим путем. «Религиозные люди, — пишет он, — говорят о боге, когда человеческие знания (иногда из-за лености) наталкиваются на свои пределы или когда не хватает человеческих сил... короче говоря, они всегда пользуются слабостью и ограниченностью людей... Мне хотелось бы говорить о боге, находясь не у пределов знания, а в центре его, ощущая не слабость, а силу; говорить не о смерти и зле, а о жизни и доброте человека» (стр. 122).

«Принцип средневековья — это гетерономия в форме клерикализма...», но «это великая эволюция, которая ведет мир к его автономии».

«Вот решающее отличие христианства от всех других религий. Религиозность человека отсылает его, в его убоже-

стве, к могуществу бога в мире... Библия отсылает его к страданиям и к слабости бога... В этом смысле можно сказать, что эволюция мира к зрелому возрасту... отменяя ложный образ бога, освобождает взгляд человека, чтобы отослать его к библейскому богу, который обрел свое могущество и свое место в мире благодаря своему бессилию. Именно здесь должно вмешаться светское толкование» (стр. 163).

Бонхофер добавляет: «Я много размышляю по поводу нерелигиозного христианства... Может быть, перед Востоком и Западом встанет важная задача» (стр. 122).

Здесь возникает диалог на самом высоком уровне: диалог интеграции с помощью каждого, диалог отрицания, которое несет в себе другое начало именно в качестве другого начала.

Ибо так же, как мы говорили: глубина веры у верующего зависит от силы атеизма, который он несет в себе, мы можем сказать: глубина гуманизма у атеиста зависит от силы веры, которую он несет в себе.

Самое драматичное, что может произойти в развитии этого необходимого диалога, в котором, как писал Ломбардо Радиче, «сосуществовать — не значит жить бок о бок, а расти вместе», — это то, что классовая позиция, занятая церковной иерархией, скроет от масс, ведущих борьбу за освобождение от эксплуатации и угнетения, все богатство и красоту христианского учения.

Когда энциклика «*Quadragesimo anno*» (1931) утверждает, что «капиталистическая система не является в действительности плохой», и когда вскоре после этого энциклика «*Divini Redemptoris*» (1937) провозглашает, что «коммунизм порочен сам по себе», — говорится ли это во имя теологии, веры или речь идет о политическом, классовом подходе?

Недавние высказывания наиболее крупных авторитетов церкви Франции и всемирной церкви подтверждают позицию церкви, связавшей себя с привилегированными классами и их властью и оказывающей моральную и теоретическую поддержку строю и государству привилегированных классов. Впервые такая же позиция была занята церковью в IV веке по отношению к императору Константину, и этот «константинизм» в 1966 году еще не умер.

Малейшие ошибки коммунистов осуждаются в полный голос.

Гнуснейшие преступления капиталистического мира от Испании до Португалии, от Лос-Анжелеса до Вьетнама, обходят молчанием.

Настоящая «Церковь молчания» та, которая молчит перед лицом преступления.

Существует великая надежда, разделяемая миллионами христиан всего мира и миллионами коммунистов: построить

будущее, не растеряв унаследованные человечеством ценности, которые дало христианство за два тысячелетия. И вот эта задача заслонена классовыми позициями; они скрывают ценности, привнесенные христианством, и оспаривают их.

Пока так будет продолжаться, будет существовать большая опасность, что политическое и социальное освобождение человека произойдет вследствие этой классовой круговой поруки еще раз вопреки христианству. Опровержение формулы «религия есть опиум народа», в которой Маркс, а за ним Ленин подытожили бесспорный исторический опыт, дело не только теории, но и политической и социальной практики. Сделать это предстоит христианам и христианской церкви.

Без этого незаменимые человеческие ценности были бы в течение какого-то времени поставлены под угрозу, и мы оказались бы перед опасным, но неотвратимым выбором, который с мрачным лиризмом определил Жорес: «Даже если социалисты на мгновение погасят все небесные звезды, я хочу шагать с ними по темной дороге, ведущей к справедливости — священной искре, которой хватит, чтобы вновь зажечь все солнца на всех высотах вселенной». Вероятно, это одна из самых жгучих духовных проблем нашего века. Будем ли мы поставлены перед таким выбором? Христианам и их церкви мы говорим это по-братски, выражая со всей силой нашу тревогу; для человечества это было бы потерянное время.

## МАРКСИЗМ И ИСКУССТВО

Отправной точкой марксизма, как мы уже говорили, является созидательная деятельность человека.

Но одновременно это и конечная цель марксизма: сделать каждого человека человеком, то есть творцом, «поэтом».

Какое же место может занять художественное творчество в развитии человеческой трудовой деятельности, в непрекращающемся созидании человека человеком?

Может ли миф играть свою роль в деятельности, направленной на преобразование мира?

В своем развитии от утопии к науке социализм, как мы подчеркивали, не уничтожил мечту: он лишь придал мечте научную основу и создал реальную возможность ее осуществления.

«Нужно мечтать», — говорил Ленин, который понимал, что миф является частью жизненной деятельности.

С этой гуманистической точки зрения миф занимает место на одном уровне с творческой деятельностью человека — ни выше, ни ниже.

Мы не считаем, подобно Беркли, что природа является символическим языком, на котором бесконечный дух говорит с конечным сознанием; мы не считаем, подобно Кассиреру, чтоб миф — это Одиссея осознания бога, или, как Гусдорф, что миф — это погружение и метафизическое проникновение в реальность; мы не считаем также, подобно Дюмери, что миф — это «осязание» предшествующих ценностей; мы не думаем тем более, подобно Юнгу, что «архитип», или «первичный образ», является матрицей идеи. Миф — это ни внедрение в священное, ни внедрение в первоизданную природу.

Если это язык трансцендентности, то эта трансцендентность не может быть осмыслена ни в терминах потустороннего, ни в терминах существующего мира: это ни трансцендентность сверху от бога, ни трансцендентность снизу от природы, данной в завершенном виде.

Миф — это не участие, а творчество.

Миф у Маркса в отличие от Фрейда не выражение *желания*, даже если оно возвышенное, а момент *труда*.

Различие коренное, поскольку *желание* продолжает природу, тогда как *труд* преодолевает ее.

Если мы будем рассматривать труд в качестве матрицы мифа, как, впрочем, и всей *культуры* в отличие от *природы*, это позволит нам провести демаркационную линию между онирическим символом и символом мифическим. Первый есть выражение или передача желания, второй есть момент непрерывного созидания человека человеком в поэтической, пророческой, воинствующей, но всегда провидческой форме.

Таким образом мы устранили смешение между мифом в собственном смысле слова и тем, что неправильно называют этим словом: если миф — это момент труда, посредством которого возникновение человека утверждается вместе с этим новым измерением бытия — *действительностью будущего*, то едва ли можно назвать мифом то, что представляет собой простой пережиток прошлого, пассивное и устарелое основание аллегории или этиологических сказок. И не в большей степени им является простое воспроизведение или сохранение настоящего посредством господствующей идеи, посредством образа, ставшего нормой поведения. Этот социальный стереотип, размноженный пропагандой или рекламой, является иллюзией и отчуждением. Он приводит не к развитию истории, а, напротив, к задержке исторического развития, придавая лишь облик желанию и оставляя человека двигаться по кругу, по замкнутому кругу инстинкта. Варианты этого стереотипа многочисленны — от гитлеровской пропаганды расизма или эротизма как средства рекламы до подпорченного эрзаца мифического героя, который представляет собою «идола», предлагая молодежи иллюзию в качестве компенсации за отчужденную жизнь, жизнь про доверенности благодаря инфляции мифа: Сорейя взамен Береники, Брижитт Бардо взамен Афродиты...

Существуют мифы, которые не приносят нам никакой пользы или только вредят. Они никуда не ведут. Но есть другие мифы, которые показывают нам творческое начало в нас самих, которые открывают перед нами все новые и новые горизонты и помогают нам преодолеть нашу ограниченность, мифы скрытые или «открытые», которые в действительности являются единственно подлинными мифами.

Мы оставляем название «миф» за всяким символическим повествованием, которое напоминает человеку о его истинном призвании творца, то есть определяемом прежде всего будущим, которое человек творит, а не прошлым человеческого рода, когда человеком управляли инстинкт и желание.

Такого рода мифы необязательно продукт примитивного мышления. Существуют современные разумные мифы.

С момента своего возникновения миф — это язык трансцендентности человека, причем в самой ее скромной форме: трансцендентности человека по отношению к природе.

Он включает двойной отрыв от данного — от внешней природы и нашей собственной природы. Анализ Валлона (см. выше, стр. 98) соприкасается здесь с анализом Ван дер Лееува — миф является «возвратом к основному: человек, который «встает», который может сказать «нет» тому, что ему дано в качестве реальности»<sup>114</sup>.

Маркс объяснял нам очарование великих греческих мифов, которое они сохранили на протяжении веков, тем, что они выражают здоровое детство человечества, когда человек отказывался определять реальность одним «ананке» («неотвратимым роком») существующего порядка в природе или обществе, идет ли речь о Прометее, Икаре, Антигоне или Пигмалионе.

В каждом великом мифе, будь то поэтический или религиозный миф, человек всякий раз постигал свою собственную трансцендентность по отношению ко всякому данному порядку.

И все это, исходя из специфически человеческого измерения труда присутствие будущего в виде зародыша в настоящем.

Как же с этой точки зрения представить себе связь мифа со временем? Этого нельзя сделать, следуя за Мирсеа Элиаде, который в своих статьях о магическо-религиозном символизме ссылается на то, что он называет «искусством выхода из времени» в индийских мифах.

Суть великих мифов как «увертюры к трансцендентности» заключается скорее в *господстве* над временем, чем в *выходе* из времени. «Великие времена» мифа позволяют человеку вновь пережить зарю мира — момент создания, позволяют ему не рассматривать себя только как фрагмент космоса, подчиняющийся его законам, а как существо, способное преодолеть его, выступить в качестве творца.

Мифы о Прометее или Антигоне, как, впрочем, книги пророков Израиля или евангельские истории, говорят нам, что возможно новое выступление, что человек может снова начать свою жизнь и изменить мир. Именно это самое ценное в «способность интерпелляции» мифа, как говорит Рикер. Здесь не нужно противопоставлять Керигму и миф. Миф — это непременно язык Керигмы. Когда Бультман в своей книге «Первоначальное христианство» стремится определить основное содержание учения Христа, он показывает, что в отличие от греческой концепции «космоса», фрагментом и моментом

которого является человек, Христос пришел раскрыть каждому, что настоящее не есть необходимое звено между прошлым и будущим в нити судьбы, что «настоящее — это время принимать решение». Трансцендентность — это возможность абсолютного начала. Выражая точку зрения католичества на коллоквиуме в Зальцбурге, отец Карл Ранер, весьма близкий в этом вопросе к Бультману, определял христианство как «религию абсолютного будущего».

Когда я пытаюсь расшифровать терминологию Бультмана и Ранера по-марксистски, то есть как человек, считающий, что трансцендентность не атрибут бога, а человеческое измерение, я обнаруживаю в каждом мифе напоминание об этой трансцендентности и обращенный к человеку призыв проявить свою способность к исторической инициативе.

Смысл истории родился вместе с первым человеком, с первым трудовым актом, с первым проектом. Этот смысл обогащается всеми проектами людей. Всегда имеется задача, которую надо выполнить, и созидание. Именно это отличает марксистскую концепцию истории от гегелевской. Для Гегеля конечный смысл истории уже присутствует с самого начала, а вся человеческая история превращается таким образом в лжеисторию, являясь всего лишь более или менее сознательным поиском этого завершения.

Миф, таким образом, является не искусством выхода из истории, а, напротив, напоминанием о том, что является специфически историческим в истории: об инициативном человеческом действии. Аристотель высказал эту мысль в своей «Поэтике» (1440b и 1453a) по поводу трагедии: трагедия подражание не любому действию, а такому действию, которое является вместе с тем парадигмой и несет в себе отпечаток своего времени (1450b). (Возможно, здесь заключена противоположность тому, что принято называть «новым романом». Но это уже другой вопрос.)

Мифический герой — это герой, который сознает проблему, поставленную перед человеком исторической обстановкой, который раскрывает в ней человеческий смысл (то есть преодолевая обстановку), победа и даже поражение которого пробуждают в нас чувство ответственности за решение проблем нашего времени: это относится как к Гектору и Улиссу, так и к Пантагрюэлю, Дон-Кихоту, Фаусту и Жану Кристофу.

Таким образом, нельзя сказать, как это делает Фрейд в своей книге «Тотем и табу», что мифология для группы людей является тем же, чем сновидение для индивида: сновидение всего лишь выражение существовавшей ранее реальности, а миф — призыв к преодолению нашей ограниченности; миф

— это то, что Бодлер говорил о творчестве Делакруа: «педагогика величия» («Плеяда», 1117).

Рикер попытался придать концепции Фрейда новое, провидческое, измерение, тягу к будущему с помощью своей диалектической теории интерпретации, противоположными полюсами которой являются, говорит он, «археология и телеология» (стр. 476), причем интерпретации направлены: одна — на восстановление архаических значений, другая — на появление образов, предвосхищающих наше духовное развитие (стр. 498). Как ни похвальна попытка найти у Фрейда хотя бы в скрытой форме, независимо от его реакционного учения, прогрессивное и устремленное к будущему движение, свойственное «Феноменологии духа» Гегеля, мы наталкиваемся на реальные границы фрейдовского натурализма, и сам Рикер выражает это в высшей степени знаменательно, когда он, подводя итог своей двойной интерпретации, пишет: «Именно из образов, порожденных желанием, очищенным от всего наносного, мы создаем свои идеалы» (стр. 479).

До тех пор пока в желании, а не в труде будут искать матрицу мифа, по существу, нельзя преодолеть эту точку зрения.

По моему мнению, это неправильное понимание специфики мифологического символа по сравнению с символом онирическим.

Поддерживая положение о функциональном единстве сновидения и творчества (стр. 499), Рикер, правда, подчеркивает, что произведение искусства не есть простое отображение борьбы в душе художника. Он выделяет по крайней мере два различия: произведение искусства — это мечта, которая движет общественные ценности, и к тому же оно требует посредничества труда созидателя.

Этим различие не ограничивается: не существует функционального единства между сновидением и творчеством.

В творчестве труд не выступает в качестве второстепенного момента, в единственной форме труда созидателя. Труд играет первостепенную и определяющую роль в генезисе мифа, который является моментом труда. Работа животного — простое продолжение желания и потребностей вида, в то время как для специфически человеческого труда характерно появление проекта, создание модели, которая становится законом действия.

Специфику мифологического символа по сравнению с символом онирическим составляет как раз появление модели.

Когда Леви-Стресс пишет, что «объектом мифа является создание логической модели для разрешения противоречия»,

и когда он добавляет, что «мы, может быть, когда-нибудь обнаружим ту же логику в основе как мифологического мышления, так и мышления научного», то меня в этом определении не устраивает только одно слово, а именно слово «логическая», так как это предполагает, что модель можно свести к понятию, тогда как «мифос» (миф) нельзя свести к «логосу».

Однако с этой оговоркой заслугой Леви-Стросса было то, что он подчеркнул функциональное единство мифа и научной гипотезы в понятии «модели», которое включает их в себя. В выводах своей прекрасной книги «Греческие боги» Андре Бонар справедливо оценивает творения Гомера, Гесиода, Эсхила. «Поэт, — говорит он, — не сочиняет, он не имеет никакого права сочинять сплошь вымышленные рассказы о богах. Вместе с тем нельзя сказать, что он ничего не сочиняет. Он сочиняет так же, как ученый формулирует гипотезу. Он выдумывает, чтобы <sup>115</sup> точно передать реальность такой, какой он ее воспринимает».

Рассказ о Гектаре или о царе Эдипе, как и все рассказы о богах, это вопросы о смысле, который может человек открыть или придать своей жизни. Они не только *выражение* того, кем *является* человек, но вопрос о том, на что он способен, и требование превзойти себя.

Психоанализ исчерпал себя, когда он привел нас к познанию «я», тогда как миф — это творец «я».

Вот почему миф так же несводим к феноменологии Гегеля, как и к психоанализу Фрейда.

Мифической «моделью», если даже можно выявить некоторое функциональное единство между ней и научной гипотезой, является модель, специфичность которой определяется ее *языком*. На мой взгляд, именно недооценка этой специфики мифа ограничивает эстетику Гегеля так же, как и его философию религии.

Приписывать исключительное значение понятию, которое в абсолютном знании делает человека и его историю вполне прозрачными и завершенными, — значит превратить религию и искусство лишь в низшие способы познания, выражающие в образах то, что философия сможет выразить до конца в понятиях.

Чтобы отличить миф от аллегории, которая имеет чисто иллюстративное, а не созидательное или интерпелляционное значение, нужно помнить, что то, о чем говорит нам миф символами, не может быть сведено к рассказу при помощи понятий. В этом их основное различие.

Павлов различал первую и вторую сигнальные системы. Первая основана на чувственных возбудителях; сигнал здесь

лишь часть по отношению к целому, как дым по отношению к огню. Он называл второй сигнальной системой человеческую речь при посредстве слов, речь, которая достигает своей законченности в понятии. Мы могли бы после сигнала и слова назвать символ «третьей сигнальной системой».

Эта третья сигнальная система также выражает одну из форм отношения человека к миру. Она ведет к обогащению концепции реального: реальность — это не только данная природа с присущей ей необходимостью, с ее «ананке», это также и вторая природа, создаваемая человеком с помощью техники и искусства, это также все то, что еще не существует, всегда изменяющийся горизонт человеческих возможностей.

Марксист не может понимать миф только как *отношение к бытию*, он для него и *призыв к действию*. Символ не отсылает нас к окружающей действительности, в которой мы живем, движемся, существуем. Он является способом выражения потребности. Он указывает нам не на присутствие чего-либо, а на отсутствие, недостаток, пустоту, которую нам надлежит заполнить.

Эта третья сигнальная система — система главным образом «поэтическая» в самом полном смысле слова: непрерывное созидание человека человеком.

Именно с этой точки зрения, то есть как способ выражения жизни и трансцендентности, марксизм рассматривает великие мифы искусства и религии.

Эти мифы — свидетельство активного творческого присутствия человека в мире, всегда находящемся в процессе рождения и возрастания. Каждое великое произведение искусства — один из таких мифов. То, что в них, начиная с Сервантеса до Сезанна и от Поля Клен до Брехта, называют «деформацией» реального, есть на самом деле его мифический образ.

Если натюрморт Сезанна или произведение Поля Клея создает у нас ощущение равновесия, готового вот-вот нарушиться и которое, видимо, удерживается на грани катастрофы только благодаря высшей деятельности человека, композиции художника, то мы имеем дело с пластическим выражением той неисчерпаемой истины, что реальное не есть готовое данное, а задача, которую нужно выполнить. Это выражение является напоминанием о чувстве ответственности или его пробуждением, напоминанием о том, что человек является творцом и на что он способен. Именно в этом заключен смысл аксиомы Стендаля: «Живопись есть не что иное, как сконструированная мораль»<sup>116</sup>.

Таким образом, на уровне третьей сигнальной системы, на уровне символа, являющегося способом выражения потребно-

сти и отсутствия, трансцендентности и созидания человек совершает превращение еще более глубокое, чем предыдущее: переход от первой сигнальной системы ко второй, то есть переход от пережитого к понятию, требовал «децентрации» человека, отказа от чувственного и пережитого, с тем чтобы достичь с помощью понятия все более «децентрированного» видения мира. Образы мира, данные Птолемеем, Коперником, Эйнштейном, являются убедительной иллюстрацией этой «децентрации», произведенной научной мыслью.

Но переход от понятия к символу еще сложнее: здесь речь идет о том, чтобы поставить под вопрос весь конечный (в смысле законченный) порядок и осознать, что он является конечным лишь по сравнению с бесконечным. На этот раз мы имеем дело с *превращением* в самом строгом смысле этого слова: до сих пор мы посредством чувств или понятий обращались к тому, что уже сделано. Миф же требует от нас обращения к тому, что еще предстоит сделать. Он призывает нас быть не только создателями предметов или калькуляторами отношений, но и дарителями смысла и творцами будущего.

Символ требует этого отрыва от бытия, этого преодоления бытия в сознании и творчестве.

Третья сигнальная система исключает слепую привязанность к тому, что уже есть. Определение мифа как способа выражения трансцендентности вовсе не означает отрицания разума, а его диалектическое преодоление в разуме, который сознает, что он сам себя преодолевает всегда вместе с временными порядками, которые им уже установлены.

Кому-нибудь может показаться удивительным, что столь большое значение в этой книге уделяется мифу в эстетическом творчестве и в религиозном восприятии мифа.

Употребляя слово «миф», обычно путают мифическое с ирреальным, миф с мифологией, а все вместе — с вымышленными детскими сказками.

Я уже слышу, как правоверный католик — ему мы дали точное определение выше — кричит, что оскорбляют его веру. Между тем живая теология, начиная от отца Лабертоньера до Карла Барта, всегда позволяла делать необходимое различие между мифом и религией, а после Бульмана показать, что необходимая «демифизация» веры не могла привести к тому, чтобы отбросить веру к мифологии, смешивая ее с религиозными формами (культурными или церковными), которые она может принимать, ни к тому, чтобы исключить миф, а, напротив, понять истинную его природу. Мифология — это догматическое вырождение мифа, так же как сциентизм есть догматическое вырождение науки.

Мифология — это стремление сохранить только букву мифа, а не его дух, материал символа, а не его значение. Антигона не очень бы растрогала нас, если бы она только упорствовала в соблюдении обряда похорон Полиника, а воскресение Христа не волновало бы людей в течение двух тысяч лет, если бы оно касалось проблемы физиологии клеток или оживления.

Миф, освобожденный от мифологии, начинается там, где понятие останавливается, то есть вместе с осознанием не данного бытия, а творческого акта. Миф — не отражение бытия, а нацеливание действия. Кроме того, он выражается отнюдь не понятиями, а символами.

Миф — творческий акт, постигаемый изнутри, через замысел, который его оживляет. Это постижение, этот уровень постижения имеет своим объектом не всеобщее, а личное и пережитое. Оно придает смысл творчеству и вызывает творческий акт. Это призыв, это действие, это личность. Ведь Антигона, Гамлет или Фауст не могут описываться в понятиях, они могут выразить себя только манерой своего личного поведения, посредством реактивации исторической инициативы героя.

Миф в своем самом высоком смысле находится, таким образом, на уровне поэтического познания, на уровне ответственного и свободного решения человека. Только на этом уровне, уровне постижения творческого акта и выбора, можно одновременно установить и раскрыть смысл жизни и истории. Ибо нельзя раскрыть этот смысл так, как с вершинны горы открывают пейзаж; этот смысл *получают* посредством познания и *задают* его при помощи действия, воспринимают его в мифе как знание и ответственность, обозревают посредством познания прошлой истории панораму предшествующего развития и принимают участие в практической, активной реализации этого смысла. В мифе раскрывается порядок в двойном смысле: гармонии и принуждения.

Миф, понимаемый таким образом, не является противоположностью понятия. Он есть понятие в процессе зарождения.

Для марксизма выработка эстетики — не роскошь, поскольку искусство, создающее мифы, является одной из показательных форм творческого деяния человека, строящего будущее человечества.

Однако это нелегкое дело, так как основатели марксизма Маркс и Энгельс не разработали последовательных основ эстетики. В их работах можно найти лишь суждения о том или ином произведении искусства и несколько методических замечаний, сделанных попутно. Это очень ценные замечания, но их недостаточно для того, чтобы, соединив их воедино, создать марксистскую эстетику. Схоластический метод нагро-

мождения цитат, соединенных посредством дедукций согласно законам формальной логики, не дал бы нам возможности ориентироваться на современном этапе развития искусств.

Поэтому в области искусств надо искать иной путь, способствующий творческому развитию марксизма.

Краткое замечание Маркса напоминает нам лишь о том, что, собираясь приступить к рассмотрению этой проблемы в систематическом исследовании, он намеревался исходить из эстетики Гегеля, применяя к ней тот же критический метод, какой он применил ко всей гегелевской философии.

Отправной точкой наших размышлений могут быть лишь принципы марксистской философии, основываясь на которых можно открыть верный путь исследования в эстетике.

Речь идет не о чем-то второстепенном, а о размышлениях о самом духе марксизма, выводы из которых будут иметь важные последствия в том, что касается его основной интерпретации.

Проблема искусства — это прежде всего проблема творчества, и поэтому всякое механистическое или идеалистическое искажение, всякая догматическая концепция творческого акта приведут в области эстетики к непосредственно ощутимым последствиям.

Таким образом, эстетическая концепция есть пробный камень интерпретации марксизма.

Две аналогии могут нам служить руководством в поисках отправной точки марксистской эстетики: метод, разработанный Марксом в «Капитале», его «великая логика», примененная к частному случаю политической экономии, и метод, разработанный Марксом и названный историческим материализмом, блестящие примеры применения которого даны, в частности, в работе «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта».

Когда Маркс приступает к рассмотрению какого-либо исторического явления, он подчеркивает, что именно люди творят свою историю, но что они не творят ее по своему произволу.

Таким образом, отправной точкой для Маркса является отправная точка немецкой философии, в особенности Канта, Фихте, Гегеля.

Но в отличие от великого немецкого идеализма, заслуга которого заключалась в том, что он открыл «активный момент» познания, а в более общем плане — роль творческой деятельности человека вплоть до того, что рассматривает историю в целом как непрерывное созидание человеком самого себя, Маркс понимает эту творческую деятельность по-новому,

с материалистических позиций. Он подчеркивает непрерывное взаимодействие между человеком и природой, находящейся вне его и от него не зависящей, он исследует, как из природы под воздействием человеческого труда возникает свобода.

Таким образом, когда Маркс полностью порывает с идеализмом и перестает понимать труд только в его единственной абстрактной форме, как создание понятий, он полностью порывает также с механистическим материализмом, который, не признавая активного момента познания и творческой роли человека, рассматривал познание лишь как пассивное отражение бытия, а человека — как производное или продукт тех условий, в которых он был сформирован и развивается.

В эстетике можно найти переложение этих различных форм теории познания. Объективный идеализм приводил к трансцендентной концепции красоты: красота была у Платона свойством идей или сущностей, трансцендентных по отношению к человеку.

Субъективный идеализм (некоторые романтики, например Новалис) рассматривал красоту как создание или отображение единственного субъекта и даже как «магическое» творение индивида.

Механистический материализм, например Дидро и в более широком плане французские материалисты XVIII века, рассматривал красоту как свойство предметов. Он приводил к натурализму считавшему, что произведение искусства должно быть лишь подражательным *отражением* действительности и иметь лишь одну задачу — выбирать, отражать в «природе» то, что обладает нравоучительной ценностью примера.

Марксистская эстетика коренным образом отличается от этих трех концепций, вытекающих из объективного или субъективного идеализма или из механистического материализма.

Но вместо того чтобы определять ее с помощью противопоставления в ходе полемики против этих позиций, предпочтительней исходить из того, что является главным в марксистской концепции мира и человека — из методологии исторической инициативы и созидания, которое она предполагает.

Если искусство — порождение труда, то как оно стало существовать независимо?

Искусство — один из аспектов деятельности человека как существа, преобразующего природу, то есть как труженика.

Маркс показал, как в процессе труда человек производит предметы для удовлетворения своих потребностей: совокуп-

ность этих предметов, существующих и имеющих смысл только для человека и благодаря ему, образует «вторую природу», мир техники и в более широком смысле мир культуры, который тем не менее не перестает быть природой, но природой человеческой, природой, перестроенной согласно человеческим планам.

Таким образом были созданы новые отношения между человеком и этой природой, которую составляют продукты человеческого труда и человеческие установления.

Переделывая природу, человек переделывает и самого себя. Создание новых *объектов* соотносительно с созданием нового *субъекта*. Мы далеки в этом вопросе от идеалистической концепции (например, фихтеанской) отношений между субъектом и объектом, согласно которой только субъект являлся творцом; мы далеки также от концепции догматического материализма, например Гольбаха, который считал, что объект есть готовое, неподвижное «данное», а субъект — лишь пассивное его отражение.

На самом же деле, умножая средства для удовлетворения своих потребностей, человек создает себе новые потребности, которые, как подчеркивал Маркс в «Экономическо-философских рукописях 1844 года», являются истинным человеческим богатством человека. Человек тем больше возвышается над своим первоначальным животным состоянием, чем больше он создает себе специфически человеческих потребностей. Эти потребности выражают не только непосредственную и одностороннюю связь с природой, характеризующую животный уровень: например, утоление голода или защита от нападения. Они умножают отношения человека с миром, делая возможной непосредственную форму познания, то есть науку, которая может развиваться лишь в той мере, в какой человек более не окружен непосредственными необходимостями и в какой возможен некоторый разрыв во времени в отношении удовлетворения потребности. Этот разрыв во времени позволяет совершить поворот в воображении, в сознательной игре проектов и в средствах, дающих возможность их реализовать, и в конце концов совершить поворот в понятии.

Овладение художественным измерением человеческого труда, как и его научным измерением, также требует какого-то разрыва во времени, нарушающего прямую связь между потребностью и непосредственным объектом ее удовлетворения. Только тогда становится возможным созерцание, благодаря которому человек воспринимает в предмете не только то, что имеет утилитарное значение, то есть то, что помогает питаться, одеваться, работать или защищаться, но и то, что в этом предмете выражает творческую деятельность человека.

Эстетическое отношение начинается тогда, когда человек испытывает радость, открывая в предмете, который он создал, не только средство удовлетворения потребности, но и то, что свидетельствует о творческом акте человека. В своих «Экономическо-философских рукописях 1844 года» Маркс говорил о новом качестве человека, который трудится не по закону одного вида, но по закону всех видов, по законам красоты.

Искусство, порожденное трудом, необязательно отделяется от него и тем более не противопоставляет себя ему. Напротив, оно выражает все значение предмета, произведенного трудом, то, что я назвал бы «двойным прочтением» этого значения, поскольку предмет представляет для человека двойную «полезность»: его непосредственную, экономическую полезность, в качестве продукта, способного удовлетворить определенную потребность, и его полезность в более общем плане, «человеческую» (я бы сказал, почти духовную), в качестве предмета, дающего человеку его собственный образ как творца, в качестве объективации творческой способности человека, в качестве предмета, пробуждающего в нем чувство радости и гордости, а также чувство тревоги и ответственности постоянным напоминанием о его творческой способности.

Когда человек бронзового века рисует нечто вроде узора из пересекающихся линий на глиняном сосуде, который ему служит для питья, то этот декоративный мотив приобретает некоторую автономию по отношению к строго утилитарной функции самого предмета. Человек при этом испытывает радость от своего собственного творческого акта.

Так рождается новая потребность, доселе неизвестная в царстве природы; и, как все другие потребности, которые создал себе человек, как и все средства, которые он изобрел для их удовлетворения, она повлечет за собой глубокое обогащение и преобразование самого субъекта; его чувства разовьются и станут утонченнее. Глаз, способный не только улавливать признак, указывающий на присутствие опасности или добычи, но и созерцать предмет, то есть не только постигать его, исходя из удовлетворения биологической потребности, односторонне, но и наслаждаться этим предметом в его целостности, как объективации субъективного мира человека, его тревог, его чаяний, его творческой гордости, такой глаз стал человеческим глазом. Так же, когда наше ухо отличает звук мотора вертолета от звука реактивного самолета или, более того, когда оно в музыке, исполняемой оркестром, распознает и болезненно воспринимает фальшивую ноту одного из скрипачей, то можно сказать, что это чувство выработано уже всей культурой. Наши чувства, как писал Маркс, стали теоретиками: они резюмируют в реакции,

по-видимому мгновенной, все знание и все возможности, приобретаемые человечеством как видом на протяжении его истории. В них живет и развивается вся культура общества, тогда как прежде постоянно сменялись лишь мгновенные и не кумулятивные реакции, порожденные животным инстинктом

Это очеловечивание чувств соотносительно с очеловечиванием предмета: чувства становятся человеческими чувствами благодаря связи с той очеловеченной природой, которая есть создание человеческого труда.

Строение и деятельность органов чувств имеют естественную биологическую основу, но благодаря длительным историческим и социальным изменениям людей они стали человеческими. Образование пяти чувств, писал Маркс, есть результат всеобщей истории человеческих обществ.

Субъект, обладающий этими чувствами, — не изолированный индивид. Он существо общественное, вступающее в сложные отношения с природой через общество, и сама эта природа есть продукт общественного труда.

Искусство как труд есть объективация человека. Его произведения, как и продукты труда, являются объективированными человеческими целями, реализованными человеческими проектами. Таким образом, между искусством и трудом не существует неустранимого противоречия, при котором труд был бы навсегда подчинен непременно удовлетворению рабских жизненных потребностей человека, а художественное творчество было бы чистой свободой. «Бесконечная конечность» Канта — основа всех идеалистических и формальных концепций красоты — одновременно обедняет и понятие труда, сводя его к реализации непосредственно и сугубо утилитарных целей, и понятие искусства, которое становится бесцельной деятельностью, игрой.

Это две крайности одной и той же творческой деятельности, реализующей человеческие цели, удовлетворяющей человеческие потребности: прежде личные потребности, вначале биологические, затем все более и более сложные и все более и более имеющие общественный характер, и, наконец, и наиболее общую и наиболее глубокую потребность человека, потребность реализовать свою собственную человечность в творческом акте, «духовную» — специфически человеческую — потребность.

Впрочем, верно, что в любом товарном обществе, которое порождает отчуждение труда посредством товарного фетишизма, и тем более в любом обществе, разделенном на антагонистические классы, где отношения эксплуатации и угнетения усугубляют и делают отчуждение всеобщим явле-

нием, происходит раздвоение, распад первоначально единого акта труда.

Когда вместе с возникновением частной собственности на средства производства человек, то есть творец, труженик, становясь рабом, крепостным или пролетарием, перестает владеть этими средствами производства, рвется органическая связь между сознательной целью, которую ставит себе человек в своем труде, и теми средствами, которыми он пользуется для достижения этой цели. Таким образом, труженик оказывается отделенным от продукта своего труда, который больше не принадлежит ему, а принадлежит владельцу средств производства — рабовладельцу, феодалу или капиталисту. Его труд, следовательно, не является больше реализацией его собственных целей, его личных проектов: он реализует цели другого. Так человек в своем труде перестает быть человеком, то есть тем, кто ставит цели и становится средством, моментом объективного процесса производства, *средством* производства товаров и прибавочной стоимости. Здесь отчуждение становится *экспроприацией*.

Во всяком строе, основанном на частной собственности на средства производства, труженик отделен не только от *продукта* своего труда, но и от самого *акта* труда. Хозяин диктует ему не только цели, но и средства и методы его труда. Движения и ритм определяются извне местом, установленным для рабочего в системе данного производства. Они предопределены, начертаны в абсолютно обезчеловеченной форме инструментом или машиной, причем темпы труда часто становятся невероятно быстрыми; рабочий превращается, по выражению Маркса, в телесный придаток стальной машины. Отчуждение здесь становится *обезличиванием*.

Совокупность средств производства, существующих в данную историческую эпоху, совокупность научных и технических средств культуры и могущества, которое они представляют, есть плод труда и мысли всех предшествующих поколений. Когда человек трудится, в его деятельности участвует все предшествующее человечество; его труд есть выражение «родовой жизни» человека, всего творчества рода человеческого. Однако, если средства производства являются частной собственностью, то все это достояние, в котором представлена творческая деятельность всего прошлого человечества, человечества как «родового существа» (по выражению Маркса), находится в руках отдельных лиц, которые распоряжаются изобретениями, созданными за тысячелетия трудом и гением людей.

Итак, частная собственность есть высшая форма отчуждения. Общественная власть стала частной властью отдельных

лиц, говорит Маркс в «Капитале». Капитал — это власть, отчужденная от человечества, вознесенная над людьми как власть чуждая и бесчеловечная. Отчуждение здесь является *обесчеловечиванием*.

Это отчуждение труда ведет к необходимости отделить в труде то, что является средством достижения целей, которые труженик себе не ставил, от того, что является творчеством, постановкой целей, которая в любом обществе, разделенном на классы, является классовой привилегией. Этот разрыв между отчужденным трудом и трудом творческим является мистификацией: отчужденный труд, который, однако, есть историческое явление, проявляется как «естественная», а следовательно, необходимая и вечная форма труда, а творческий труд, определяющий искусство, отделен от земных истоков и проявляется как небесный дар, трансцендентный по отношению к человеческим потребностям.

Таким образом, можно набросать в основных чертах марксистскую критику эстетики Гегеля:

1. Маркс принимает главную идею Гегеля (заимствованную, впрочем, Гегелем у Фихте), что человек есть непрерывное создание человека человеком. Но в отличие от Фихте и Гегеля Маркс не рассматривает эту творческую деятельность ни в абстрактной и отчужденной форме духовного творчества, создания понятий, ни в индивидуалистской и романтической форме произвольного творчества одиночек.

С материалистической точки зрения Маркса, творческая деятельность человека — это конкретный труд, момент взаимодействия человека и природы, где природа диктует человеку его потребности и где человек выделяется из этой природы благодаря сознательному определению своих целей.

Этот конкретный труд есть также труд общественный, исторически создающий свои ценности, это историческая преемственность этих ценностей и их социальная объективность.

Художественное творчество присуще этому труду, оно его высший момент, момент открытия новых целей. Оно не только создание ума, но и реализация человека в целом.

2. Маркс в отличие от Гегеля различает *отчуждение* и *объективацию*. Объективация — это акт, посредством которого человек реализует, производя тот или иной предмет, свои собственные цели, тогда как отчуждение — это форма, которую принимает эта объективация в любой экономической и общественной формации, где господствует система рынка, и более того — при любом строе, где труд становится товаром. Как пишет Васкес в своей книге «Эстетические идеи Маркса»: «Объективация позволила человеку подняться от природного

к человеческому; отчуждение поворачивает это движение вспять». Речь идет о тех исторических условиях, которые повлекли за собой разделение между пониманием цели — привилегией правящих классов, и реализацией этих целей, реализацией, при которой все, кто не владеет орудиями производства, становятся средством. Из этого основного разделения, которое является результатом классового деления, рождаются все другие: разделение сознания и действия, проекта и исполнения, физического и умственного труда, труда и искусства.

3. Маркс в отличие от Гегеля не рассматривает искусство только как форму познания. Для Гегеля искусство (как, впрочем, и религия) отличается от философии только своей формой и языком: оно выражает образами или символами то, что философия выражает более совершенно понятиями.

Маркс, именно потому что он рассматривает труд не в его абстрактной форме создания понятий, а в его конкретной форме создания новых средств, которые породят новые потребности, открывает перед общественным человеком бесконечные горизонты творчества и преобразования. Он может раскрыть специфику искусства, одновременно его *объекта*, которая состоит в том, чтобы удовлетворить не отдельную потребность человека, а его специфически человеческую потребность — объективировать себя в качестве творца. (В том самом смысле, в каком Маркс писал в «Капитале», что при коммунизме свободное развитие творческих сил человека, освобожденного от господства физической потребности, станет целью в себе.) Кроме того, он может раскрыть специфику *языка* искусства, которая состоит в том, что язык перестает быть языком понятия, всегда выражающим реальность, предмет или же установленное отношение, а становится языком «поэзии» (в самом глубоком смысле): языком мифа, выражающим не уже созданную реальность, а реальность в процессе ее становления, незавершенную, в которой еще непредвиденное будущее находится в зародыше.

Марксистская мысль в эстетике позволяет таким образом вобрать все наиболее ценные открытия эстетики за полтора столетия, демистифицировав ее, освободив ее от ее мистических или романтических вариаций.

Современная концепция искусства родилась из утверждения автономии человека: искусство не подражание, а творчество. Некоторый романтизм искажал эту идею, стирая грани между «я» и «не-я», между мечтой и действительностью. Но это лишь один из аспектов романтизма.

Схематизируя в общих чертах, скажем, что у Руссо можно найти истоки двух течений романтизма:

одно, связанное с «Прогулками одинокого мечтателя», разовьется в направлении «магического идеализма», наиболее типичным представителем которого станет Новалис; это течение будет жить мечтой о мистическом единении с природой;

другое, связанное с «Общественным договором», исходит из деятельности человека, строящего свою культуру и свою «автономию» как в мире природы, так и в социальном мире.

Из этого течения проистекает современная концепция искусства через посредство Руссо, Французской революции, классической немецкой философии Канта, Фихте и Гегеля, о которой Маркс мог сказать, что она была «немецкой теорией Французской революции».

Отправным моментом здесь также является Фихте.

В своих «Размышлениях, предназначенных изменить общественное мнение о Французской революции», которые он публикует в 1793 году, в великий период робеспьеризма, Фихте, чтобы оправдать революцию, доказать законность перехода от теории к практике, пользуется методом и критериями философии Канта: Фихте отождествляет «коперниканскую революцию», совершенную Кантом в теории познания и создавшую новый мир истины, исходя из свободной и автономной деятельности мысли, и Революцию, осуществленную во Франции и установившую новое право, которое признает за гражданином *историческую инициативу* и свободу подчиняться только тем законам, которые он сам себе создал или с которыми он согласен.

Это отождествление, которым устанавливается примат практики, действия, составит сердцевину системы Фихте.

То, что Фихте называет «чистое я», — это то, что во мне говорит я действует от имени всего человечества. За образец берется творческий акт художника. «Искусства, — пишет он в своей «Системе морали», — превращают точку зрения трансцендентальную в общую точку зрения».

Гёте развивает эту концепцию искусства-творчества в своей «Критике очерков Дидро о живописи». «Смещение природы и искусства, — пишет Гёте, — болезнь нашего века... художник должен основать в природе свое собственное царство... создать, исходя из нее, вторую природу».

Эта концепция искусства, положенная в основу всей современной эстетики, в начале XIX века завоевывает Францию.

Переход, как подчеркивает М. Гильсон, осуществляет мадам де Сталь. Прежде всего она выявила основную направленность

немецкого идеализма. «Ни один философ до Фихте, — пишет она, — не довел систему идеализма до столь научной строгости: из душевной деятельности он создает целый мир... Именно благодаря этой системе его заподозрили в неверии. От него слышали, что в следующей лекции он сотворит бога... что он покажет, как идея божества рождалась и развивалась в душе человека»<sup>117</sup>.

Затем она делает эстетические выводы из этой концепции: «Немцы отнюдь не считают, как это делают обычно, подражание природе главным объектом искусства... их теория поэзии в этом смысле находится в полном согласии с их философией»<sup>118</sup>.

Родилась концепция искусства-творчества. Делакруа обращается к этой концепции с еще большим энтузиазмом, открыто заимствуя ее у мадам де Сталь. «Именно у мадам де Сталь я нахожу развитие моей идеи о живописи», — пишет он и своим «Дневнике» 26 февраля 1824 г. Когда он даст систематическое развитие своей мысли в фундаментальной статье «Реализм и идеализм», он примет как собственные, переписывая без кавычек, главные тезисы мадам де Сталь о философии и немецкой эстетике, о реализме и нравственной роли искусства:

искусство — не подражание, а творчество;

«искусство должно возвышать душу, а не наставлять ее».

Исходя из творчества Делакруа и из своих бесед с ним, Бодлер установил основы всей современной эстетики, приняв, впрочем, главный тезис Гёте — тезис о создании художником «второй природы».

В истории современного искусства стало привычным говорить о расширении за последнее столетие художественного горизонта, во времени и пространстве, о возрастающем внимании художников, особенно живописцев, к искусствам незападного мира: импрессионисты, особенно Ван-Гог, интересовались японскими эстампами, Гоген — искусством Индонезии и островов Тихого океана, Матисс и Поль Клей — мусульманским и персидским искусством, сюрреалисты, кубисты, Леже и особенности Пикассо — искусствами доколумбовской Америки, Черной Африки, Азии, Океании.

Но глубокое значение этого неоспоримого факта, по-видимому, еще не раскрыто.

Часто его объясняют как простое желание бежать от действительности или как бунт против нее, как просто негативный демарш: желание порвать с традицией.

Иногда к этому добавляют, что с тех пор как художники отвергли мнение, что только классическое греческое искусство и искусство Возрождения могли служить критерием красоты,

они, избирая новые пути, искали одобрения своих начинаний в иных традициях: либо во времени, восходя от римского искусства к искусству византийскому или шумерскому, либо в пространстве, обращаясь к искусствам незападным.

Нет сомнения, что эти же заботы сказываются на поисках и наших современных художников. Но это уже другая сторона дела.

Поскольку установление критерия красоты не требует более ссылки на реальность, находящуюся вне произведения, на реальность, определенную раз и навсегда, согласно нормам греческого рационализма и техницизма эпохи Возрождения, то ставится на обсуждение само понятие реального; определение реального все более и более выступает как функция исторического развития человека, науки, техники, общественных отношений — словом, как функция деятельности человека.

В связи со всем этим картина уже не может теперь рассматриваться:

ни как зеркало, в котором отражался бы неизменный внешний мир,

ни как экран, на который проектировался бы вечный внутренний мир,

а как «модель» (в том смысле, какой кибернетика придает этому термину),

пластическая «модель» отношений между двумя мирами, то есть между человеком и миром, «модель», различная в каждую историческую эпоху в зависимости от власти, завоеванной человеком над природой, над обществом и над самим собой.

Из этой установки вытекает и весь язык современной живописи.

*Рисунок* все меньше и меньше является контуром изображения или абстрактным обозначением какого-то чувства и все больше и больше отпечатком или следом движения, действия.

*Цвет* не является больше обязательно локальным цветом предметов, или импрессионистской игрой солнца и жизни, или символом, имеющим чисто эмоциональное значение; он приобретает конструктивное значение, он создает пространство, которое уже не дано заранее, а построено.

*Композиция* уже не является обязательно вариантом мизансцены, подчиняющейся физическим и геометрическим законам вещей, ни просто декоративным или музыкальным расположением частей; композиция есть построение «модели»,

выражающей структуру действия. Она уже не подчинена внешним вещам или одному творческому участию в становлении мира.

Таким образом, картина есть объект, ценность которого не измеряется отношением к миру, который он якобы представляет. Она представляет ценность сама по себе, как технический объект, с той только разницей, что она предназначена не служить особому действию, а предлагать в ту или иную эпоху «модель», выражающую нашу творческую возможность созидания или преобразования мира и нашу веру в эту возможность.

Отсюда получает развитие то, что можно было бы назвать выработкой «пластической модели» всеобщего гуманизма, свойственного нашему времени. Отношения между человеком и миром, между природой и культурой отныне не выражаются художниками согласно только рационалистической и технической «модели», выработанной в основном в эпоху Возрождения; они находят вдохновение в отношениях, понятых и выраженных на другом языке художниками незападного мира. То, что главные постулаты западной концепции мира со времен Возрождения ставятся под сомнение, является общим и основным моментом этих поисков, как бы разнообразны они ни были на протяжении столетия.

Эстетика, ставшая традиционной со времен Возрождения, была основана на концепции мира и человека, согласно которой человек, как индивид, был центром и мерой всех вещей; он жил в мире, пространство которого было раз и навсегда определено геометрией Евклида и физикой Ньютона. Эту концепцию мира и человека выражали законы перспективы, кодифицированные в эпоху Возрождения. Художник в этих неизменных рамках воспроизводил воспринимаемые проявления внешнего мира и располагал их согласно законам, которые считались одновременно законами природы и законами разума.

Такова по крайней мере была теория, ибо те, кто за последние четыре столетия создали шедевры классической живописи, велики именно тем, что их живопись противоречит их принципам. В качестве примера достаточно вспомнить «Трактат о живописи» Леонардо да Винчи — великолепное свидетельство гуманизма XVI века, дающий представление о технике Леонардо да Винчи, а не об его искусстве.

В конце XIX и в начале XX века художники вновь открыли в западных искусствах и вне эпохи Возрождения то, что было утрачено в западных искусствах в течение четырех столетий. Вместо того чтобы исходить из воспринимаемых внешних проявлений мира и приводить их в порядок,

художники увлеклись противоположной операцией, столь часто встречаемой у художников иных цивилизаций, которая заключается в том, что исходят из порожденного жизнью представления о невидимых силах, а затем создают пластические эквиваленты, способные их выразить.

«Сделать видимое невидимым», — как говорил Поль Клей, это означало возродить дух византийского искусства и романского искусства, традиция которого была если не прервана, то, во всяком случае, затушевана в эпоху Возрождения.

С этой точки зрения становится ясным источник ошибок, допускаясь каждый раз, когда хотели дать точное определение реализма, например в условиях социалистического строя, исходя из единственных критериев реализма, идущих от эпохи Возрождения, что уже правело наиболее консервативную буржуазную критику в конце XIX века к тому, что она видела в том, что предшествовало Возрождению с его пониманием пространства, цвета, композиции, лишь примитивное бормотание, а в том, что, по ее мнению, ставило под сомнение уже принятые постулаты, эта критика видела лишь бессилие или декадентские извращения.

Наша марксистская концепция реализма не должна брать то, что являлось наиболее ограниченным и наиболее консервативным в буржуазной критике. Мы должны хранить наследие всех великих творческих эпох человечества и смело, творчески продолжать его.

Это тем более важно, что догматическая концепция исторического и диалектического материализма еще более усугубила последствия этой метафизической концепции самой худшей буржуазной критики, той самой критики, которая считает вечными и незыблемыми постулаты эстетики эпохи Возрождения.

Приведем просто три примера ошибок, допущенных в эстетике и вытекающих из механистического искажения исторического материализма.

1. Применение в марксистской критике глобального понятия *упадка*. Уже Маркс издевался над «претенциозной маньерой французов» XVIII века, которые в силу своего механистического материализма рассуждали так: мы выше древних греков благодаря нашей технике и нашей экономике, следовательно, и искусство наше выше! И «Генриада» Вольтера превосходит «Илиаду» Гомера!

Это рассуждение не считается с относительной автономией надстройки и приводит к мысли, что находящийся в состоянии упадка экономический и социальный строй может породить только декадентские произведения.

Между тем это неверно даже в философии: ведь даже в эпоху разложения империализма появились важные произведения, у которых нам есть чему поучиться; наш марксизм был бы обеднен, если предположить, например, что не существовали Гуссерль, Хейдеггер, Фрейд, Башляр или Леви-Стросс.

Но это еще более верно в искусстве: эпоха упадка капитализма и разложения империализма совпала с расцветом импрессионизма, Сезанна и Ван-Гога, кубизма, «диких», а в литературе были созданы значительные произведения, начиная от Кафки и кончая Клоделем.

2. Применение понятия упадка — лишь частный случай более общей ошибки, которая состоит в том, что в искусстве видят лишь идеологическую надстройку и простое отражение реальности, существующей вне его. Механистическая концепция отражения не менее губительна для искусств, чем для естественных наук.

Ни один марксист не сомневается в том, что искусство есть часть надстройки и, как таковое, связано с классовыми интересами. Но сводить произведение искусства к его идеологическим «ингредиентам» — значит не только упускать из виду его специфику, но также и не признавать его относительной автономии и неравномерного развития общества и искусства.

Маркс подчеркивал, что легко объяснить историческую связь между трагедиями Софокла и тем социальным строем, при котором они были созданы, но надо еще объяснить себе, почему и сегодня, при абсолютно ином строе, они доставляют нам эстетическое наслаждение и даже представляются нам непревзойденными образцами.

3. Третья ошибка заключается в том, что эту непреходящую ценность произведения искусства при различных классовых системах объясняют лишь одним фактом — тем, что искусство есть форма познания. Бесспорно, как показал это Маркс на примере Бальзака, а Ленин на примере Толстого, великие произведения имеют познавательную ценность. Но свести искусство только к этому аспекту — значит еще раз пренебречь спецификой искусства. Недостаточно повторять вслед за Гегелем, что искусство есть специфическая форма познания, поскольку неверно, что искусство посредством образа учит нас тому, чему философия или история учат нас посредством понятий. Я не могу «перевести» в понятия ни «Дон-Кихота», ни «Гамлета», ни поэму, ни картину, ни музыкальный отрывок, так как главное свойство произведения искусства именно в том и состоит, чтобы быть неисчерпаемым и благодаря своему объекту и благодаря своему языку.

Благодаря своему объекту, коим является человек как существо активное, творческое. Мы уже говорили, что когда натюрморт Сезанна вызывает у нас чувство, что равновесие вот-вот нарушится и что этот мир, сведенный к столу, тарелке и трем яблокам, по-видимому, удерживается на краю катастрофы только благодаря высшей деятельности человека, композиции художника, то мы имеем здесь художественное выражение той истины, что реальное не только *данное*, но и *задача*, которую надо выполнить. Произведение искусства — это пробуждение ответственности, напоминание о том, что человек есть творец, ответственная личность. Это относится к «Антигоне» так же, как к «Фаусту».

Язык искусства тесно связан с его объектом. Несомненно, что язык, как и объект, неисчерпаем. Он творец мифов, то есть «модели» человека, стремящегося преодолеть самого себя, и, независимо от понятия, которое выражает то, что уже сделано, язык — это поэзия или символ, иными словами, неожиданное столкновение слов, которое *не дает* нам уже готовую реальность, а указывает нам, заставляет нас «иметь в виду» реальность в процессе ее созидания.

Таким образом, искусство есть познание, но познание специфическое благодаря своему объекту и своему языку: познание человеком своей творческой силы, выраженное неисчерпаемым языком мифа.

Эта концепция реальности, которая имеет в качестве объекта произведение искусства, включает в себе реализм, способный к развитию и к бесконечному обновлению, как и сама реальность, реализм, который является не только отражением этой реальности, но и участием в создании новой реальности.

Для марксиста история искусства является не историей *познания* самого себя, как считал Гегель, а историей *создания* самого себя.

Признание этого специфического характера художественного творчества приводит нас к выводам, аналогичным тем, которые мы сформулировали в отношении естественных наук.

Догматически определить реальность окончательным образом — значит исключить из реализма все, что является созданием новой реальности, значит претендовать на то, чтобы определить или предписать критерии реальности или нравственности, действительные раз и навсегда.

Следовательно, признание творческой роли искусства приводит нас не только к принятию, но и поощрению в искусстве, как и в естественных науках, плодотворного *плюрализма* стилей и школ.

Только исходя из этого великого движения эстетической мысли можно приступить к выработке марксистской эстетики

не для того, чтобы требовать от художника иллюстрации недолговечных лозунгов, уже застывшей действительности или уже освященной морали, а для того, чтобы призвать его принять участие в построении будущего, исходя из ясного понимания законов развития истории в нашу эпоху и полного осознания своей личной ответственности в отношении этого развития, исходя также из ясного осознания того, в чем сущность социализма, отвлекаясь от негативного момента классовой борьбы, где социализм определяет себя через противопоставление прошлому. Социализм — это строй, способный сделать из каждого человека человека, то есть творца во всех областях: экономики, политики, культуры. Дать художнику осознать это — значит помочь ему сыграть свою роль, которая заключается в том, чтобы побудить людей осознать их подлинное человеческое, то есть творческое начало.

Нет ли в этом прославлении роли субъективности отказа от позиций исторического материализма? Нисколько. Речь идет о разоблачении псевдонаучной претензии: догматической претензии закрепиться в историческом становлении, сохранить постигнутые факты, как нетленные и незыблемые строительные блоки, и быть притом архитектором, которому заранее известен весь план, как Богу-отцу и его Провидению в «Рассуждении о всемирной истории» Боссюэ, и, наконец, иметь в своем распоряжении свод законов расположения этого материала.

Эта критика истории возникает не на руинах; речь не идет о том, чтобы отказаться от надежды создать научную историю; нам хочется только отметить, что история, считающая себя таковой, не всегда является научной. Научная история — не апологетика и не жития святых, а также не «философия истории», преследуемая призраком «абсолютного духа» Гегеля, просто сменившим свое название. Это прежде всего человеческая история.

Она есть размышление о человеке и времени. Научная история начинается не скептическим сомнением, разрушительным и приводящим к отчаянию, а сомнением методическим, которое, как показывает само его название, куда-то ведет: к более обоснованной уверенности, чем уверенность легковерия.

Время приобретает вместе с человеком новый ритм и новое значение. Если в природе время измеряется движением и превращениями материи, то время человека (поскольку он уже не только существо, которое приспосабливается к природе,

как другие виды животных, но существо, которое преобразует природу и, преобразуя ее, преобразует самого себя) измеряется его решениями и его творениями.

Эти решения и творения не произвольны; они обусловлены предшествующими решениями и творениями. Но человек не только необходимое и ничтожное звено между прошлым и будущим. Настоящее — это время решения, время, когда человек берет на себя ответственность за событие, сознавая, что его действие не проистекает только из прошлого, неизбежным следствием которого оно является, но что оно порождает также новое начало, создает новые возможности и новые надежды, что нет причинной связи настолько прочной, чтобы нельзя было ее подточить в ожидании, пока ее можно будет разорвать. Истинно научная история та, которая учитывает специфику своего объекта, которая не стремится отождествить себя с историей физики, биологии или астрономии и которая является историей людей, поскольку они ответственны за будущее. Жизнь человека поистине «исторична», а не биологична, поскольку она состоит из свободных решений.

Такая концепция истории есть также концепция жизни. Марксизм, положив благодаря историческому материализму начало новой эре в истории, предоставил в распоряжение человека новые средства для построения своего собственного будущего. Поскольку марксистская материалистическая концепция человека и мира основана на творческой практике человека, она является методологией исторической инициативы. Эта концепция мира является в то же время одним из моментов освобождения человека.

Но если она под предлогом научной истории превращается в догму и застывает в схеме развития, ограничивающейся пятью стадиями в имеющей всеобъемлющее и неизменное значение, то это означает не только возвращение к «философии истории», тщетность которой доказал Маркс, но и создание нового рока, новой фатальности и всех фанатических крайностей в поведении, которые порождает догматизм мысли.

Время истории — не пустой остов, в который во что бы то ни стало должны уложиться события и люди. Если большая часть наших действий не принадлежит нам согласно диалектике «отчуждения» или «фетишизма», ключи к которой дал нам Маркс и возможности анализа которой мы далеко еще не исчерпали, то какое реальное значение может иметь существование личности? Разве человек просто исполнитель в той или иной структуре в той или иной обстановке?

Романист ставит перед собой эту проблему, которую Эльза Триоле в «Великом никогда» («Le grand jamais») называет

«судьбой героев». До какой степени можно предугадать будущее человека как героя романа?

Время в романах, время, которое создано скорее начинаниями человека, нежели его тяготениями, не ближе ли оно к человеческой истине, к *исторической* истине, чем время башенных часов и календарей, в которое стараются втиснуть «факты», как раз забывая, что эти «факты» исторические, то есть человеческие: «факты» — в смысле построенные, созданные, а не инертные данные.

Таким образом, проблема человека и времени снова возвращает нас к проблеме искусства и реализма.

Является ли история источником романа или роман — источник истории?

Это не парадокс, а выбор в отношении времени.

Роман — не звено в цепи времени. Как миф он *впереди* времени; это то, что определяет для марксиста творчество: специфически человеческий труд — это труд, которому *предшествует* осознание его цели, предшествует проект, становящийся законом этого труда. Произведение искусства является таким глобальным образом мира (и самого себя), который человек может покорить лишь тогда, когда он принимает решение и выступает как творец. Миф есть модель действия, соответствующая глобальному видению мира и его смысла.

Наука ограничивает в этом произвол. Она никогда не разрушает основу, так как основа — это сам человек как творец. Творец замыслов, решений и действий. Творец мифов. Творец собственной истории. Творец своего искусства и своего будущего. Это само определение человека, то, что отличает его от других животных и других вещей, частью которых он является.

Специфически человеческая действительность и есть это проектирование или этот проект, эта трансцендентность, как сказал бы теолог. Искусство в силу своего провидческого характера выражает то, что является существенным в человечестве. Произведение искусства — это человеческая действительность в процессе своего становления.

Итак, реализм недостаточен, если он признает реальным лишь то, что чувства могут воспринять, и то, что разум может уже объяснить. Истинный реализм не тот, который говорит *судьба* человека, а тот, который уделяет больше внимания его *выбору*. Ибо собственно человеческая действительность — это *также* все то, кем мы еще не стали, то, кем мы предполагаем стать, благодаря мифу, выбору, надежде, решению, борьбе.

Есть время вещей, которое соизмеряется с пространством и поглощает человека как один из своих элементов, и есть время человека — время нахождения самого себя, которое

измеряется ответственными решениями. Нить нашей жизни соткана из этого двойного времени. Ее драма и красота заключаются в том, что цель — выигрыша победа времени человека.

## ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ В ДИСКУССИЮ ОБ ЭТОЙ КНИГЕ С ПРОСЬБОЙ СНИСХОДИТЕЛЬНО ОТНЕСТИСЬ К ЕЕ НЕДОСТАТКАМ

В нашу книгу «Перспективы человека», вышедшую семь лет назад и представляющую собой панораму важнейших течений современной общественной мысли, мы ввели спорный вопрос и обратились с просьбой к затронутым в книге авторам или к их ученикам ответить на предлагаемую нами интерпретацию их работ. Этот метод дал возможность сделать первый шаг, а публичные дискуссии, в том же духе проведенные по инициативе Центра изучения марксизма и марксистских исследований (CERM) и его «Недель марксистской мысли», явились отправной точкой очень широкого диалога живых <sup>119</sup>.

Этот диалог, который был начат французскими марксистами и который в силу особых условий Франции развернулся главным образом в направлении католиков, внезапно приобрел более широкий характер, когда в энциклике «*Rasem in terris*», а затем на Соборе нашло свое выражение желание наиболее живых элементов церкви вступить в «диалог» с миром.

Практика позволила многим собеседникам осознать глубокий смысл этого диалога, который не был ни искусной и учтивой формой полемики между догматиками, одинаково убежденными в том, что только они владеют всей истиной, и не имеющими иного тактического намерения, кроме как обратить в эту истину другого, ни попыткой подменить вынужденную борьбу и в частности классовую борьбу, чисто словесными стычками, рассматриваемыми в качестве самоцели, ни эклектической и агностической попыткой рассматривать все тезисы в одном и том же плане и считать, что каждый заключает в себе одинаковую частицу истины. Этот диалог был методом исследования, позволяющим нашему учению не только вобрать в себя каждую частицу истины, какую только можно выделить, исходя из противоположных теоретических позиций, но также и особенно обеспечить живое развитие своей собственной истины, учитывая то, что в каждый момент рождается в своей новизне. Таким образом, диалог между

людьми имеет в виду за пределами его самого диалог между людьми и миром, который находится в процессе построения.

Если «Перспективы человека» представляют собой отправной пункт, то этот очерк о марксизме XX века отнюдь не претендует на то, чтобы быть конечным пунктом или заключением, а имеет целью лишь подвести предварительный итог того, что сам марксизм может получить для своего творческого развития в процессе этого диалога, а именно не только вобрать в себя богатейшее наследие исследований и открытий, которые могли быть сделаны даже в мистифицированной или отчужденной форме другими течениями общественной мысли, идет ли речь о философских или религиозных учениях, о научных теориях или методах исследования, о христианской мысли или размышлениях о существовании, о психоанализе или структурализме, но и осознать также метаморфозы познания, мира и истории, происходящие в нынешнем, XX веке невиданными прежде темпами.

В момент, когда следовало бы «заключить» эту книгу, которая по самому своему принципу не может быть закончена каким-то заключением, поскольку она имеет своей целью понять движение мысли и действия, а не ограничить их рамками какого-то понятия или какой-то законченной системы, я думаю о том, как легко будет неправильно понять ее смысл.

Размышлять о том, что может быть марксизмом в XX веке, это отнюдь не значит предлагать какую-то «ревизию» или какое-то «преодоление» марксизма. Это, наоборот, значит, выступая против любой попытки ревизии или догматизации марксизма, напомнить о главном открытии Маркса, сделанном сто лет назад, и о роли, какую это основное открытие играет в наши дни, чтобы поднять мысль и деятельность на уровень новых условий, в которых они осуществляются. Это значит напомнить о столь же простых, сколь и существенных требованиях живого марксизма: прежде всего что марксистский материализм является диалектическим, а затем что научный социализм — это не сциентистская утопия, а воинствующая мысль, руководство к действию.

Сказать, что марксистский материализм является диалектическим, — значит подчеркнуть в отличие от всех предыдущих форм материализма, что каждый человек — не результат тех условий, которые его породили, а нечто иное, и гораздо большее. Только таким образом Маркс мог основать на материалистической концепции мира методологию исторической инициативы. Если бы будущее было просто экстраполяцией прошлого (пусть даже воспринимаемой через механистическую концепцию диалектических переворотов и преодо-

лений, если бы понятийное познание существующего *бытия* давало возможность для исчерпывающей дедукции *действия*, которое надлежит совершить, чтобы реализовать будущую историю, тогда не было бы больше истории, а была бы лишь философия истории или даже теология истории, которая заменила бы только в «Размышлении о всеобщей истории» Боссюэ божественное провидение понятием спекулятивной диалектики производственных отношений.

Выдающаяся заслуга Маркса состоит именно в том, что он установил связь между исторической наукой и исторической инициативой, не жертвуя ни рациональным ради абстрактной «свободы», ни человеческим выбором во имя понятия, в котором обобщается и освещается то, что уже существует и что уже установлено.

Когда Маркс пишет, что люди сами творят свою историю, но что они творят ее всегда в определенных условиях, унаследованных от прошлого, в условиях, которые они не могли целиком создать, он формулирует принцип метода, диалектически связывая два полюса исторического развития. Он не претендует на то, чтобы дать нам таким образом окончательный вывод, универсальный ключ, позволяющий разгадать прошлое и непременно открыть двери будущего. Он лишь намечает отправную точку исследования о смысле истории, неисчерпаемом с двух сторон. Прежде всего со стороны теоретического анализа объективных условий, поскольку история не только *сделана* людьми, но и *написана* ими. Если эта история является научной, а не сциентистской и догматической, то аналитическое исследование прошлого и синтетическая реконструкция этого прошлого всегда допускают, как всякая научная теория, пересмотр, общую перестройку в зависимости от новых открытий. Я подразумеваю под этим не только обнаружение новых сведений или документов о прошлом, но и раскрытие новых путей в истории в процессе ее создания (а не только ее написания), которые прольют новый свет на формы перехода от одной структуры к другой. Например, национальное освобождение народов, долгое время находившихся под игом колониализма, воссоздание их собственной истории (отрицаемой или фальсифицируемой колониалистами), неизвестные доселе формы, которые принял у них переход к социализму, — все это дало возможность в новом свете поставить более общую проблему разнообразия и сложности форм перехода от одного строя к другому, что Маркс блестяще предвидел, когда говорил об «азиатском способе производства», и что сталинистский сциентизм похоронил, догматизировав в схеме «пяти стадий».

Признание этого истинно диалектического и творческого характера прогресса познания (включая сюда и историческое

познание) в результате глобальных изменений отнюдь не ставит под сомнение — ни в исторической науке, ни в любой другой науке — определенные знания, которые сохраняются внутри синтеза, всегда нового в момент диалектического преодоления предшествующей теории. Но оно исключает извращение наивного сциентизма, стремящегося закрепиться в системе законченных понятий и вывести исходя из нее всю предыдущую и всю последующую историю, как когда-то механистическая концепция детерминизма привела Лапласа к попытке вывести из физики все предыдущие и все последующие состояния системы мироздания.

С точки зрения деятельности и исторической инициативы людей, их *практики* в строгом смысле, последствия отказа от одного из положений, неразрывно связанных Марксом в его материалистической и диалектической концепции истории, были бы столь же пагубны, как и в теоретическом плане. Действие — не вывод силлогизма или доказательство элементарной математики: ответственное решение вмещивается тогда, когда понятный, научный анализ объективных условий доведен до возможного предела. Это не произвольный выбор. Напротив, он основан на научном исследовании, но он из него не вытекает, подобно тому как применение техники проистекает почти без остатка из познания существующих законов.

Напомнить об этом ни в коем случае не значит решить проблему, но это значит поставить ее и показать, что ответ никогда не будет окончательным, завершенным.

Мы не перестанем повторять, что хотим только подчеркнуть необходимость держать в руках оба конца цепи, сохранить диалектический характер марксизма.

Все искажения марксизма за последние двадцать лет произошли в результате отказа от одного из двух моментов исторической диалектики.

У нас во Франции на следующий же день после Освобождения появились многочисленные варианты так называемого «гуманистического социализма», развиваемые в течение пятнадцати лет Леоном Блюмом и отцом Биго, Максимилианом Рубелем и отцом Кальвезом. Марксизм, таким образом, был сведен к одной из форм утопического, морализирующего домарксистского социализма. Анри Лефевр предложил иное «прочтение» Маркса, основанное на «возврате к Гегелю», превращающее марксизм в воскрешение «левого гегельянства» и его философского «коммунизма».

Всем этим многочисленным идеалистическим отступлениям мы противопоставили (с философии) оплот суммарного материализма, который зачастую был лишь слегка модерни-

зированной повторением французского материализма XVIII века или полемическим упрощением Жюлья Геда и Поля Лафарга, когда это не был позитивизм или сциентизм. Наиболее характерными в этом отношении работами были последовательные переиздания в виде «Учебника» заметок, сделанных до войны во время лекций Жоржем Полицером, который написал несколькими годами ранее наиболее значительные произведения марксистской мысли. Другая работа, характерная для этого же направления к концу этих двадцати лет, — это моя «Материалистическая теория познания», опубликованная в 1953 году. Начиная с 1956 года я противился ее переизданию. Как и «Учебник», она содержит полезные вещи, но общая направленность остается догегельянской и даже докритической, что возвращает нас, как и все работы этого периода, к формам домарксистского материализма.

Последними по времени злоключениями марксизма являются (при всей их противоположности) иллюстрации последствий отказа от одного из этих моментов концепции Маркса: Сартр, пренебрегающий основным в научном марксизме в угоду субъективности, Альтюссер, исключаящий, напротив, субъективный момент для сохранения только момента понятия.

Не будем возвращаться к попытке Сартра, значение которой мы пытались показать в главе о морали. Напомним лишь, что она не может быть расценена, как усилие «дополнить марксизм по линии субъективности». «Сартровского варианта марксизма», как его легкомысленно называли, не существует. То, что философия Сартра резко поставила в наше время проблему субъективности, неоспоримо, и мы указали, что марксизм не может недооценивать важности этой проблемы. Но даваемые Сартром ответы никак не вьются с перспективой развития марксизма, а скорее являются ее отрицанием.

И действительно, несмотря на усилия Сартра сделать философские выводы из исторического опыта, подтверждающего роль рабочего класса, несмотря на его неоднократные утверждения, что марксизм — непревзойденная истина нашего времени, сартровская концепция свободы, начиная с «Бытия и ничто» («L'Être et le Neant») и кончая «Критикой диалектического разума» («Critique de la Raison dialectique»), — остается метафизической, трансцендентной по отношению к истории и в основном индивидуалистской. Определяя свободу не как возрастающее могущество, мало-помалу завоеванное историей, а как абстрактную привилегию говорить «нет» и устанавливать абсолютные начала. Сартр не проводит четкой грани между необходимым признанием, что смысл истории

всегда условен, и иллюзией, что история может в любой момент стать чем угодно. Этот, сугубый иррационализм (в философии) в политической практике приводит к неумению отличать в каждый данный момент реальные силы, с помощью которых можно построить человеческое будущее, от спекулятивных измышлений, свидетельствующих о слабости и нетерпении.

Это привело к опасной путанице и в политических взглядах Сартра, несмотря на его словесное признание решающей роли рабочего класса и его партии, несмотря на его желание служить силам прогресса в движении Сопротивления, в борьбе против колониализма или против личной власти. Путаница в его взглядах сказалась в том, что в 1956 году он смешал революцию с контрреволюцией, и в том, что он пытался создать «третью силу» под названием Демократического объединения, бесполезность которой он впоследствии признал, но неоднократно возобновлял свою ошибку, веря, что можно достигнуть чего-то, сотрудничая не с рабочим классом и его партией, а с раскольниками. Источник его ошибок и причина бессилия, которое из них вытекает, одни и те же: нельзя распознать реальные объективные исторические силы в столкновении классов и наций с позиций индивидуалистского субъективизма.

Прямо противоположный сартровскому субъективизму «теоретический антигуманизм» Альтюссера основан на иллюзии, что можно, кладя в основу понятие, рассматривать социальные структуры и социальные отношения, абстрагируясь от человеческого выбора. Таким образом устраняется «активная сторона» познания, которую подчеркивал Маркс как «субъективный момент» (а никак не индивидуалистский) исторической инициативы, активная роль сознания, то есть в принципе роль революционной партии. Если встать на эту точку зрения, то исчезает главное в марксизме: глубокое единство теории и практики, практики в марксистском понимании слова, которая не сводится ни к «теоретической практике» последовательного развития понятий, ни к чисто «технической» практике выведения следствий из системы уже установленных понятий, чтобы построить, например, машину.

«Практика», в понимании Маркса и Ленина, содержит в себе одновременно момент понятийного анализа объективных условий действия и чисто человеческий (уже не только технический, но и «моральный») момент диалектического преодоления и разрыва, который требует предвосхищения целей, что влечет за собой необходимость риска, ответственного выбора, подлинно исторической инициативы.

Для марксизма нет установленных и определенных раз и навсегда понятий, взятых вне истории, то есть вне деяний

людей, вне человека, рассматриваемого в его историческом развитии.

То же можно сказать и о марксистском понимании свободы.

«Теоретический антигуманизм» школы Альтюссера — это специфически французский вариант неодогматизма. Это специфически французский вариант, потому что он старается опереться лишь на картезианскую, концепцию понятия, отбрасывая все, что взято Марксом у Гегеля, Фихте и Канта.

Французский вариант неодогматизма слишком далеко заходит в догматизации марксизма. Он заменяет марксистскую диалектику картезианской или Спинозианской теорией понятия, безнадежно устарелый характер которой с точки зрения развития современной науки подчеркивал Башляр более двадцати лет назад в своих размышлениях о «некартезианской эпистемологии».

Это возвращение к Декарту и Спинозе вынуждает неодогматиков выбрасывать из учения Маркса все наследство немецкой классической философии, которому Маркс и Ленин придавали первостепенное значение.

В этом репрессивном сведении материалистической и диалектической философии к догматическому рационализму, согласно которому субъектом истории является не человек, а понятие, история делается без людей (они сведены лишь к опорам для производственных отношений), а мораль и — в более широком плане — практика не имеют больше смысла и оказываются отброшенными в темные дебри идеологии.

Момент понятия, то есть момент уже созданной науки, — главный момент исторической диалектики. Но если отдать предпочтение только этому моменту в ущерб всем остальным, если, таким образом, убрать «активный момент» познания (упоминаемый Марксом в тезисах о Фейербахе), момент сознательного предвосхищения цели труда (упоминаемый Марксом в «Капитале»), то есть если устранить из человеческой практики момент проекта и исторической инициативы, то тем самым неодогматизм в форме «теоретического антигуманизма» устраняет диалектику, историю, практику, то есть все то, что является основным в марксизме.

Картезианизм, Спинозизм, французский материализм XVIII века, классическая немецкая философия показали свое величие и остаются для современной мысли неисчерпаемыми источниками размышлений и незаменимыми образцами метода. Но марксизм, который должен вобрать в себя все это замечательное наследие, не может «возвратиться» ни к Декарту, ни к Спинозе, ни к Гольбаху, ни к Канту, ни к Фихте, ни к Гегелю, ни к Фейербаху. Революционный переворот, который Маркс произвел в философии, состоит

именно в том, что Маркс впервые неразрывно связал теорию с практикой, философскую мысль с воинствующим действием, направленным на преобразование мира, превратив тем самым теорию в момент истории в процессе ее становления.

Возрождение догматического рационализма в учении Альтюссера тем более опасно, что это учение развито с несомненным спекулятивным талантом и что оно без труда пробуждает всех демонов догматизма, вынужденных отступить после XX съезда Коммунистической партии Советского Союза, оно обнаруживает тоску по сталинской концепции, выраженной в форме менее примитивной, приукрашенной университетским авторитетом, реальными достижениями современной мысли, как, например, структурная лингвистика и психоанализ, оно также облакает в благопристойные философские одежды нетерпеливые поползновения китайцев.

То, что такая доктрина могла встретить даже в журналах, объявивших себя борцами за марксизм, хороший прием, все это — исключительно серьезный симптом теоретического малокровия. Началось с вежливого эклектизма, а кончилось фанатическим энтузиазмом и даже изображением этой теории как важнейшего вклада в углубление марксизма.

Серьезный симптом потому, что это теоретическое извращение марксизма ведет к пагубной практике: как сталинский догматизм приводил к слепому политическому волюнтаризму, чтобы подогнать во что бы то ни стало реальность к абстрактным и неподвижным схемам, не имевшим отношения к реальности, так и неодогматизм создает «теоретическую» основу для политического авантюризма.

Эти последствия с особой ясностью проявляются в политических демаршах учеников Альтюссера. Одни из них устанавливают законы для всей Латинской Америки во имя типично догматической концепции революционной стратегии, другие — в самой Франции — во имя «теоретического антигуманизма» в памфлете отрицают резолюцию Центрального комитета, принятую в Аржантейе, в которой Французская коммунистическая партия стремится гармонично сочетать свои теоретические принципы с политической практикой.

К великому счастью, этому неодогматизму, хоть он и глубоко проник в различные журналы интеллигенции, не удалось сбить с пути политику Французской коммунистической партии.

Этот очерк о марксизме XX века полностью достигнет своей цели, если он помещает философии догматического тупика и политического авантюризма распространить свое губительное политическое влияние.

Чтобы добиться этого, я попытался вернуть каждую мысль и каждое действие к их отправным точкам, рассмотреть их

в действии, в процессе их становления. Чрезвычайно трудно размышлять о том, что даже в принципе нельзя свести к понятию: о понятии в момент зарождения, когда оно является еще гипотезой, движением разума, намерением еще неуверенным; и об исторической инициативе действия, когда она является еще только проектом, предварительным предвосхищением.

Здесь есть большая опасность допустить путаницу. Можно легко заслужить обвинение в иррационализме в прагматизме, в «гуманистской» идеологии, в отказе от марксизма, в попытке размышлять о понятии и действии в состоянии слитности, генезиса.

Понятие — это совокупность знаний, проверенных и систематизированных на данном этапе развития естественных наук. Оно дает возможность объективно синтезировать уже известное. Например, Энгельс в своей «Диалектике природы» развернул грандиозную панораму. Ошибка, которую не допускали ни Маркс, ни Энгельс, а допускали их склонные к догматизму и недалекие последователи, состоит в том, что они смешивали предварительный итог науки в один из моментов ее развития с окончательной метафизической экстраполяцией, позволяющей создать такую философию природы и истории, твердый путь которой был уже четко прочерчен раз и навсегда и в которой люди, их творческая деятельность и их историческая инициатива не играли никакой роли.

Смысл жизни и истории для марксиста состоит не в творчестве отдельного человека, как это внушает экзистенциализм. Этот смысл также не начертан раз и навсегда и помимо нас в истории, развивающейся по незыблемым законам Провидения или по законам не менее неизменным (и не менее теологическим) «Прогресса», понимаемого в духе метафизического материализма (очень близкого, впрочем, к метафизическому идеализму, простой инверсией которого он является). Некоторые сциентистские интерпретации «Диалектики природы» Энгельса или «Феномена человека» Тейяр де Шардена приводят к формам догматизма, очень близким друг другу. Смысл истории является деяние человека или, вернее, деяние людей во всей полноте их истории.

Мы можем сказать вопреки всем «экзистенциализмам», что этот смысл уже существует до нас и без нас, поскольку исторические начинания предыдущих поколений ныне выкристаллизовались в продукты и учреждения, которые создают жесткие исторические условия для развития наших нынешних начинаний и решительно исключают большое число исторических «возможностей». Но этот смысл остается под вопросом,

потому что будущее нужно еще творить, хотя и творить исходя из условий, унаследованных от прошлого. Будущее не предписано заранее, и, если мы не выполним нашей человеческой задачи, то есть задачи творцов, совершенно не исключено, что не произойдет никакого диалектического преодоления, что благодаря одной только силе инерции прошлого не произойдет загнивания истории, что противоречия, разрушающие мир капитала, вместо того чтобы найти свое историческое разрешение, приведут к роковым раздорам, которые на современном этапе развития техники и разрушительной мощи, завоеванной человеком, закончатся «ниспровержением» эволюции, уничтожением жизни. Ничто не решено. Ничто не решается без нас.

Наш понятийный анализ условий, в которые должны вмешаться наша историческая инициатива и наше решение, может быть исчерпывающим, хотя это не освобождает нас от того, чтобы сделать выбор или пойти на риск. Именно в этом смысле существует «трансцендентность», то есть попросту прерывность человеческого творческого акта по отношению к уже созданному *бытию* и к понятию, которое его выражает. Эта «трансцендентность», то есть попросту эта прерывность человеческого творческого акта по отношению к *бытию*, ни в какой степени не является атрибутом бога, а специфически человеческим измерением действия. Если «трансцендентное» в отчужденном и религиозном смысле этого термина можно перевести как «сверхъестественное», то подлинный и простой человеческий опыт, который восстанавливает смысл этого термина, — это опыт диалектического преодоления, непрерывного созидания человека человеком, который содержит в себе эту относительную прерывность, то есть несводимость акта, решения, выбора к условиям, породившим опыт, и к аналитическим понятиям этих условий.

Одним словом, ни смысл, ни ценность, ни ответственное решение не могут быть выражены только на уровне понятия.

Чтобы понять, чем может быть вера христианина, нужно стать на ту точку зрения, с которой все равно: полагать, что мир имеет смысл, или чувствовать себя ответственным за его смысл. Это обязательство всего нашего существа, теоретическое и практическое, традиционно называют верой. Это слово может привести ко многим двусмысленностям, так как этой вере постоянно угрожает отчуждение, особенно потому, что она, по существу, является диалектической: одновременно познанием и действием, бытием и актом, знанием еще сомнительным и обязательством еще рискованным, зависимостью от прошлого и творческим прорывом в будущее.

Достаточно на мгновение сойти с линии водораздела, где соединяются в неустойчивом равновесии утверждение и

колебания, вера и сомнение, чтобы скатиться в одну из крайностей: видеть только момент прорыва, трансцендентности и погрязнуть в фидеизме, в вере в сверхъестественное и иррациональное или же, напротив, видеть только момент утверждения, имманентности и погрузиться в губительный покой абсолютного знания в его теологической или сциентистской формах, которые являются двумя разновидностями одного и того же догматизма.

Первый путь ведет, например, к католическому интегрizmu, главное свойство которого состоит в смешении основного в христианском учении с культурными или институционными формами, в которых это учение выражается в данный момент исторического развития, иными словами, это значит смешивать веру и религию и утвердиться в том, что считается непреложной истиной и что на самом деле становится мифологией, как только она перестает быть живым источником бесконечного обновления человека, перестает быть постоянным призывом преодолеть приобретенную форму и положить начало всегда открытому будущему.

Итак, у нас имеются все варианты христианства, воспринимаемые через Платона и Аристотеля и парадоксально отождествляющие концепции мира и сознания Платона или Аристотеля с тем, что Бультман называл христианской «керигмой», то есть учением и его проповедованием. Это эллинистское и теократическое христианство не только с теоретической точки зрения полностью смещено по отношению к теории познания, что нам подсказывает все современное развитие техники, науки и искусства, но и на практике оно играет роль опиума. Оно является препятствием на пути человеческого прогресса, противопоставляя этот мир иному, любовь — борьбе, служа, таким образом, своего рода алиби для всех форм консерватизма, освящением и «духовным ароматом», которого оно является.

Второй путь ведет, например, к псевдомарксистскому догматизму, главная черта которого — смешивание главного в марксизме с той культурной и институционной формой, в которой он нашел свое выражение или воплощение в тот или иной момент исторического развития, в той или иной стране, при тех или иных условиях. Это значит смешивать науку со сциентизмом, то есть сводить науку к науке уже завершённой, и придерживаться системы законченных понятий. Такова сущность всякого догматического извращения.

Главная задача этого очерка о марксизме XX века — бороться с этим извращением, показывая, что марксизм несет в себе, в самой своей основе, бесконечные возможности развития и обновления; позволяющие в каждый момент истории осознавать новые условия для мысли и действия.

Чтобы выполнить эту задачу, нужно было резко подчеркнуть — может быть, чересчур резко, ибо необходимо было порвать с застарелой косностью, — момент диалектического преодоления и то, что он несет в себе, то есть перелом и прерывность по отношению к прошлому. Этот опыт перелома и прерывности, являющийся одним из специфических измерений человеческой деятельности, существовал в христианстве в отчужденной форме трансцендентности и веры. Отчужденная форма, в которую опыт был облечен в процессе истории, не может помешать марксисту искать в нем подлинно человеческую реальность и реальное содержание, которое в нем кроется и которое марксизм должен вобрать в себя. Вот почему мы так настаиваем на анализе религиозного явления. Непонимание его сути или упрощение его природы сделало бы для нас непонятым сам марксизм.

Именно поэтому же мы уделили большое внимание и проблемам эстетики: размышление о природе и особенностях художественного творчества — необходимый элемент марксистского исследования и развития живого марксизма, так как оно позволяет нам, исходя из исключительного опыта, понять условия творческой деятельности вообще и различать «уровни» познания, дает нам возможность не замыкаться догматически в бытии и в понятии, которое его выражает, и понять, что действие — не просто продолжение бытия.

Тут догматики будут упрекать нас, что мы отрицаем разум и рационализм, тогда как речь идет только о том, чтобы не ограничиваться достигнутой степенью разума и находиться на уровне рационализма всегда в процессе его непрерывного становления, быть там, где что-то новое находится в процессе зарождения, новое, которое пока еще не выкристаллизовалось в понятие.

Ответом на эти догматические возражения может служить буддистская поговорка: «Когда указывают пальцем на луну, дурак смотрит на палец».

## СНОСКИ

- 1 — В.И.Ленин, Полн. собр. соч., т.23, стр.1.
- 2 — В.И.Ленин, Полн. собр. соч., т.14, стр.375.
- 3 — Имеется в виду «Второе воззвание Генерального Совета Международного Товарищества Рабочих о франко-прусской войне» — Прим. ред.
- 4 — В.И.Ленин, Полн. собр. соч., т.14, стр.376.
- 5 — В.И.Ленин, Полн. собр. соч., т.14, стр.377.
- 6 — В.И.Ленин, Полн. собр. соч., т.14, стр.378.
- 7 — М.Торез, Избранное, М., 1966, стр.345.
- 8 — М.Торез, Избранное, М., 1966, стр.345.
- 9 — «Cahiers du Communisme», 1957, № 5, p.685.
- 10 — Гегель, Соч., т.IV, стр.104-105.
- 11 — К.Маркс и Ф.Энгельс, Соч., т.21, стр.286.
- 12 — В.И.Ленин, Полн. собр. соч., т.18, стр.227.
- 13 — Ф.Энгельс, Крестьянская война в германии, М., 1939, стр.19.
- 14 — К.Маркс и Ф.Энгельс, Соч., т.19, стр.323.
- 15 — К.Маркс и Ф.Энгельс, Соч., т.3, стр.1.
- 16 — К.Маркс и Ф.Энгельс, Соч., т.3, стр.26.
- 17 — К.Маркс и Ф.Энгельс, Соч., т.19, стр.207.
- 18 — К.Маркс и Ф.Энгельс, Соч., т.19, стр.194.
- 19 — К.Маркс и Ф.Энгельс, Соч., т.19, стр.189.
- 20 — К.Маркс и Ф.Энгельс, Соч., т.19, стр.189.

- 21 — К.Маркс и Ф.Энгельс, Соч., т.19, стр.189.
- 22 — К.Маркс и Ф.Энгельс, Соч., т.19, стр.192.
- 23 — К.Маркс и Ф.Энгельс, Соч., т.19, стр.194.
- 24 — К.Маркс и Ф.Энгельс, Соч., т.19, стр.194.
- 25 — К.Маркс и Ф.Энгельс, Соч., т.19, стр.201.
- 26 — К.Маркс и Ф.Энгельс, Соч., т.19, стр.201.
- 27 — К.Маркс и Ф.Энгельс, Соч., т.19, стр.209.
- 28 — К.Маркс и Ф.Энгельс, Соч., т.19, стр.209. (Курсив мой — Р.Г.)
- 29 — К.Маркс и Ф.Энгельс, Соч., т.3, стр.38.
- 30 — К.Маркс и Ф.Энгельс, Соч., т.3, стр.24.
- 31 — К.Маркс и Ф.Энгельс, Соч., т.3, стр.34.
- 32 — К.Маркс и Ф.Энгельс, Соч., т.37, стр.396.
- 33 — К.Маркс и Ф.Энгельс, Соч., т.39, стр.175.
- 34 — Paul Ricoeur, De l'Interpretation, p.159.
- 35 — Paul Ricoeur, De l'Interpretation, p.505.
- 36 — Paul Ricoeur, De l'Interpretation, p.510.
- 37 — Ferdinand de Saussure, Cours de linguistique generale, 4e ed., p.157.
- 38 — M.Francastel, La realite figurative, p.18.
- 39 — К.Маркс и Ф.Энгельс, Соч., т.1, стр.422.
- 40 — Sartre, L'existentialisme est un humanisme, p.22.
- 41 — Sartre, L'etre et le Neant, p.722.
- 42 — Sartre, L'etre et le Neant, p.721.
- 43 — Simone de Beauvoir, Morale de l'ambiguite, p.229.
- 44 — Simone de Beauvoir, Morale de l'ambiguite, p.229.
- 45 — Simone de Beauvoir, Morale de l'ambiguite, p.190, 217.

- 46 — Simone de Beauvoir, *Morale de l'ambiguite*, p.172.
- 47 — Simone de Beauvoir, *Morale de l'ambiguite*, p.163.
- 48 — Sartre, *L'Être et le Neant*, p.502.
- 49 — Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p.163.
- 50 — Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p.32.
- 51 — Sartre, *L'existentialisme est-il un humanisme?*, p.83.
- 52 — Simone de Beauvoir, *Morale de l'ambiguite*, p.131.
- 53 — Simone de Beauvoir, *Morale de l'ambiguite*, p.225.
- 54 — Sartre, *L'Être et le Neant*, p.479.
- 55 — Sartre, *L'Être et le Neant*, p.480.
- 56 — Sartre, *L'Être et le Neant*, p.103.
- 57 — Fichte, *Sittenlehre*, p.221.
- 58 — Fichte, *Sittenlehre*, p.224.
- 59 — Fichte, *Sittenlehre*, p.225.
- 60 — Fichte, *Sittenlehre*, p.257.
- 61 — Все цитаты на французском из «Sittenlehre» взяты по прекрасному переводу Нолена, который любезно передал мне рукопись.
- 62 — Antoine Saint-Exupery, *Pilote de guerre*, p.347.
- 63 — К.Маркс и Ф.Энгельс, *Соч.*, т.3, стр.236.
- 64 — К.Маркс и Ф.Энгельс, *Соч.*, т.2, стр.219.
- 65 — К.Маркс и Ф.Энгельс, *Соч.*, т.3, стр.34.
- 66 — К.Маркс и Ф.Энгельс, *Из ранних произведений*, М., 1956, стр.598.
- 67 — К.Маркс и Ф.Энгельс, *Соч.*, т.1, 1938, стр.12.
- 68 — К.Маркс и Ф.Энгельс, *О религии*, М., 1955, Госполитиздат, стр.30.

69 — К.Маркс и Ф.Энгельс, О религии, М., 1955, Госполитиздат, стр.30.

70 — См. В.И.Ленин, О религии и церкви, М., 1966, стр.154.

71 — К.Маркс и Ф.Энгельс, Соч., т.7, стр.370.

72 — К.Маркс и Ф.Энгельс, Соч., т.7, стр.371.

73 — M.Thorez, Oeuvres, v.XIV, p.152-181.

74 — К.Маркс и Ф.Энгельс, Соч., т.1, стр.382-413.

75 — См. К.Маркс и Ф.Энгельс, Соч., т.1, стр.384.

76 — К.Маркс и Ф.Энгельс, Соч., т.1, стр.386.

77 — К.Маркс и Ф.Энгельс, Соч., т.1, стр.392.

78 — К.Маркс и Ф.Энгельс, Соч., т.1, стр.391.

79 — К.Маркс и Ф.Энгельс, Соч., т.1, стр.391.

80 — К.Маркс, Капитал, т.1, стр.89.

81 — К.Маркс и Ф.Энгельс, Соч., т.1, стр.394.

82 — К.Маркс и Ф.Энгельс, Соч., т.1, стр.396.

83 — К.Маркс и Ф.Энгельс, Соч., т.1, стр.388.

84 — Мы говорим здесь о товарных обществах, наиболее подходящей формой религии для которых, по словам Маркса, является христианство. Если бы мы задались целью написать историю религии, то мы, как советовал Маркс, должны были бы изучить условия, в которых «ограниченность отношений людей рамками материального производства жизни... ограниченность всех их отношений друг к другу и к природе... отражается идеально в древних религиях... и народных верованиях». (К.Маркс, Капитал, т.1, М., 1963, стр.89-90.)

85 — К.Маркс и Ф.Энгельс, Соч., т.1, стр.414.

- 86 — К.Маркс и Ф.Энгельс, Соч., т.1, стр.394.
- 87 — К.Маркс и Ф.Энгельс, Соч., т.1, стр.413.
- 88 — К.Маркс и Ф.Энгельс, Соч., т.1, стр.406.
- 89 — К.Маркс и Ф.Энгельс, О религии, М., стр.245.
- 90 — К.Маркс и Ф.Энгельс, О религии, М., стр.252.
- 91 — К.Маркс и Ф.Энгельс, О религии, М., стр.252.
- 92 — Aragon, De l'exactitude historique en poesie.
- 93 — Жан де ля Круа — теолог XVI века. — Прим. ред.
- 94 — Aragon, Le Fou d'Elsa, p.355.
- 95 — К.Маркс, Капитал, т.1, стр.90.
- 96 — В последнем счете. — Прим. ред.
- 97 — В.И.Ленин, Полн. собр. соч., т.29, стр.330.
- 98 — А.Валлон, От действия к мысли. Очерк сравнительной психологии, ИЛ., М., 1956, стр.111.
- 99 — А.Валлон, От действия к мысли, стр.113.
- 100 — А.Валлон, От действия к мысли, стр.119.
101. — А.Валлон, От действия к мысли, стр.119-120.
- 102 — А.Валлон, От действия к мысли, стр.124.
- 103 — В.И.Ленин, Полн. собр. соч., т.29, стр.322.
- 104 — От греч. слова «любовь». В раннем христианстве словом «агапе» назывались братские трапезы. — Прим. ред.
- 105 — К.Маркс и Ф.Энгельс, Из ранних произведений, стр.597.
- 106 — К.Маркс и Ф.Энгельс, Соч., т.3, стр.77.
- 107 — К.Маркс и Ф.Энгельс, Соч., т.3, стр.2 (курсив мой. — Р.Г.).
- 108 — К.Маркс и Ф.Энгельс, Соч., т.2, стр.102.

- 109 — К.Маркс и Ф.Энгельс, Соч., т.3, стр.75.
- 110 — К.Маркс и Ф.Энгельс, Из ранних произведений, стр.627.
- 111 — В.И.Ленин, Полн. собр. соч., т.4, стр.184.
- 112 — Paul Ricoeur, De l'Interpretation, p.159.
- 113 — Paul Ricoeur, De l'Interpretation, p.159.
- 114 — Van der Leeuw, L'homme primitif et la religion, p.199.
- 115 — Andre Bonard, Les dieux de la Grece, p.159.
- 116 — Stendhal, Histoire de la peinture italienne, p.338.
- 117 — Madam de Stael, De l'Allemagne, IIIe partie, chap.7.
- 118 — Madam de Stael, De l'Allemagne, IIIe partie, chap.7.
- 119 — Упомянем: «Марксизм и экзистенциализм» (изд. «Плон», 1962), где воспроизведены дебаты первой «Недели марксистской мысли», «Христианская мораль и мораль марксистская» (изд. «Ла Палатин») — стенограмма первого большого диалога между христианами и марксистами в зале Мютюалите в 1960 году, «Христианин и марксист» (изд. «Ла Палатин», 1964), резюмирующая главные диалоги, состоявшиеся в Париже и в Лионе.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Марксизм XX века . . . . .	5
I. Постановка проблем в последней трети XX века . . . . .	13
II. От догматизма до идей XX века . . . . .	27
III. Марксизм и мораль . . . . .	58
IV. Марксизм и религия . . . . .	82
V. Марксизм и искусство . . . . .	129
Вместо введения в дискуссию об этой книге с посьбой снисходительно отнестись к ее недостаткам . . . . .	157
Сноски . . . . .	169

**БЛАГОТВОРИТЕЛЬНЫЙ  
ФОНД**

**СЛОВО**

**РАЗВИТИЯ ГУМАНИТАРНЫХ И ТЕХНИЧЕСКИХ ЗНАНИЙ**

**Мы приглашаем к  
сотрудничеству на  
некоммерческой основе все  
заинтересованные  
организации.**

**Москва, ул. Беговая, д.20,  
кор.1, кв.29.**

**Роже Гароди  
«Марксизм XX века»**

**ISBN 5-8300-0058-X**

Лицензия ЛР № 070113 от 3 сентября 1991 г.  
Подписано в печать 4.10.94 г. Формат 84x108/32.  
Бумага офсетная. Печать офсетная. Усл. печ. л. 10,08.  
Тираж 5000 экз. Цена договорная. Заказ 441.

Издательство «Прометей»  
совместно с  
Благотворительным фондом «Слово»

**г. Москва, ул. Беговая, д. 20, к. 1, кв.29.**

Отпечатано с готового оригинал-макета в типографии  
ИПО Профиздат, 109044, Москва, Крутицкий вал, 18.  
Плр № 050003 от 19.10.94 г.

